

# METAFISICA IN DOMANDE

Queste domande e risposte seguono lo schema fornito dal P. Contat.

<b>INTRODUZIONE</b> .....	2
<b>I. IL SOGGETTO DELLA METAFISICA</b> .....	4
1. Primo approccio all'ente.....	4
2. Verso una scienza dell'ente.....	6
3. Nozione metodologica di ente.....	7
4. Epistemologia della metafisica.....	8
<b>II. I PRINCIPI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE</b> .....	11
1. Presupposti all'investigazione dei principi dell'ente in quanto ente.....	11
2. Prima <i>resolutio</i> formale dell'ente in quanto ente: la sostanza.....	11
3. Prima <i>resolutio</i> reale dell'ente in quanto ente: l'atto.....	19
4. Ultima <i>resolutio</i> intensiva dell'ente in quanto ente: <i>esse</i> ed <i>essenza</i> .....	26
5. La partecipazione, chiave della <i>resolutio</i> metafisica dell'ente in quanto ente.....	41
6. Sussistenza ed accidentalità.....	44
<b>III. LE PROPRIETÀ TRASCENDENTALI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE</b> .....	47
1. Il problema delle proprietà dell'ente in quanto ente.....	47
2. <i>Ens</i> e <i>res</i> .....	50
3. <i>Unum</i> e <i>aliquid</i> .....	50
4. <i>Verum</i> e <i>bonum</i> .....	52
5. Il <i>pulchrum</i> .....	57

## INTRODUZIONE

### 1. Qual è il dinamismo intellettuale ed intenzionale?

“L'uomo desidera naturalmente conoscere le cause delle cose” (*Metafisica*). Appartiene alla natura dell'uomo conoscere. Questo prova una mancanza di conoscenza, come il desiderio di mangiare. Questa caratteristica si trova costitutivamente inserita nella nostra natura; è un desiderio naturale – esiste anche se non l'attiviamo. Allora, ci sono tre grandi tappe nel desiderio di conoscere:

- a) Una tappa ricettiva. Si tratta dei cinque sensi, unificati nella percezione (dato organizzato in una figura). Si aggiunge la memoria o il ricordo; ci aiuta a formare l'esperimento, cosa che ci dà una costante. L'esperimento emerge sopra la temporalità. Questa tappa, evidentemente, è passiva.
- b) Lo stupore. Ci accorgiamo della trascendenza del dato, e ci domandiamo sulla sua causa. Una volta confrontato il dato con la domanda nasce la terza tappa.
- c) L'investigazione scientifica. In questa tappa usciamo dalla domanda per arrivare ad una risposta. Avrò colto l'*arché*, il principio spiegativo del dato, per poter poi costruire una teoria.

Ecco il dinamismo spontaneo dell'intelletto! Arriviamo dopo a due dimensioni: verticale (qual è la causa ultima?) ed orizzontale (andiamo più accanto al dato per fare l'inventario di tutto quello che può essere inteso). Dunque, c'è nell'uomo un desiderio di conoscere che va oltre l'utilità ed affettività. Questo dinamismo conoscitivo gode di una certa autonomia.

### 2. Cosa è la metafisica e qual è il suo posto fra i saperi umani?

Ci sono saperi regionali molti specializzati. Ma lo spirito umano non può non tendere ad una conoscenza universale. L'uomo cerca di cogliere la realtà nella sua universalità reale, cioè l'*universale in essendo*. Cerca inoltre l'*universale in causando*, Dio. L'*universale in essendo* accomuna tutta la realtà, e quello *in causando* ci porta a Dio. Sono le due domande importanti del nostro corso.

Abbiamo pertanto bisogno di uno sguardo universale, con senso orizzontale e verticale. Allora, vogliamo domandare se i saperi regionali possono essere fondati su un sapere universale, unificati in un tutto. È la metafisica quella scienza che fonda tutte le altre scienze e saperi umani. Vediamone una definizione!

*La metafisica è quel sapere non regionale ma universale che ha come campo di ricerca tutta la realtà in quanto ente per risalire ai suoi fondamenti.*

Il nostro campo di ricerca (*subiectum*) sarà l'ontologica, e l'ultima risposta (*quaesitum*) sarà la teologia filosofica. È uno studio dell'ente e dei suoi fondamenti.

### 3. Quali sono gli appellativi di “metafisica”?

Ci sono quattro appellativi di metafisica, infatti.

- 1) METAFISICA. *τα μετα τα φυσικα*: le cose che vengono dopo quelle fisiche. Questo nome viene da Andronico di Rode. Studia quella realtà che trascende lo spazio e la temporalità.
- 2) FILOSOFIA PRIMA. Da Aristotele viene questo appellativo per significare che la metafisica va oltre lo studio del movimento.
- 3) TEOLOGIA FILOSOFICA. Nella mente di Aristotele, questo “andare oltre” ci porta alle realtà immutabili.

Questi tre appellativi sono uniti ad Aristotele e vengono usati dai medievali.

- 4) ONTOLOGIA. Jacob Lorhard conia questo termine in 1606.

Gli appellativi di *filosofia prima* e *ontologia* si riferiscono alla totalità orizzontale dell'ente: scienza dell'ente, al di là della materialità. Invece, della dimensione verticale è la *metafisica* e la *teologia filosofica*. Parliamo del fondamento ultimo dell'ente. Lo nostro studio è anzitutto l'ontologia oppure la teologia (scienza razionale di Dio). Lo stesso Stagirita preferisce “lo studio dell'ente in quanto ente.”

#### 4. Quali sono i tre compiti della metafisica?

- 1) Rendere conto della totalità della dimensione dell'ente.
- 2) Risalire sui fondamenti dell'ente.
- 3) Istituire un discorso valutativo sugli altri saperi e le altre proposte metafisiche.

In questo corso, vedremo in primo luogo la costituzione del *subiectum*, *l'ens ut ens*. Questo sarà il nostro campo d'investigazione: la dimensione orizzontale. Poi considereremo i principi del *subiectum*: quello trascendente, che è Dio (teologia), e quegli immanenti. In terzo luogo, analizzeremo le proprietà del *subiectum*, in virtù dei principi dell'ente: i trascendentali.

#### 5. Che cosa sono, in una disciplina filosofica, il *subiectum*, i *principia et causae*, e le *passiones*?

Una disciplina filosofica è una ricerca intorno ad una tematica precisa, il cui oggetto specificativo è il *subiectum* (γένος ὑποκείμενον, nel linguaggio aristotelico; "genere soggetto"). Nella lingua di S. Tommaso, il *subiectum* è l'oggetto formale *quod* di una scienza; questo si giustifica dal fatto che tale oggetto formale *quod* costituisce il *soggetto* di attribuzione di tutti i predicati che verranno dimostrati in questa scienza. Tale disciplina filosofica si muoverà in due modi: a seconda dei *principia* e delle *passiones*.

Di un soggetto si ricerca ciò che lo fonda, i suoi principi costitutivi, i quali hanno la ragione di causa in quanto concorrono allo stesso essere del *subiectum*. Questi sono i *principia et causae*, i quali si rendono in greco, nel singolare, ἀρχή καὶ αἰτία (αἰτέω = domandare, chiedere). Cossiché le cause sono le risposte alle domande fondamentali sul soggetto.

Una volta avvicinati al soggetto mediante i principi, siamo in grado di assegnare a tale *subiectum* le sue proprietà, cioè, le *passiones*. Ad esempio, nell'antropologia si investigano tutte le proprietà dell'uomo.

#### 6. A che cosa corrispondono questi tre momenti in metafisica?

SUBIECTUM: *Ens ut ens*. Tutto ciò che è, un contenuto dotato di presenzialità.  
PRINCIPIA: *Esse et essentia* (principi immanenti), Dio (principio trascendente). L'*esse* conferisce la presenzialità dell'ente, mentre l'*essentia* ne conferisce il contenuto.  
PASSIONES: I trascendentali (*res, unum, aliquid, verum, bonum; pulchrum*), che sono le proprietà dell'ente in quanto ente.

#### 7. Perché è necessaria la metafisica per lo studio della teologia?

Nella teologia scientifica – la quale risponde alla domanda "Che cosa viene rivelato?" – vengono rivelate tre cose: la Trinità, l'Incarnazione e la Chiesa. Tutti i tre misteri devono impiegare dei termini metafisici per essere compresi. Per forza abbiamo bisogno della metafisica per spiegare i misteri divini.

- **Trinità.** Termini impiegati: *essenza/esse, persona, relazione* (relazione sussistente)
- **Incarnazione.** Una persona (= un sussistente), due nature perfette
- **Chiesa.** La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa Cattolica (LG 8). ST III, q. 8, a. 3: "Ogni uomo è membro della Chiesa." Atto e potenza, partecipazione.

# I. IL SOGGETTO DELLA METAFISICA

## 1. PRIMO APPROCCIO ALL'ENTE

### 1. Cosa è la nozione iniziale di ente, vista nella coscienza?

La nozione iniziale dell'ente è quella di un contenuto reale qualsiasi la cui realtà consiste nella sua presenzialità: "questo è." Abbiamo un'esperienza dell'esistente, di qualcosa che mi trascende, che non coincide con l'atto di coscienza con il quale penso "questo albero." L'essere della cosa che si rende presente a me precede il suo contenuto. C'è una presenzialità. Abbiamo perciò scoperto la trascendenza di ciò che si dà alla conoscenza e l'atto di coscienza stessa. *L'essere precede l'essere qualcosa.*

- 1) Qualcosa è.
- 2) Qualcosa è presente a me.
- 3) Questo qualcosa altro dell'atto tramite il quale io conosco.

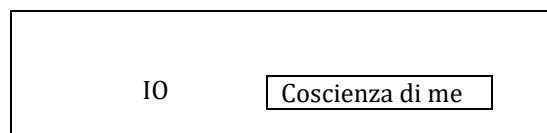
C'è una irriducibilità, una trascendenza di questa presenza. Presenza che si dà e presenza che mi trascende. Questa presenza anche precede la mia conoscenza di essa. La presenza del contenuto precede il contenuto.

Le caratteristiche di questa nozione iniziale dell'ente sono la massima universalità (perché tutto ciò che è, è ente) e la massima confusione (una presenza qualsiasi). Quell'essere che l'ente ha è una nozione molto ricca: l'essere intensivo. La metafisica, che segue un processo d'intensificazione nell'essere, vuol raggiungere il significato dell'essere di tutti gli enti, i cui principi vogliamo investigare.

### 2. Cosa succede quando dico "io sono"?

Quando dico "io sono," *sembra* che l'io colga l'identità della mia conoscenza con se stessa. Sembra che l'atto di coscienza e il suo oggetto coincidono. Questa è una illusione, perché quando dico "io sono," colgo me stesso come "altro" dell'atto stesso con il quale colgo me stesso. È un giudizio riflessivo, non un giudizio concomitante.

La coscienza concomitante accompagna il mio pensiero. Un altro momento è quando cerco di oggettivare questa mia presenza di coscienza a me stesso: non più concomitante, ma *riflessivo*. Andiamo dal giudizio concomitante al giudizio riflessivo. Io non posso cogliere me stesso se non come una qualche alterità dall'atto stesso di cogliere me stesso. Quando penso me stesso, non c'è un'identità fra atto di coscienza ed oggetto di conoscenza. *L'io trascende l'atto di coscienza.*



Non sono una pura *cogitatio*. Il mio essere trascende il *pensare* il mio essere. *Non sono il mio atto di conoscere me stesso.*

### 3. Cosa succede quando dico "tu sei"?

Nel "tu sei," abbiamo tutte le proprietà del "questo è," con qualcosa di più. Si aggiunge un rapporto interpersonale. Io sono anche un "tu sei" per lui. Il "tu sei" è anche uno "è" che può dire "io sono." Si dà una trascendenza rispetto alla mia coscienza: non lo posso assimilare come una mera *res*: non posso ridurre a me la coscienza che lui ha di sé. Il fondamento di questo è la presenza dell'*ens* IRRIDUCIBILE alla coscienza che ne abbiamo.

#### 4. Quali sono le quattro domande logiche?

L'atteggiamento fondamentale dell'intelletto umano è quello di domandare. Bisogna dunque *che ci sia qualcosa sul quale domandare*. Questo qualcosa è un ente, il quale è qualcosa che "è."

Le nostre domande si danno a causa dell'intenzionalità fondamentale, la quale si avvalsa delle intenzioni riflesse. La domanda fondamentale è *an sit*, "se è." Il darsi di qualche ente *precede* la domanda sulla sua natura. C'è un rapporto di subordinazione della natura sotto l'essere.

1. <i>An sit</i> . Se è?	3. <i>Quia</i> . Se S è P?
2. <i>Quid sit</i> . Cosa è?	4. <i>Propter quid</i> . Perché S è P?

In primo luogo (1), queste domande ci danno dei soggetti indeterminati. Poi (2), domandiamo "cosa è?" Dopo, a questa cosa che è e di cui sappiamo la natura, vogliamo attribuire dei predicati (3); dobbiamo verificare se si danno. Poi, una volta accertato che si dà questa connessione, devo sapere perché (4).

Cerco di cogliere l'ente e la sua quiddità nelle due prime domande. Nella terza domanda, colgo dei principi costitutivi o proprietà, e nella quarta, cerco la ragione dell'appartenenza delle proprietà alla quiddità. Riassumiamo così:

- 1) Se c'è questo ente? [*esse*]
- 2) Cosa è questo ente? [*essenza*]
- 3) Questo ente ha questi predicati (necessari costitutivi, necessari consecutivi, accidentali)?
- 4) Perché questo ente ha questi predicati?

#### 5. Cosa è la *ratio entis* e quali sono le sue caratteristiche?

Una *ratio* è come una proporzione che corrisponde a quella della cosa. Possiamo dire che la *ratio* è ciò che colgo della cosa con questo determinato concetto: la *ratio hominis* è la natura umana, la *ratio boni* è ciò per cui il bene è bene (cioè l'appetibilità, come vedremo studiando i trascendentali). Allora la *ratio entis* è ciò che cogliamo in tutti gli enti, in quanto sono enti, quindi in quanto sono un qualcosa che è, o, come abbiamo detto nel corso, un contenuto nella sua presenzialità reale.

- a) L'ente è sempre esercitato in tutta la mia vita intellettuale, ma *non* è oggettivato (= "Guarda, *lo ens!*"). La *ratio entis* non è tematizzata: si dà *in actu exercito*, non *in actu signato*. *In actu signato* vuol dire che io oggettivo quell'aspetto (e perciò il contenuto è *tematico*). *In actu exercito* vuol dire che il contenuto si trova attualmente nel mio pensiero, ma senza essere oggettivato (e perciò il contenuto è *atematico*).
- b) Questo *ens primum cognitum* – la prima cosa che noi conosciamo – illumina ogni operazione intellettuale: in ogni operazione intellettuale, c'è una certa presenza e un certo contenuto.
- c) Questa "illuminazione" fa sì che lo *ens* sia il primo strumento dell'intelletto agente. In ogni nozione è inclusa la *ratio entis*.
- d) La *ratio entis* è analogica: è differenziata e relativamente una. Fa sì che ci sia una relazione analogica: la presenza di A al contenuto di A è come la presenza di B al contenuto di B. È un'analogia di proporzionalità. Il contenuto dell'ente e la presenza dell'ente sono diversi, ma simili. Essenzialmente diversi ma relativamente simili: l'analogia.

#### 6. Perché è l'ente il concetto più ricco ed anche il più povero?

L'ente è il concetto più ricco perché c'è una trascendenza dell'essere su quella del conoscere della cosa (la cosa esiste prima di che lo pensi). È anche il concetto più povero perché non viene determinato, è impreciso. L'ente è un concetto sia ricco sia povero, ma sotto aspetti ben diversi.

#### 7. Qual è la descrizione di *ente* di Gilson?

Questo concetto è quello di un atto di esistere concretizzato in un oggetto sensibile attualmente percepito.

**8. Come giudichiamo una descrizione dell'ente soggetto della metafisica come "ciò a cui l'esistenza non ripugna"?**

Questa descrizione dell'ente soggetto della metafisica riduce l'ente all'ente *possibile*. Dimentica il nucleo più prezioso: la presenzialità, l'attualità, la fonte di realtà. L'ente non è il possibile; è *ciò che è*.

**2. VERSO UNA SCIENZA DELL'ENTE**

**9. Che cosa si intende con le espressioni *resolutio secundum rationem* e *resolutio secundum rem* in generale e nel caso specifico della metafisica?**

Una *resolutio* è il risolvere di un dato nei suoi principi costitutivi e spiegativi. Nel greco abbiamo il termine *ανάλυσις*, il quale si potrebbe definire come un processo di isolamento o andare all'indietro a quello che è più fondamentale tramite il quale qualcosa si può spiegare o ricostruire.

Una *resolutio secundum rationem* è l'investigazione delle cause immanenti nella cosa. Una *resolutio secundum rem* è l'investigazione delle cause ottenuta salendo da cosa a cosa, finché abbiamo una spiegazione finale (Dio).

Nella metafisica, la *resolutio secundum rationem* ci conduce alla scoperta dell'*essentia* e dell'*esse*, i principi immanenti dell'ente. Quella *secundum rem* ci porta da ente in ente, fino al massimo ente, Dio.

**10. Quali sono le tre maggiori tappe della storia della metafisica secondo san Tommaso d'Aquino? [I, 44, 2]**

Le tre maggiori tappe della storia della metafisica sono rappresentate dai presocratici, da Platone ed Aristotele, e in terzo luogo dallo Pseudo-Dionigi, Avicenna e San Tommaso.

I presocratici (*φυσικοί*) volevano spiegare tutta la realtà a partire dai corpi sensibili, credendo, infatti, che non esistessero altro che essi. Sono arrivati alla distinzione di sostanza (*ουσία*) ed accidente (*συμβεβηκός*). Loro supponevano che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, e dunque si sono limitati a stabilire delle cause per queste trasformazioni accidentali (questi "movimenti," essendo il *subiectum* della fisica l'ente mobile), secondo la spiegazione di San Tommaso nella I, q. 44, a. 2.

- L'elemento vero è la sostanza.
- L'errore è la determinazione della sostanza (quale acqua, fuoco, gli atomi, ecc.) ed il bloccare la sostanza con *un* tipo di sostanza: *tale ens*.

Platone ed Aristotele sono riusciti a distinguere la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata. Sono arrivati alla distinzione di forma (*μορφή*) e materia (*ύλη*). Hanno capito inoltre che nei corpi avvengono delle trasformazioni sostanziali, delle quali hanno stabilito delle cause universali: il cerchio obliquo di Aristotele e le idee di Platone. Questi, però, si sono fermati ad investigare l'ente sotto un aspetto particolare: *hoc ens*, e non *in quanto ente*.

- L'elemento vero è l'ilemorfismo sostanziale (materia e forma) come principio di mutazione sostanziale dello *hoc ens*.
- L'errore è non considerare l'*ens ut ens*, ente in quanto essenza determinata.

Lo Pseudo-Dionigi, Avicenna e San Tommaso formano la terza tappa, ma è Tommaso da arrivare alla distinzione di *esse et essentia*. Questi sono gli "altri" che menziona S. Tommaso: "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*." Il *subiectum* diventa l'ente in quanto ente, non più l'ente mobile dei presocratici e di Platone ed Aristotele; vediamo chiaramente le differenze fra la filosofia della natura e la metafisica.

- L'elemento vero è la composizione entitativa reale.
- In S. Tommaso non c'è errore.

- L'errore dello Pseudo-Dionigi è di non distinguere fra l'atto di essere del singolo esistente, e d'altra parte l'esse commune a tutti gli enti (neoplatonismo).
- L'errore di Avicenna è di pensare la composizione entitativa con due atti e non come una potenza con un atto.

### 3. NOZIONE METODOLOGICA DI ENTE

#### 11. Cosa è la "quadripartizione dell'ente" e quali sono i suoi membri? [Δ7]

La quadripartizione dell'ente è il modo organico di leggere il giudizio, la seconda operazione della mente. È la nozione metodologica dell'ente che supera la nozione iniziale grazie ad un'analisi sistematica del giudizio. La metafisica è destinata a fondare la possibilità di fare giudizi veri. E lo strumento previo si trova nella descrizione del giudizio nella quadripartizione dei significati di ente. Il principio implicito della costruzione del tavolo è l'osservazione di *come* il predicato si congiunge al soggetto.

Non c'è l'ente senza l'ente primo conosciuto (l'ente si dà prima nel giudizio). Ma il modo di esplorare l'ente è di pormi davanti alle cose in modo riflessivo. Nel giudizio, l'ente ci appare in tutta la sua ricchezza. Il giudizio, nel quale si conosce che si conosce, serve di sostegno alla seconda fase dello studio dell'ente. Il giudizio mi garantisce sicurezza, ed è la chiave della quadripartizione.

I membri della quadripartizione sono quattro:

- Ente per accidens (κατα συμβεβηκός) / per se (καθ'αυτό).** L'ente *per accidens/per se* riguarda la contingenza o necessità del nesso predicativo.
  - τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός τὸ δὲ καθ'αὐτό (Δ7)
- Ente per se secondo le otto categorie (secondo "gli schemi dell'attribuzione": τα σχήματα της κατηγορίας).** L'ente *per se* secondo gli schemi dell'attribuzione riguarda le figure della predicazione (i predicati). Consideriamo i predicati a seconda della distanza dalla sostanza (τί ἐστι). È necessario presentare queste categorie nell'ordine corretto.
  - SOSTANZA: il *cos'è*. Distanza di 0.
  - ACCIDENTI INTRINSECI. Le proprietà inerenti, che ha ogni sostanza ilemorfica, sono la *qualità*, la *quantità* e la *relazione*. È una distanza (dalla sostanza) di 1. τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι
  - ACCIDENTI DINAMICI. Il rapporto dinamico si dà con *l'azione* (rapporto di provenienza) e con la *passione* (rapporto di destinazione). È una distanza di 2. τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν
  - ACCIDENTI ESTRINSECI. I due accidenti di *luogo* e *tempo* sono anche predicati per sé: una sostanza ilemorfica necessariamente li ha. τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ
  - καθ'αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὅσα ἄρα γὰρ λέγεται, τοσαυτὰ ἄρα τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν [25] κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ (Δ7, 1017a, 22-30).
- È: vero (ἀληθές); Non è: falso (ψευδός).** L'ente che indica il vero o il falso riguarda la copula, uno strumento.
  - ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος (Δ7).
- Essere secondo potenza / atto (το εἶναι σημαίνει καὶ το ὄν το μὲν δυνάμει ῥητὸν το δ'έντελεχείᾳ).** L'ente secondo potenza/atto riguarda la potenzialità del predicato oppure l'attualità del predicato. Si chiude questa quadripartizione con il fondamento vero: l'essere in atto del soggetto, o l'essere in potenza del soggetto.
  - ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ'έντελεχείᾳ (Δ7).

#### 12. Qual è il ruolo della quadripartizione dell'ente in metafisica? [Δ7]

La quadripartizione dell'ente rappresenta l'asse fondamentale intorno al quale si costruisce la *resolutio metafisica dell'ente in quanto ente*. La metafisica cerca una *resolutio*: capire la realtà (tutto ciò che è) secondo i suoi principi costitutivi e spiegativi. Ci serviamo della quadripartizione per discernere i

significati forti e fondanti dai significati deboli e fondati. Così, la quadripartizione, strutturando tutta l'investigazione dell'ente in quanto ente nella sua fase aristotelica, rimanda ad una gerarchia di ente. Non tutti i significati dell'ente hanno lo stesso valore: prima il fondamento, e dopo il fondato. Eliminiamo i significati deboli di "per accidens," "accidente predicamentale," "vero" e "falso," e "potenza," ed intensifichiamo i significati forti di "sostanza" ed "atto." Così il processo è eliminazione, riduzione, fondazione ed intensificazione. Tutta l'indagine si concentra sulla sostanza e sull'atto: questo è l'impianto della metafisica nella sua fase aristotelica.

### 13. Perché partiamo dal giudizio per fondare la quadripartizione dell'ente?

Non c'è l'ente senza l'ente primo conosciuto (l'ente si dà prima nel giudizio). Ma il modo di esplorare l'ente è di porci davanti alle cose in modo riflessivo. Nel giudizio si conosce che si conosce. Serve di sostegno alla seconda fase dello studio dell'ente. Il giudizio mi garantisce sicurezza.

## 4. EPISTEMOLOGIA DELLA METAFISICA

### 14. Che cosa significa la tesi secondo la quale la metafisica tratta delle cose che sono senza materia e senza movimento (*sine materia et motu*)? [Super Boet. de Trin. V, 4]

La metafisica prende parte fra le scienze teoretiche che sono tre. Nel suo trattato, Boezio classifica queste scienze teoretiche usando il criterio della materia e del moto. La filosofia della natura fa astrazione della materia sensibile; la matematica ritiene la materia intelligibile (materia in quanto principio di estensione spaziale). La metafisica riguarda cose senza materia e senza movimento. Ci sono due modi di essere senza materia e senza movimento:

- a) **Separazione vera e propria.** Perché *si esclude* totalmente la materia, come nelle sostanze separate, gli angeli e Dio.
- b) **Separabilità.** Perché certe nozioni non includono necessariamente la materia nella loro nozione – ente, sostanza, atto, potenza, uno. Sono nozioni la cui comprensione non include necessariamente la corporeità. Se ci sono angeli, qualcosa può essere sostanza senza essere materia.

La metafisica tratta dei separabili come il soggetto della metafisica (il suo campo d'investigazione) e tratta dei separati come il principio della metafisica (che fondano questa scienza).

Avverò diceva che il subiectum della metafisica fosse Dio, perché Dio è il separato. Avicenna e Tommaso insegnavano invece che il subiectum fosse *l'ens ut ens*, Dio essendo il *principio* del subiectum. Enrico di Ghent, Scoto, Suarez, Wolff e tanti altri dicevano che Dio fosse uno dei modi dell'ente.

### 15. Quali sono i due tipi di principi secondo San Tommaso d'Aquino?

Nel *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 4, c., San Tommaso si domanda che cos'è un subiectum di una scienza e com'è la sua relazione con i principi della stessa scienza. Ma ci sono due tipi di principi:

- 1) **Principi di altro e nature complete in se stesse.** Per esempio, l'idrogeno in quanto parte dell'acqua, e l'idrogeno in se stesso. Queste cose sono trattate in due scienze: quella che considera le realtà principiate, e quella che considera i principi in se stessi.
- 2) **Principi di altro ma non sussistenti** (non sono nature complete in se stesse). Così come l'unità rispetto al numero, il punto rispetto alla linea, la forma e la materia rispetto al corpo fisico. Sono principi, NON COSE. Sono realmente distinti, ma questo non vuol dire "separabili fisicamente." Questi principi sono trattati unicamente nella scienza di quel subiectum di cui si tratta.

### 16. Quali sono le analogie adoperate a seconda dei due tipi di principi nella metafisica?

Tommaso dice che "tutti gli enti, nella misura in cui convengono nell'ente, possiedono alcuni principi che sono principi di tutti gli enti." Tali principi possono essere definiti comuni in un duplice senso:



- a) **Per praedicationem:** L'ente in quanto ente ha dei principi *per praedicationem* (sono predicati di tutti gli enti), che sono l'essenza e l'esse. L'ente A è al suo essere in atto come l'ente B è al suo essere in atto. I principi comuni *per praedicationem* verranno conosciuti attraverso un'analogia di proporzionalità. (*Si adoperi qui il principio di altro ma NON sussistente*)
- b) **Per causalitatem:** I principi che causano le sostanze sono quelli che causano gli accidenti. *Per causalitatem*, arriviamo a Dio. Nel principio *per causalitatem*, risaliamo ad un'analogia di attribuzione/riferimento. L'accidente fa riferimento alla sostanza; la sostanza corruttibile fa riferimento alla sostanza incorruttibile; la sostanza incorruttibile fa riferimento all'Ente in massimo grado, Dio. (*Si adoperi qui il principio di altro e natura completa in se stessa*)

La metafisica adopererà dunque le due forme di analogia. La dualità di analogia si radica nella dualità dei principi nei quali la metafisica risolve il suo subiectum.

### 17. Qual è la precisa differenza epistemologica fra la metafisica da una parte, e la teologia rivelata d'altra parte? [Boet. de Trin. V, 4]

La metafisica conosce Dio soltanto come *principio del suo subiectum* (l'ente in quanto ente), mentre la teologia conosce Dio come *subiectum*. C'è una differenza nella fonte della conoscenza: la fonte della metafisica è la ragione, mentre quella per la teologia rivelata è la rivelazione.

La teologia filosofica considera ciò che è separabile (ente *con* oppure *senza* materia) come il proprio soggetto, e ciò che è separato (*non* può essere nella materia) come principio del soggetto. Dio è il *principio* dell'*ens ut ens*.

La teologia della Sacra Scrittura considera come proprio soggetto ciò che è separato. Dio è il *subiectum*.

### 18. Cosa è l'ens primum cognitum, e qual è il suo statuo logico?

L'ente è sempre esercitato in tutta la mia vita intellettuale, sia nell'apprensione che nel giudizio, ma *non* è oggettivato. Questo *ens primum cognitum* – la prima cosa che noi conosciamo – illumina ogni operazione intellettuale: in ogni operazione intellettuale, c'è una certa presenza e un certo contenuto. Questa "illuminazione" fa sì che lo ens sia il primo strumento dell'intelletto agente. In ogni nozione è inclusa la *ratio entis*. L'intelletto agente illumina tutta la nostra vita intellettuale attraverso lo ens, il quale accomuna tutte le nostre nozioni.

Lo statuo logico dello ens è analogico a livello di proporzionalità propria. In ogni ente si dà sempre un contenuto ed un atto. La proporzione fra il contenuto e l'atto sempre varia, ma sempre è proporzionale. L'ente primo conosciuto è una nozione analogica, perché questo contenuto in atto varia essenzialmente di volta in volta.

### 19. Come si distingue la filosofia della natura dalla metafisica?

	<b>Filosofia della natura (filosofia seconda)</b>	<b>Metafisica (filosofia prima)</b>
<b>1) Subiectum</b>	<i>Ens ut mobile</i>	<i>Ens ut ens</i>
<b>2) Resolutio sm. rationem</b>	<i>Substantia/Accidens/Operatio</i>	<i>Quiddità – atto; Essenza – esse</i>
<b>3) Resolutio sm. rem</b>	<i>Substantia → Forma et materia</i>	<i>Esse subsistens</i>
<b>4) Passiones subiecti</b>	<i>Motus, locus/tempus</i>	<i>Trascendentali: res, unum, aliquid, verum, bonum (pulchrum)</i>
<b>5) Principia</b>	<i>Immanenti: materia/forma Substantia/accidens Trascendente: Primum movens non motum</i>	<i>Immanenti: quiddità/atto, essenza/esse Trascendente: Ipsum esse subsistens</i>

## 20. Qual è la nozione metodologica dell'ente?

Noi cogliamo l'ente in quanto ci è presente e in quanto ha un certo contenuto (nozione iniziale). Ma non possiamo rimanere in una fenomenologia dell'ente, piuttosto descrittiva. Dovendo chiarire la nozione iniziale dell'ente, ci rivolgiamo alla seconda operazione della mente, il giudizio, per distinguere i diversi significati dell'ente: per se/per accidens, le otto categorie, la copula, e l'atto e la potenza. Questa è l'articolazione metodologica dell'ente, il secondo passo nell'*iter* della metafisica.

Avendo così delimitato l'ambito di ricerca, siamo in grado di andare oltre Aristotele ed arrivare all'esse intensivo di San Tommaso.

Nozione iniziale → Nozione metodologica → Nozione intensiva

## 21. Qual è l'*iter* della metafisica nella sua fase aristotelica?

L'*iter* della metafisica è abbastanza semplice.

- 1) In primo luogo, oggettiviamo l'ente primo conosciuto ed arriviamo alla nozione iniziale dell'ente (= presenza in atto di un contenuto). Ci accorgiamo di qualcosa implicito ma non esplicitato.
- 2) Poi, per togliere questa confusione, riflettiamo sull'ente nel giudizio, l'operazione più perfetta della mente. L'ente ci si presenta secondo le quattro modalità della quadripartizione.
- 3) Iniziando la *resolutio*, eliminiamo i significati deboli di *accidente* e *il vero nel senso di copula* (la copula è noetica, non metafisica, la quale verte sugli enti reali).
- 4) Riduciamo l'accidente alla sostanza (Γ2, Z1), e la potenza all'atto (Θ8)
  - Dalle 8 significati dello *ὄν* arriviamo a 2: οὐσία ed ενεργεία.
- 5) Costruiamo la metafisica come scienza della sostanza e dell'atto.

## II. I PRINCIPI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

### 1. PRESUPPOSTI ALL'INVESTIGAZIONE DEI PRINCIPI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

#### 8. Quali sono i presupposti fisici all'investigazione dei principi dell'ente in quanto ente?

SOGGETTO, FORMA, PRIVAZIONE. Il soggetto serve di sostrato del cambiamento. Ciò che cambia è la forma che questo soggetto prima non aveva (o non aveva più). C'è un'acquisizione oppure una perdita di una forma. Il secondo passaggio ci fa vedere che tutti i soggetti hanno una forma – sono qualificati. Il soggetto in quanto ha la forma "A" e *non ha* la forma "B," è privato della forma "B." Dunque, i tre principi intrinseci della sostanza sono il *soggetto* (ὑποκείμενον), la *forma* (εἶδος) e la *privazione*.

CAMBIAMENTI. La fisica, basata nella nostra esperienza del mondo, ci rivela anche dei cambiamenti diversi e profondi. Si dà il cambiamento di luogo (in tale posto o in tale altro); il cambiamento di quantità, in quanto una cosa può incrementare o diminuire; e il cambiamento di qualità, soprattutto della terza specie. I cambiamenti di qualità possono essere o accidentali (si acquistano in un soggetto già determinato) o sostanziali (rimane il principio materiale, e cambia quello formale, dando luogo ad un altro ente sostanziale distinto; si dà nella generazione e corruzione).

Dunque, cosa ci dice la fisica sulla sostanza e sull'atto? La fisica mi spiega come la sostanza sorge, e dopo sparisce. Parliamo del movimento delle sostanze. Ma non mi spiega cos'è la sostanza. La fisica mi dice anche che c'è materia prima e la forma sostanziale e l'accidente; mi dice che sono necessari come principi di movimento. Ma non mi dice cosa sono. Cos'è la forma? Cos'è la sostanza? Qui entra la metafisica.

#### 9. E quali sono i presupposti epistemologici?

La metafisica è una scienza particolarmente paradossale. A partire dalla definizione del *subiectum*, *principia* e *passiones*, possiamo scoprire le proprietà. Ma, l'ente è indefinibile! Non possiamo risalire a concetti anteriori per spiegarlo. Dunque, un presupposto epistemologico importante è che la metafisica non potrà definire le sue nozioni elementari, ma piuttosto fondarle. L'ente non è definibile, perché è il primo. Non sbocca su una definizione.

La seconda difficoltà riguarda le proprietà. In geometria, le proprietà sono conseguenze della definizione. In metafisica, nulla di simile. In metafisica, l'esse e l'essenza non saranno più chiari che lo *ens*. Lo spiegheranno, sì. Siccome non possiamo definire "ente," le proprietà non potranno essere viste con la stessa chiarezza. Non disponendo la metafisica di una definizione del suo *subiectum*, il ricollegamento delle proprietà non avrà la stessa chiarezza come nelle altre scienze.

### 2. PRIMA RESOLUTIO FORMALE DELL'ENTE IN QUANTO ENTE: LA SOSTANZA

#### 10. Quali sono i passi della *resolutio* della sostanza?

Nella *resolutio* della sostanza, iniziamo con il dato e identifichiamo le sue caratteristiche ontologiche, la sua essenza. Poi, nel secondo passo, risolviamo la problematicità dell'esistenza della sostanza. In terzo luogo, ci domandiamo "che cos'è la sostanza?" Che cosa fa sì che questo tutto corporeo sia sostanza?

#### 11. Quali sono le caratteristiche descrittive ontologiche della sostanza?

Nel discernimento della sostanza, Aristotele identifica due connotati ontologici (cioè, caratteristiche). Ce lo spiega in Z, 3.

- 1) το ον... σημαίνει γὰρ το μὲν τί ἐστὶ καὶ **τόδε τι** (Z, 3, 1028a10). **Hoc aliquid = questo denotabile (determinato)**. “Quid” = qualcosa determinato (= τῷ). “Questo qualcosa.”

Per San Tommaso, il *τόδε τι*, che traduce *hoc aliquid* al seguito di Boezio, implica due aspetti legati: la sussistenza nell’essere ed una determinata essenza reale. La sostanza è qualcosa che ha una caratteristica che unifica: questa unità formale profonda (τῷ) di quello che sta davanti a me (τόδε). Con “determinato” intendiamo una determinazione fondante. Totalità concreta e determinazione insieme. La sostanza ha una determinazione formale. Con “cane,” posso dimostrare quello che è ed anche identificare la sua formalità. (Si noti che stiamo nella spiegazione iniziale; “essenza” sarà il principio.) Escludiamo da *τόδε τι* gli accidenti.

La sostanza prima non è né predicabile né inerente, e non si risolve nella pura potenzialità della materia, perché possiede una determinazione ontologica (τῷ) riscontrabile in qualcosa che può essere mostrato (τόδε). Per contro, la sostanza seconda corrispondente ha la stessa determinazione (τῷ), ma non è un questo qui (τόδε), proprio perché è un universale.

- 2) καὶ γὰρ **το χωριστον** καὶ το *τόδε τι* ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῆ οὐσία (Z, 3, 1029a25-30). **Separatum = separato**. Lo *χωριστον* è ciò che è stato tagliato: ha una forte esistenza ontologica. Escludiamo ciò che è solo potenziale. Finché la cosa rimane in potenza, non è da considerare *χωριστον*. Implica l’autonomia ontologica e l’attualità.

Questi *τόδε τι* e *χωριστον* sono caratteristiche descrittive ontologiche dei sussistenti.

## 12. Come Locke concepisce la sostanza?

Nell’*Essay on Human Understanding*, Locke esplora i limiti della nostra conoscenza umana in chiave empiristica. Considera che ciò che è più sicuro è l’estensione misurabile, un sensibile comune (percepito da diversi sensi) per Aristotele, e che per Locke è denominato *qualità primaria*. L’estensione è la chiave della nostra esperienza conoscitiva, mentre le qualità sensibili sono soltanto *affezioni nostre*. Non posso dire che il tuo corpo è bianco. Per Locke, i sensibili propri sono *mandati dalla cosa*, ma non posso dire che si trovano *nella cosa* (causa efficiente, non causa esemplare). Un pezzo di oro è qualcosa che ha una certa estensione. Ma anche ha un certo colore e una certa solidità, ecc. – ma queste proprietà hanno nell’oro la loro causa efficiente, non la loro causa esemplare.

La sostanza viene ridotta ad essere totalità che abitualmente causa in noi un certo fascio di impressioni. Quello che chiamo “oro” è quello che ha il potere di trasmettere le caratteristiche dell’oro. Cade il “τῷ,” l’unità della sostanza. L’unità viene messa in crisi; entra un fascio di impressioni in me. L’oro per Aristotele è l’oro, ha un “τῷ.” L’oro di Locke mi manda segnali di essere oro, ma manca nella cosa l’unità.

- La sostanza diventa più un principio causante in me delle caratteristiche, e NON un principio sussistente. È relativa a me. Smette di avere un carattere formale, un’essenza. La sostanza lockiana è soltanto un ricettacolo di qualità primarie e secondarie.
- L’oro è qualcosa che provoca in me delle impressioni soggettive. La quantità rimane oggettiva (corrisponde alla cosa; nozioni chiare e distinte), ma la qualità è soggettiva (sono le mie impressioni; nozioni che spontaneamente mi rappresento quando mi trovo in presenza di qualcosa). Locke riduce la sostanza a spazio e quantità.
- La sostanza in fondo diventa IRRAGGIUNGIBILE. Implica un nominalismo di fondo: non raggiunge più le cose, ma sono soltanto concetti creati da noi. Spariscono le nozioni di essenza e qualità inerenti. La sostanza diventa un supposto ma sconosciuto sostegno delle qualità effettivamente esistenti.
- Mostra una fortissima sfiducia nel realismo dell’intelletto umano.

## 13. Quale critica possiamo fare di Locke?

Locke rifiuta di trattare il fondamento ontologico della predicazione essenziale. Per lui, i predicati di questo tipo si limitano a darci un soggetto. Non rispondiamo alla domanda “che cosa è questo?” È una domanda che o non trova risposta o viene censurata. Un modo utilitaristico del pensiero. Questo porta ad una riduzione del pensiero teoretico al pensiero tecnico. Conosco soltanto le qualità e quello che nelle

qualità è manipolabile. Matematizzo il mondo per poter sfruttare il mondo. Una insoddisfazione: non rispondiamo che cosa è, ma come manipolare le cose.

Non c'è più un'essenza costitutiva. La sostanza viene ridotta a soggetto (da essenza a soggetto), e diventa quello che si dà nella nostra consuetudine, ma che manca di spessore ontologico.

#### 14. Come Kant concepisce la sostanza?

Kant introduce una forte rivoluzione nel pensiero: *la svolta trascendentale*. Per Kant, la filosofia deve dire che le cose non determinano il nostro pensiero: siamo noi che determiniamo il contenuto delle cose. In presenza di impulsi che vengono dal mondo, noi adoperiamo in forma universale la formattizzazione, a seconda dello spazio e del tempo: costituiscono un'intuizione sensibile, formalizzata dall'intendimento. "Sostanza" e "causa" non sono più proprietà ontologiche delle cose, ma piuttosto categorie.

Non è realismo. La sostanza è un concetto che applico a certe intuizioni quando non posso fare meno di pensare queste intuizioni come sussistenti. Il "gatto" penserò come "sussistente," e il "bianco del gatto" come "inerente." Con Kant, la fonte del nostro giudizio non è l'ente (come con S. Tommaso), bensì il soggetto umano universale che chiama *trascendentale* (= rende possibile universalmente la conoscenza da parte degli uomini). È trascendentale ciò che riguarda il nostro apparato di conoscere *prima* di conoscere. C'è in me un apparato predisposto a conoscere: *a priori*. Lo studio di ciò che precede l'intuizione sensibile viene chiamato *trascendentale*. L'intendimento è condizione di pensiero.

Così la sostanza è una categoria necessaria, ma la sua necessità viene dal pensiero stesso, e non dalle cose (diverso dal pensiero greco-medievale). La sostanza ha la sua radice nell'intendimento umano. Non ha nessun senso, dunque, una ricerca metafisica su sostanzialità. La studiamo piuttosto nell'epistemologia. La sostanza è una delle categorie trascendentali; si dà anteriore all'esperienza. *La sostanza perde ogni rilevanza ontologica, diventando una forma a priori dell'intendimento.*

Dobbiamo dire che in qualche senso Kant salva la sostanza perché restituisce alla sostanza un significato preciso e in qualche modo ricco: *permane in sé* (il quale è meglio di Locke). Allo stesso tempo, però, la distrugge: non è in nessun modo la caratteristica ontologica dell'albero. Sono io che applico la categoria. Rimane un qualcosa (*noumeno*) la cui essenza non posso conoscere. Viene meno il  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ; la sostanza kantiana non è separata.

#### 15. Quale critica possiamo fare di Kant?

Non è una spiegazione del *perché*. Va dalla *perché* al *come*. Non ci spiega il perché dell'identità sussistente delle cose. Questa domanda viene censurata. Dire che la sostanza è uno strumento *a priori* è dire due cose:

- 1) Che la sostanza non è una caratteristica ontologica. "Apriorità" del noumeno; non c'è niente che va al di là dell'esperienza.
- 2) Che l'uomo dispone di categorie universali. Non vale questa universalità, perché ci sono lingue che non si adattano a tale dottrina.
  - Il realismo non ha questo problema; c'è un problema quando fondiamo l'universalità *in noi*, e non *nelle cose*. Nel realismo, è la cosa che fonda l'universalità. Sparita la cosa, fondiamo l'universalità nel soggetto.

Ma non è possibile tenere l'universalità senza il fondamento ontologico. O si torna al fondamento ontologico, o si va ben oltre Kant, e si dice che queste categorie sono fondate su differenze linguistiche.

Poi, c'è il *noumeno*, del quale non conosciamo la natura. Le categorie di causa e di sostanza sono riservate al piano fenomenale. Questo noumeno, lo consideriamo come qualcosa che va al di là del fenomeno. È al di là della coscienza. Chiama in causa le categorie di causa e di sostanza.

Con questo attacco alla sostanza, Kant ci fa passare da una filosofia dell'essere ad una filosofia del conoscere.

## 16. Come possiamo riassumere il pensiero storico intorno alla sostanza?

- **Aristotele:** La sostanza è il punto focale dell'ente in quanto ente, nel senso forte. C'è sostanzialità nelle cose. Sul primato ontologico della sostanza si fonda l'esistenza di tutte le categorie.
- **Locke:** La sostanza è la totalità che abitualmente causa in me un certo fascio di impressioni. Riduce la sostanza a sostrato. C'è sostanzialità nelle cose *soltanto come soggetto* (avvicinandosi a Kant).
- **Kant:** La sostanza non è più una categoria ontologica, ma una categoria epistemologica: come l'intelletto classifica le cose dotate di permanenza. È una mia caratterizzazione, e la sua radice non si trova più nelle cose; neanche è un puro sostegno di predicati. È una forma *a priori* che viene applicata all'intuizione sensibile qualora questa le presenti uno schema di permanenza. Riduce la sostanza ad essere un universale "dereificato" (che non si trova nelle cose). Le cose fuori di noi sono *inconoscibili* e non c'è nessuna portata ontologica.

Nel realismo di Aristotele, possiamo conoscere *cosa sono le cose in sé*. C'è un fondamento ontologico. Locke riduce la sostanza all'estensione. Kant cancella l'esteso (diventa una categoria), e rimane allora un qualcosa (*noumeno*), la cui essenza non posso conoscere.

Nella filosofia moderna, da Cartesio a Kant, c'è una rottura del nesso del rapporto di esemplarità fra la conoscenza nostra e la cosa conosciuta.

## 17. Cosa ci spiega Z, 1?

### [L'essere nei significati delle categorie e l'assoluta priorità della categoria della sostanza]

Tutte le categorie accidentali sono modificazioni della sostanza. Ogni altra categoria implica riferimento alla sostanza. "Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza, la quale indica la sostanza" (1028a14). "Dunque, è evidente che è in virtù della categoria della sostanza che anche ciascuno di quei predicati [le altre categorie] è essere. Pertanto l'essere primo, ossia non un particolare essere, ma l'essere per eccellenza, è la sostanza" (1028a29-30).

Poi, c'è la triplice primarietà. La sostanza è prima per nozione, per conoscenza, e per tempo (le altre categorie sono cronologicamente posteriori alla sostanza). "Ora, il termine *primo* si intende in molteplici significati: tuttavia, la sostanza è prima in tutti i significati del termine: (a) per la nozione, (b) per la conoscenza e (c) per il tempo.

- (c) Infatti, nessuna delle altre categorie può essere separata, ma solamente la sostanza.
- (a) Inoltre, essa è prima per la nozione, perché nella nozione di ciascuna categoria è necessariamente inclusa la nozione della sostanza.
- (b) Infine, riteniamo di conoscere ciascuna cosa soprattutto quando conosciamo, per esempio, l'essenza dell'uomo o l'essenza del fuoco, piuttosto che quando conosciamo o la qualità o la quantità o il luogo; infatti noi conosciamo queste stesse categorie, quando conosciamo l'essenza della quantità oppure della qualità" (1028a31-1028b1).

Nella nozione di ciascuna categoria è inclusa la nozione di sostanza. "Quid sit" rimanda prima alla sostanza, e poi alle sue caratteristiche. Si noti che un approccio fenomenologico deve sbocciare dall'ontologia: se c'è una domanda sull'ente, deve esserci una domanda sulla sostanza. "E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: **che cos'è l'essere, equivale a questo: che cos'è la sostanza**" (1028b2-4).

## 18. Cosa ci dice Z, 2?

### [Le opinioni sul numero e la natura delle sostanze esistenti e il problema di fondo dell'esistenza di una sostanza soprasensibile]

"È opinione comune che la prerogativa di essere sostanza appartenga nel modo più evidente ai corpi" (1028b8). Ma le sostanze sono soltanto quelle corporee, oppure dobbiamo dire che ci siano sostanze eterne, come Platone? Sono sostanze anche i limiti dei corpi (superficie, linea, punti e unità)? C'è qualche

sostanza separata dalle sensibili? Sono queste le aporie che pone Aristotele prima di analizzare la sostanza in generale.

## 19. Cosa ci spiega Z, 3?

**[Inizio della trattazione della sostanza in generale ed esame della sostanza nel significato di sostrato]**

Si dà una presentazione critica di due posizioni intorno alla domanda “cos’è la sostanza?”

“La sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l’essenza, l’universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato” (1028b33-35). “Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun’altra” (1028b36-37).

“Se togliamo lunghezza, larghezza e profondità, vediamo che non rimane nulla, se non quel qualcosa che viene determinato da esse. Di conseguenza, per chi considera il problema da questo punto di vista, necessariamente la materia appare come la sola sostanza. Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcun’altra delle determinazioni dell’essere” (1029a17-21). **Ma è impossibile che la sostanza sia la materia**, perché “i caratteri della sostanza sono soprattutto l’essere separabile e l’essere un alcunché di determinato [τόδε τι e χωριστον]: perciò la forma e il composto di materia e di forma sembrerebbero essere sostanza a maggiore ragione che non la materia” (1029a27-30).

La sostanza non consiste né nel sostrato, né nell’idea platonica. Non consiste nel sostrato perché i criteri di sostanzialità sono due: τόδε τι e χωριστον. L’applicazione di questi due criteri ci permette di eliminare “sostrato,” il quale non è separato. Preso per antonomasia, il sostrato è la materia – non è un “τι,” non è determinato. Viene eliminata la candidatura del sostrato come possibile risposta a “cos’è la sostanza?”

L’altro candidato che incontra Aristotele è l’idea platonica, dotata di determinazione, ma considerata universale. Causa per partecipazione le sue imitazioni. L’idea è qualcosa di separato ed universale (manca il τόδε). L’idea platonica non mi spiega perché la rosa è rosa in sé.

Il terzo candidato, il το τί ην εἶναι, sarà quello che riesce a piacere Aristotele; lo vedremo in Z, 4.

## 20. Cosa cerca di spiegare Aristotele nella *Metafisica Z*, 4?

**[La sostanza nel significato di essenza e considerazioni sull’essenza]**

Aristotele cerca di cogliere cos’è la quiddità o l’essenza delle cose (Z, 4-6). In Z, 4, comincia ad analizzare la sostanza a partire dai modi di attribuzione. In questo capitolo ci sono due grandi passi.

- 1) Quando ci domandiamo che cosa è l’essere per una cosa, rispondiamo con un attributo *per se*, mai *per accidens*.
- 2) Aristotele mostra che *l’essere detto per se* da solo non basta. Dobbiamo dire “*per se, primo modo*.”

**Le idee basilari del testo:**

- L’essenza si predica *per se*; non si predica *per accidens*. Si esclude l’accidente.
- L’essenza non si predica per se 2°, perché l’essenza non è degli attributi. L’essenza del soggetto non è l’essenza dell’attributo.
- Primariamente e assolutamente la definizione e l’essenza appartengono alle sostanze.
- Tuttavia c’è pure definizione ed essenza delle altre categorie, ma non in senso primario.
- La definizione non è identica alla semplice “dare un nome.” C’è definizione solo quando ci sia una nozione che esprima qualcosa che è primo; e primo è solo ciò che non implica la predicazione di un qualcosa a un qualcos’altro. La definizione, dunque, deve essere la specie.
- La proprietà è un attributo tale che nella sua definizione entra il suo soggetto di attribuzione. A rovescio, l’attributo per se 1° non contiene il suo soggetto, ma *esplicita* il suo soggetto. Un attributo è indicativo dell’essenza quando nella sua definizione non pone il suo soggetto.

### **Le frasi importanti:**

“ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ’ αὐτό. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶ εἶναι: οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός. ὃ ἄρα κατὰ σαυτὸν.” *L’essenza di ciascuna cosa è ciò che si dice per se (di questa cosa). La tua essenza, infatti, non è l’essenza del musico, perché non per te stesso sei musico. La tua essenza, dunque, è solo ciò che tu sei per te stesso* (1029b13-16). Ma neppure ciò che una cosa è di per se stessa è essenza: non, per esempio, ciò che è per sé nel modo in cui una superficie è di per sé bianca: infatti l’essenza della superficie non è l’essenza del bianco (1029b17). **[Enunciato per se primo modo ≠ enunciato per se secondo modo]**

**Solamente ciò che è un alcunché di determinato è essenza;** invece quando qualcosa viene predicato di qualcos’altro, allora non si ha un alcunché di determinato, dal momento che la caratteristica di essere alcunché di determinato appartiene solamente alle sostanze (1030a3-5).

Il “che cos’è” significa, in un senso, la sostanza e alcunché di determinato, in altro senso significa ciascuna delle altre categorie: quantità, qualità e tutte le restanti. E così come l’“è” si predica di tutte le categorie, ma non nello stesso modo, bensì della sostanza in modo primario e delle altre categorie in modo derivato, nello stesso modo anche il “che cos’è” si dice in senso assoluto della sostanza, e in certo qual modo anche delle altre categorie (1030a19-23). **L’essenza dovrà appartenere, primariamente e assolutamente, alla sostanza e, secondariamente, anche alle altre categorie,** così come il “che cos’è”: non, però, come essenza in senso assoluto, ma come essenza della qualità o della quantità (1030a29-31).

Quindi, dal momento che le cose che si predicano per accidente non concernono l’essenza, né quelle che, pur predicandosi per sé, non hanno i soggetti che si pongano nella loro definizione, non resta se non che **concernono l’essenza le cose nelle cui definizioni non si pongono i soggetti** (*In VII Metaph.*, 1313).

### **Il riassunto:**

Aristotele sta cercando il principio di sostanzialità. Dal soggetto (la sostanza come dato: τὸδε τι e χωριστον) andiamo al quesito: “Che cosa è il principio di sostanzialità?” A questa domanda, risponde in Z, 4 ponendo una tesi: τὸ τί ἦν εἶναι, frase che abbiamo tradotto come *misura costitutiva di essere*.

L’investigazione aristotelica sulla sostanza è realista: pone di fronte a sé un esistente. Non è la metafisica del possibile o della “nozione.” Di fronte all’ente, il metafisico oggettiva le caratteristiche costitutive del suo essere. Cerco di cogliere la determinazione costitutiva e strutturante di questo ente che permane, e che fa sì che l’essere reale sussistente sia l’essere di un cavallo, e non quello di un asino.

Le cose che sono, sono. Ma “sono” diversamente. Vuol dire che il loro modo di essere differisce specificamente, e quindi, questo “τί ἦν” non è altro che la determinazione del contenuto dell’essere per ogni singolo ente.

## **21. Cosa vuol dire το τί ἦν εἶναι (quod quid erat esse)?**

Questa è la riposta di Aristotele alla domanda “che cos’è il principio di sostanzialità?” Ci sono vari modi di tradurre la frase.

- 1) Ciò che era l’essere (l’essere di ciò che era); ciò che permane (il tempo è all’imperfetto: ἦν).
- 2) L’essere per quel che permane.
- 3) L’essere che per qualcosa è costitutiva.
- 4) **La misura costitutiva di essere.**

Si noti che “το εἶναι” viene messo nel nominativo, mentre “τί ἦν” si trova nel dativo. Possiamo vedere un rapporto di dono-donatario. “το εἶναι” si riferisce all’essere; “τί” alla determinazione; e “ἦν” vuol dire *strutturante per tutta la vita dell’ente*.

Con το τί ἦν εἶναι, Aristotele ci ha chiarito che c’è misura costitutiva di essere quando abbiamo una nozione che si attribuisce *per se* (non *per accidens*), *per se* primo modo (non come proprietà), *per se* primo completo (specie, non il genere). Dunque, che cos’è il principio di sostanzialità? *La misura costitutiva di essere*. E con ciò, il metafisico oggettiva le caratteristiche costitutive dell’essere di un ente.



## 22. Quale rapporto c'è fra *το τίην είναι* e le due caratteristiche di sostanza?

Abbiamo nel "τί" un alcunché di determinato, un "τόδε τι." È anche "χωριστον" perché non include altro. In quanto è un attributo per se 1°, *non include che se stesso*. Questo fonda la separazione della sostanza. Il *το τίην είναι* si legge NELLE COSE!

Sottolineamo l'originalità di questa sostanza aristotelica. È l'essenza della cosa *nella cosa*. Si oppone all'εἶδος platonico separato, staccato dagli enti. Si oppone anche ad ogni possibile riduzione dell'ente al possibile. E ciò non toglie la necessità dell'universalità. Quello che cogliamo è un "τί" costitutivo. Nulla impedisce che diversi enti *abbiano lo stesso τί*.

## 23. Cosa spiega Aristotele in Z, 17?

Abbiamo visto come Aristotele analizza la sostanza a partire dai modi di attribuzione. In Z, 17, lo Stagirita fa un'operazione epistemologica specifica. Si serve di un parallelo fra le domande scientifiche (*an sit*). Assicurato dell'*an sit*, vuole risalire al principio costitutivo (si fa la domanda *quid sit*). È un passaggio di *resolutio*.

La domanda logica è strutturata a seconda *de secundo adiacente*: quando mi chiedo se qualcosa esiste, non c'è un predicato ("Socrate è"). *De tertio adiacente* = quando c'è un predicato ("Socrate è uomo"). Ma la domanda scientifica è *quia est*. Si risale al *propter quid*, il *perché* di questo fatto.

- *An sit*: c'è qualche eclissi?
- *Quid sit*: Cos'è l'eclissi?

Ma si può impostare la domanda diversamente. "Perché il disco solare viene ricoperto dal disco lunare?" È possibile trasformare una domanda *de secundo adiacente* a quella *de tertio adiacente*. Viene chiarita la domanda = il *quid sit* viene incluso nel *quia sit*. In Z, 17, Aristotele propone di fare quest'operazione per la sostanza. Ci si può legittimamente chiedere, "Perché questo composto di carne e ossa è uomo?" **Perché attribuisco la natura di uomo a questo composto? La risposta, secondo Aristotele, è perché questo composto di carne e ossa ha l'essenza di uomo.**

Aristotele dice nel Z, 17, che quando ricerchiamo il perché delle cose, ricerchiamo la loro causa. "E poiché la cosa deve previamente essere data ed esistere, è evidente che si ricerca perché la materia sia una determinata cosa" (1041b5). Perché questa data cosa è uomo? Oppure, perché questo corpo ha queste caratteristiche? **"Pertanto, nella ricerca del perché si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza"** (1041b9).

Le due obiezioni e le loro risposte. (1041b15-31). "Dunque, la sillaba è un qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e alle consonanti, ma è un qualcosa di diverso da esse. E così la carne non è solamente fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche un qualcosa di diverso da questi. Ora, se anche questo qualcosa dovesse essere, esso pure, (a) un elemento o (b) un composto di elementi, si avrebbe quanto segue:

- (a) Se fosse un elemento, varrebbe lo stesso discorso di prima (la carne sarebbe costituita da questo elemento con fuoco e terra e da qualcosa di diverso, cosicché si andrebbe all'infinito);
- (b) Se fosse, invece, un composto di elementi, sarebbe, evidentemente, composto non di uno solo ma di più elementi (altrimenti saremmo ancora nel primo caso), cosicché si dovrebbe ripetere anche a questo proposito il discorso fatto a proposito della carne e della sillaba.

**Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la causa per cui questa data cosa è carne, quest'altra cosa è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere.** E poiché alcune cose non sono sostanze, mentre tutte quelle che sono sostanze sono costituite secondo natura e per natura, sembrerebbe che la sostanza sia la stessa natura, la quale **non è elemento materiale ma principio**; elemento è, invece, ciò in cui la cosa si divide e che è presente in essa come materia, come ad esempio nella sillaba BA le lettere B e A."

## 24. Ecco la tabella di ciò che dice Aristotele intorno alla sostanza nel libro Z.

<b>Z, 1</b>	L'assoluta priorità della categoria della sostanza; ogni altra categoria implica riferimento alla sostanza. La triplice primarietà della sostanza per nozione, per conoscenza e per tempo. Frase "E in verità" (1028b2-4).
<b>Z, 2</b>	Opinioni sul numero e la natura delle sostanze esistenti.
<b>Z, 3</b>	La sostanza non consiste né nel sostrato né nell'idea platonica.
<b>Z, 4</b>	La sostanza nel significato di essenza, la quale si predica <i>per se</i> (non <i>per accidens</i> ), <i>primo modo</i> (non è un attributo), <i>completo</i> (la specie, non il genere). <i>το τί ην εἶναι</i> è il principio di sostanzialità (= essenza).
<b>Z, 17</b>	Quando si ricerca il <i>perché</i> delle cose, si ricerca la causa. Qual è la causa di questa data cosa? La sostanza.

## 25. Cosa cerchiamo nella ricerca del *perché*?

"Quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa appartiene a qualcos'altro," come dice Aristotele all'inizio del Z, 17. "È evidente, dunque, che si ricerca la causa."

Si ricerca perché il materiato (quale cosa *materiale*) sia una determinata cosa. Per esempio, "Questo materiale è una casa; perché?" "Perché questo corpo ha queste caratteristiche?" Nella ricerca del *perché*, si ricerca la causa del materiale: l'essenza per cui la materia è una determinata cosa, e questo è appunto la sostanza. C'è un dato materiale dotato delle proprietà sostanziali: *τόδε τι* e *χωριστον*. Di fronte a questo dato, mi chiedo "Perché questo dato è questa determinata cosa?" Da dove viene il "τι" di questo "τόδε τι χωριστον"? **Viene dall'essenza di questo materiato esistente.**

## 26. Come si confronta la posizione di Aristotele con quelle di Democrito, Platone, Occam e Kant?

La posizione di Aristotele è che il "τι" del "τόδε τι χωριστον" viene dall'essenza di questo materiato esistente.

- CONTRO PLATONE, questa posizione esclude che l'essenza sia un universale separato. Ed è anche CONTRO KANT, che ha detto che siamo noi nella nostra conoscenza che progettiamo quest'universale su questo dato materiale. Ambedue pensano che la sostanza si progetta dal di fuori. Aristotele si oppone all'idealismo.
- CONTRO OCCAM. Quando Aristotele pensa all'essenza esistenziale come risposta a "perché è questo?", si oppone ad ogni forma di nominalismo che riduca l'essenza ad un cumulo di parti.
- CONTRO DEMOCRITO. Perché questo materiato è rosa? Si risponde per la quiddità di rosa. Si va al di là delle componenti biologiche, e così Aristotele si oppone all'atomismo di Democrito.

## 27. Spieghiamo la nozione di sostanza secondo Aristotele. Qual è la sua originalità?

"Sostanza" nel senso più proprio, in primo luogo e nella più grande misura, è quella che non si dice di un qualche soggetto, né è in un qualche soggetto, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo (*Categorie*, 5, 2b30). 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, in senso forte (*sostanza prima*), viene anche chiamata *suppositum*, oppure *subiectum* (*Communanza*, 276).

**La sostanza è il principio intelligibile tramite il quale un ente è ciò che è ed è in se stesso**, e non in altro. In virtù della sostanza un individuo – un uomo, una mosca, una nube, un orologio – esprime *che cos'è* e che *sussiste* per se stesso, perché ha in sé l'atto di essere. Non così gli accidenti che modificano soltanto l'individuo, e che per sussistere hanno bisogno del supporto di un soggetto, la sostanza. Una sostanza prima è un'essenza individualizzata (*SDV*, 78-79). È la sostanza, quindi, quella che conferisce autonomia, indipendenza all'individuo, ciò che fa sì che questo libro sia in sé, separato dalle altre cose (*SDV*, 81).

**Una tesi capitale della metafisica aristotelica è il primato della sostanza:** infatti, la sostanza è la questione centrale e principale della metafisica; quella che "principalmente, fondamentalmente e unicamente dobbiamo esaminare" (Z, 1, 1028b6-7). La capitale importanza della questione della sostanza è dovuta alla sua quadruplice priorità:

[1] *Logica*, perché deve essere posta nella definizione di tutte le altre categorie;

- [2] *Gnoseologica*, perché la conoscenza completa di qualsiasi altra categoria esige la conoscenza della sostanza;
- [3] *Storica*, perché la sostanza è stata da sempre al centro della ricerca e della discussione filosofica;
- [4] *Ontologica*, perché le altre modalità dell'essere presuppongono l'essere della sostanza. Di questi quattro titoli, il più importante è indubbiamente questo: il primato ontologico della sostanza. Su questo titolo si fondano tutti gli altri (*Communanza*, 279-80).

**La sostanza possiede l'essere in proprio** e, quindi, in linea di principio può fare a meno delle altre categorie: può esistere separata [χωριστά]. Invece le altre categorie non godono di nessuna autonomia ontologica; sono accidenti della sostanza. Dal primato ontologico della sostanza (Z 1, 1028b14-32), Aristotele deriva le sue proprietà:

- [1] **La sostanza è soggetto** [ὑποκείμενον] 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 e separatamente dal resto [χωριστά];
- [3] **È sempre qualcosa di ben determinato**, di ben definito [τόδε τι] e, quindi, non universale e astratto: la sostanza individuale non solo è ουσία πρώτη (sostanza prima), ma è detta anche sostanza in senso proprio, primario e sommo;
- [4] **È qualcosa intrinsecamente unitario** [έν] e non un mero aggregato di parti;
- [5] **È atto** [ενέργεια] o in atto;
- [6] **È una determinazione ben definita** [ὄρος] **dell'essere**: quindi, essenza; non qualcosa di vago, generico, confuso;
- [7] **È principio** [αρχή] **e causa** [αἰτία] prima dell'essere proprio di ciascuna causa determinata (*Communanza*, 280).

L'originalità della posizione aristotelica sulla sostanza l'abbiamo già accennato nella domanda 15. Ma comunque possiamo aggiungere che, secondo lo Stagirita, *la sostanza è causa prima dell'essere tale di un composto*. Facciamo un esempio.

La sillaba "ba" non è solo il cumulo della consonante "b" e la vocale "a." *La totalità è irriducibile alle parti*. La carne non è semplicemente fuoco e terra. L'acqua non è la somma semplice di idrogeno e ossigeno. *La sostanza non è la somma delle parti*. **Aristotele, dunque, fonda l'unità nel fenomeno**. L'unità non è un terzo elemento aggiunto. L'unità dell'essenza non è un qualcosa che si aggiunge alle parti (altrimenti si andrebbe all'infinito). L'essenza è la causa per cui questa data cosa è carne, questa data cosa è sillaba, ecc.

Questa causa non è un paradigma separato (≠ Platone; *paradigma* è il termine usato da Platone per designare le realtà ideali concepite come eterni modelli delle transeunti realtà sensibili, cioè, la sua teoria delle idee), né un terzo elemento aggiunto alla cosa (≠ nominalismo). Neanche è una categoria delle menti (≠ Kant). Dobbiamo capire che la posizione aristotelica non è della maggioranza. **La posizione aristotelica è realista: possiamo conoscere le cose come sono**, perché *la sostanza è l'essenza sostanziale in atto*.

### **3. PRIMA RESOLUTIO REALE DELL'ENTE IN QUANTO ENTE: L'ATTO**

#### **28. Spieghiamo brevemente il piano della metafisica.**

Nel corso prima abbiamo considerato la nozione iniziale dell'ente, il quale mi si dà per mezzo di un contenuto dotato di presenzialità. Poi, per non rimanere in una fenomenologia descrittiva, siamo passati alla nozione metodologica dell'ente che intende la quadripartizione del medesimo. Rimane da fare l'intensificazione dell'ente: ciò infatti è il nostro compito nel secondo semestre. Eliminiamo l'ente per accidente (primo membro della quadripartizione), giacché l'accidente presente nella cosa implica l'esistenza della sostanza. Eliminiamo le nozioni di ente come vero e non-ente come falso (terzo membro della quadripartizione), perché l'adeguazione della verità alla mia mente è fondata sull'essere in atto; l'atto ne è la fondazione. Riduciamo poi l'ente *per se* secondo le otto categorie alla **sostanza (το τί ην**

**εἶναι**), e riduciamo anche la potenza all'atto. Così otteniamo la fondazione dell'ente in quanto ente *nella sua fase aristotelica*.

Andiamo, però, oltre lo Stagirita, per arrivare alla nozione intensiva di ente, la quale fa apparire la coppia *essentia-esse*. L'atto è il principio correlativo al principio della sostanza. Dobbiamo superare la coppia *quiddità-atto* di Aristotele sulla scia di S. Tommaso. Si noti che stiamo nella ricerca dei *principi* dello ens, e finora abbiamo portato a compimento la *resolutio secundum rationem* (i principi costitutivi *nella cosa*). Dopo di ciò, arriveremo alle *passiones* (le proprietà) dell'ente.

## 29. Cosa è la *resolutio formale* e quella *reale*? Come si applicano alla quadripartizione dell'ente?

Con *resolutio formale*, intendiamo una fondazione dell'ente nel suo contenuto oggettivabile primario. Di fronte alla rosa, il filosofo vuole fondare la molteplicità di rosa. Con *resolutio reale*, intendiamo una fondazione dell'ente nel suo principio emergente. È il processo di fondazione stessa della cosa nel suo atto fondante.

	<b>Resolutio formale</b>	<b>Resolutio reale</b>	
<b>Contenuti dell'ente</b>	2) Secondo gli schemi dell'attribuzione: categorie	4) Atto/potenza	<i>in sé</i>
	1) Per se/per accidens	3) Ente come vero	<b>Presenza dell'ente</b> <i>in noi</i>

Nei significati superiori (2 e 4) partiamo da un livello ontologico. Nei significati inferiori (1 e 3) partiamo da un livello epistemologico-logico, implicata l'intenzionalità. A sinistra, abbiamo da fare con i contenuti dell'ente: le sue determinazioni. A destra, abbiamo da fare con la presenza dell'ente: in sé (ontologico) e in noi; questo trascende la concettualizzazione. In metafisica, c'è un superamento del livello intenzionale, ed anche c'è la polarità contenuto-presenza.

## 30. Parlando sull'atto, cosa vuol dire "emergenza"?

"Emergenza" connota un superamento rispetto a un principio ricettivo. L'atto, lo chiamiamo spesso un "principio emergente," perché l'atto trascende il contenuto. Di per sé, un atto non è limitato a una sola modalità. Una macchina, ad esempio, non emerge. Ha delle capacità operative, ma, dopo tutto, può fare solo ciò per cui è formato – è totalmente immersa nella sua definizione operativa. *Per contro, laddove c'è attualità viva, c'è una certa capacità di superare ciò che è meramente determinato.* Per esempio, la capacità di adattamento degli animali domestici. E molto di più con gli uomini; si pensi alla nostra capacità inventiva. *Dove c'è attualità viva, c'è una certa non totale emergenza su tutto ciò che limita una determinazione.*

## 31. Come cogliamo l'atto?

Studiando l'atto, avremo da fare con un principio che per un lato è più profondo del contenuto, ma per altro è molto più difficile di oggettivare. L'atto lo dovrò cogliere tramite un'analogia. Renderci conto dell'atto è più difficile. Ciò che sta al lato della sostanza e delle categorie rende bene conto del contenuto ben delimitato. Ciò che invece è atto, è da un lato principio di realtà; ma dall'altro lato, non può essere oggettivato.

## 32. Che cosa ci spiega il testo di *Metafisica* Θ6? "L'atto è l'esistere della cosa."

Il libro Θ della *Metafisica* è concentrato sull'atto e la potenza, il che viene definito το ὑπάρχειν το πραγμα, cioè, "l'esistere della cosa." L'atto *non* si può definire; verrà capito intuitivamente, al livello dell'intelletto. Colgo l'atto in modo sinottico tramite l'analogia di proporzionalità propria, perché con Aristotele non possiamo arrivare ad un atto primo: rimaniamo nella pluralità di atti. Aristotele ci dice (1048a35-39), "Ciò che vogliamo dire diventa chiaro per induzione nei casi particolari: infatti, non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'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. Al primo membro di queste differenti relazioni si attribuisca la qualifica di atto e al secondo quella di potenza” (1048b1-5).

*L’atto si coglie in un doppio modo.* Nel primo, **in riferimento alla potenza.** Sotto questo aspetto l’atto implica un certo riferimento. Nel secondo, l’atto si coglie **tramite tipi d’attualità.** Aristotele in  $\Theta 6$  ci fornisce di un ordine:

- i. ὑπάρχειν (esistere / ciò che può esistere)
- ii. Pensiero in atto / capacità di pensare
- iii. Costruzione / capacità costruttiva
- iv. Coscienza / stato subconscio
- v. Vista / capacità di vedere
- vi. Ricavato dalla materia / materia

Vediamo dunque la molteplicità di esempi che si riferiscono alle cose esterne. Aristotele ci dà tre atti specificamente diversi che sono nel soggetto umano (mondo intenzionale), e due atti esterni al soggetto umano (mondo fisico). Notiamo la gerarchia.

- i. Attività esistenziale dell’ ὑπάρχειν. *Atto fondante per eccellenza.*
- ii. Attività speculativa dell’intelletto (pensiero). *Mondo intenzionale.*
- iii. Attività elementare del senso (coscienza, vista). *Mondo intenzionale.*
- iv. Attività transitiva (passa dal soggetto che costruisce a ciò che viene costruito: costruzione, ricavato dalla materia). *Mondo fisico.*

### 33. Perché è la nozione di *atto* due volte delicata?

Hai toccato il nodo della questione! [*Suona la batteria in fondo, con qualche tromba*]. È una nozione delicata giacché 1) ha bisogno del suo opposto per essere colto (cioè, la potenza), e 2) non ne posso fare un concetto univoco diverso dai suoi inferiori (poiché è una nozione analogica). L’atto non è pienamente separabile dai suoi momenti: l’atto in sé si dà a me attraverso i suoi modi. Non è una nozione univoca. Arriviamo a cogliere principi che rendono conto di tutto, *ma non oggettivano tutto.*

### 34. Spieghiamo i termini *ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*.

Ci sono due parole per “atto” nella metafisica. Aristotele usa il termine *ἐνέργεια* (*Metafisica*), che vuol dire “l’operatività immanente o interna” (da *εν* e *ἔργον*), ma anche si serve di *ἐντελέχεια* (*De anima*), che vuol dire “l’essere nello scopo” o “l’essere capace di stare nel proprio fine” (da *εν* *τέλος* *ἔχειν*). *ἐνέργεια* sta a significare l’energia, mentre *ἐντελέχεια* indica la finalità.

Boezio ha tradotto e combinato queste parole in *ACTUS*: l’operatività o energia radicale immanente a qualcosa. Dunque, l’atto è una certa energia originaria immanente.

- Operatività: se l’attività è di tipo intenzionale (vedere, speculare).
- Energia: un atto costitutivo.
- Radicale: il principio che sta alla radice dell’operatività o dell’essere della cosa.
- Immanente: sta nella cosa, è un’immanenza originaria nella cosa.

### 35. Qual è la tavola delle grandi modalità dell'atto?

<b>ATTO ARISTOTELICO</b>	<b>PERFETTO</b> (nel suo ordine). Di per sé non conoscono l'imperfezione. <i>Atti immanenti.</i>	<b>Costitutivo</b> (della <i>ousía</i> reale). Atti costitutivi perché la sostanza costituisce il nucleo fondamentale dell'ente. Senza la sostanza, non si danno accidenti.	<i>ESISTERE</i> . (ὑπάρχειν). Attualità nella presenza: la rosa c'è.  <i>FORMALE SOSTANZIALE</i> . Attualità del suo contenuto: la rosa è rosa.
		<b>Consecutivo</b> (all' <i>ousía</i> ). Atti consecutivi perfetti perché di per sé non contengono imperfezioni. Sono operazioni spirituali.	<i>FORMALI ACCIDENTALI</i> . Rispetto ad una determinata sostanza in atto → le proprietà accidentali che accompagnano sempre (accidenti predicamentali). Le 18 facoltà, come la volontà.
			<i>OPERATIVI</i> . Intellezione (centripedo) e amore (centrifugo).
	<b>IMPERFETTO</b> . Atti che rimangono di per sé legati alla potenzialità. Sono altri della potenza ma la implicano. <i>Atti transitivi.</i>	<b>Operazione vitale corporea</b> (transitiva-immanente). Atti che essendo legati alla corporeità implicano una imperfezione dovuta al corpo – sono limitati nel tempo. È un'operazione che promana dal soggetto in cui sta.	<i>SENSITIVA</i> . <i>VEGETATIVA</i> .
			<i>GENERAZIONE/CORRUZIONE</i> .
		<b>Movimento fisico</b> . <i>Actus entis in potentia in quantum est in potentia</i> (definizione aristotelica).	<i>QUALITATIVO</i> . <i>QUANTITATIVO</i> . <i>LOCALE</i> .

Abbiamo atti immanenti, atti transitivo-immanenti, e atti meramente transitivi. Gli atti perfetti sono atti immanenti. Quelli imperfetti sono atti transitivi. L'operazione vitale è transitiva-immanente, perché procede dal soggetto e ad esso è finalizzata. Processi essenzialmente transitivi (e.g. digestione), e parzialmente immanenti.

### 36. Facciamo un'applicazione di questa tavola all'antropologia.

L'atto esistenziale dell'uomo è ciò che fonda il giudizio "Paolo è." L'atto esistenziale Tommaso lo chiama *esse in natura rerum*. La sua anima specificamente umana è l'atto formale sostanziale. Quest'anima è vegetativa, sensitiva e intellettuale. Abbiamo così l'uomo, la sostanza umana.

Ora, la sostanza si espande negli accidenti propri. Il primo livello dell'espansione della sostanza sono le facoltà (I, q. 78, a. 1; *De anima*, q. 13), le quali ammettono tre serie. Poi, abbiamo le 11 o 12 potenze della vita sensitiva (5 sensi esterni; 4 sensi interni – senso comune, immaginativa, cogitativa, memoria, I, q. 78, a. 4; poi l'appetito sensitivo, concupiscibile e irascibile; e una dodicesima potenza, quella locomotiva).

Alla fine le tre potenze meramente spirituali: *intellectus agens*, *intellectus possibilis*, e la volontà. La volontà unisce tutto il nostro agire libero. Queste 18 potenze che si riscontrano nell'uomo sono proprietà che nascono nell'uomo dalla sua forma.

Si noti che ci sono due classi di facoltà: le facoltà organiche, le quali provengono dall'anima ma hanno per soggetto il corpo, e le facoltà spirituali, le quali provengono dall'anima ed hanno per soggetto l'anima stessa.

### 37. Quali sono i primi principi dell'intelletto?

Dall'emergenza dell'esse dell'ente, nasce il PRINCIPIO DI NON-CONTRADDIZIONE (I-II, q. 94, a. 2). Poi, abbiamo studiato la sostanza, il cui principio è il το τί ην εἶναι. Questo fonda il PRINCIPIO D'IDENTITÀ: ciò che è, è *ciò che è*, reduplicando sulla determinazione. L'ente è identico alle proprietà della determinazione del suo essere. Il principio d'identità è *secondo* al principio di non-contraddizione. Notiamo che il principio di non-contraddizione ha a che fare con l'esse, mentre il principio d'identità ha a che fare con la quiddità.

In terzo luogo, abbiamo il PRINCIPIO DI ANTERIORITÀ DELL'ATTO. L'atto è anteriore alla potenza gnoseologicamente ed ontologicamente. Questo principio è assai importante per la teologia filosofica: il principio di causalità lo fondiamo su questo principio di anteriorità dell'atto sulla potenza.

Sono i tre grandi principi sui quali si regge tutta la nostra vita intellettuale.

1) ENS →	<b>Principio di non-contraddizione</b> (esse). Esercitato in ogni atto giudicativo; il primo in tutta l'attività giudicativa. "S è P" (Escludo che sia diversamente).
2) SUBSTANTIA →	<b>Principio d'identità</b> (quiddità). La quiddità è il fondamento dell'identità. "S è bianco" (Escludo altre quiddità).
3) ACTUS →	<b>Principio di anteriorità dell'atto.</b> Fonda il <u>principio di causalità</u> . "Il gatto è giallo" (Affermo l'essere in atto del giallo presente nel gatto. Nessuna cosa può essere simultaneamente in atto e in potenza).

### 38. Qual è l'importanza del testo *Metafisica* Θ8? La priorità dell'atto rispetto alla potenza.

πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ: χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ᾧς, ἔσ τι δὲ ᾧς οὐ (1049b10-12). *Ora, in ogni potenza intesa a questo modo l'atto è anteriore (1) secondo la nozione e (2) secondo la sostanza; (3) invece, secondo il tempo, l'atto (a) in un senso è anteriore e (b) in un altro senso non è anteriore.*

Aristotele annuncia una triplice priorità dell'atto rispetto alla potenza:

- Secondo la nozione (λόγῳ)
- Secondo la sostanza (τῇ οὐσίᾳ)
- Secondo il tempo (χρόνῳ)

IMPORTANZA DI QUESTO PRINCIPIO. Se venisse meno il principio di causalità, implicato nelle due prime vie di S. Tommaso, non sarebbe possibile provare l'esistenza di Dio in chiave realistica. Non è possibile un auto-attuarsi della potenza. Se qualcosa passa dalla potenza all'atto, bisogna che l'atto sia anteriore. *La potenza non può conferire l'attualità a se stesso.* Nell'evoluzione, c'è l'idea di uno sviluppo ascendente. Quello che andrebbe contro la ragione sarebbe la tesi secondo cui si passerebbe dalla zuppa primitiva allo scimpanzé senza che ci sia qualcuno che guidi il processo. Non ci può essere uno scimpanzé che abbia generato Adamo da solo. *Questo andrebbe contro il principio di anteriorità dell'atto sulla potenza.*

SECONDO LA NOZIONE. *"In potenza è ciò che ha capacità di passare all'atto: chiamo costruttore colui che ha la capacità di costruire, veggente colui che ha la capacità di vedere, e visibile ciò che può essere veduto. Lo stesso discorso vale anche per tutto il resto. Sicché la nozione di atto, di necessità, precede il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza."* (1049b12-17). Nella definizione di una potenza io includo l'atto. La potenza si definisce per riferimento all'atto – analogia di riferimento della potenza rispetto all'atto.

- 1) La potenza e l'atto non sono dei correlativi. Sono nozioni asimmetriche. L'atto nella sua nozione *non* rimanda alla potenza, ma la potenza si rimanda all'atto. Non sono né correlativi né simmetrici; l'atto precede noeticamente la potenza.
- 2) Se capisco la potenza in riferimento all'atto, ma se l'atto non si può definire ma solo descrivere, allora la mia vita filosofica è rimandata a qualcosa di misterioso. L'atto, non lo posso completamente oggettivare. Ne risulta che nella linea dell'atto, il dinamismo intellettuale viene fondato su qualcosa di misterioso. *Nella filosofia moderna, c'è una cancellazione della dimensione dell'atto e una insistenza sull'essenza, perché questa la posso visualizzare; mentre l'atto non è oggettivabile. C'è una tendenza verso la visualizzazione delle cose; l'atto qui non gioca un ruolo.*
- 3) La metafisica sospende tutta la realtà ai suoi principi risolutivi, ma questi principi sono per noi troppo oscuri. La metafisica mira a capire i principi fondanti della realtà.

**In sintesi.** Per pensare della potenza, ho bisogno dell'atto. Per pensare dell'atto, non ho bisogno della potenza.

## SECONDO LA SOSTANZA.

### *L'universo aristotelico*

Per Aristotele, l'universo si scandisce in tre grandi sfere. Sotto la luna, abbiamo sostanze materiali corruttibili. C'è un processo eterno di generazione e corruzione. Poi, sopra la luna fino a Saturno (per loro e tutto il Medioevo), la materia di questi pianeti era incorruttibile. Sono pianeti eterni con un movimento eterno. Perciò, Aristotele teorizza la nozione di una sostanza materiale incorruttibile. *Questa è la visione del cosmo fino a Copernico.* Sopra questo mondo materiale, Aristotele collocava 55 motori separati, il cui supremo è l'Atto Puro. Sono sostanze immateriali; hanno forme sussistenti. La struttura dell'universo aristotelico fu modificata nei suoi aspetti accidentali dai medievali. Il cambiamento di paradigma scientifico ha prodotto lo staccamento della filosofia dalla scienza.

- Si insiste sulla totale separazione/distinzione della metafisica dalla filosofia della natura.
- Si fa la distinzione fra "filosofia" della natura e "scienza" della natura; *prima erano la stessa cosa.*

*Prima considerazione di Aristotele. Considerando l'atto e la potenza, vediamo che l'uno possiede la forma attuata (= l'atto); l'altro, invece, no (= la potenza).* Quest'antiorità è ontologica, e dunque più importante degli altri due tipi d'antiorità (cioè, secondo la nozione e secondo il tempo). Il maschio e la femmina possiedono l'umanità attuata. Possiedono la forma sostanziale in atto. *L'uomo in atto è anteriore all'uomo in potenza.* L'adulto in grado di attuare tutte le operazioni della sua forma è *anteriore* al fanciullo. Ciò che è in atto possiede in atto la forma sostanziale (accidentale/operazionale). Occorre fare due osservazioni.

- 1) Aristotele lega il possesso pieno dell'attualità a quello della forma.
- 2) Quando Aristotele parla dell'adulto e del fanciullo, potremmo dire che ambedue possiedono l'umanità. Sì, ma piuttosto parliamo delle virtù e *habitus* acquistati che il fanciullo non possiede pienamente. Il possesso delle virtù da parte dell'uomo adulto arricchisce in qualche modo la sua forma sostanziale. Sotto questo preciso aspetto, l'uomo adulto virtuoso è *quodammodo "più uomo" del fanciullo.* Ma tutti e due sono uomini. Gli asserti sono veri.
  - Per quanto riguarda il possesso della natura umana, sì. Dal punto di vista meramente sostanziale, sono uomini.
  - Dal punto di vista teleologico (dal compimento di questa natura), l'uomo adulto virtuoso è più uomo del fanciullo.

Questo vuol dire che l'operare fondato sulle virtù è un arricchimento della forma sostanziale, e dunque non esteriore alla forma sostanziale; ne realizza, infatti, il fine. Aristotele arriva fino a questo punto. [PARENTESI ANTICIPATIVA: L'uomo adulto virtuoso rispetto alla natura umana considerata nella sua pura essenza *intensifica*. La possibilità per la natura di raggiungere un fine che la arricchisce implica per noi il concepire di questa natura in modo intensificabile.]

*Seconda considerazione di Aristotele. Tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza (1050a7-9).* La potenza è vista in rapporto al fine. Contempliamo la medesima antiorità in modo dinamico; il primo modo era statico (= l'atto possiede la forma attuata). Contempliamo adesso l'operare. *La potenza è per l'atto, e l'atto è per il fine.* Fino a giungere un atto che sia il fine ( $\neq$  Cartesio, che non appoggia il finalismo, bensì un universo meccanico).



Aristotele contempla gli *habitus*: un atto pratico, tecnico e teoretico: visione, costruzione, speculazione (*teoria*).

→ DUNQUE, appare un'antiorità secondo la forma e un'antiorità secondo il fine. *La potenza è o potenza di forma o potenza di fine, mentre l'atto è o forma o fine; l'atto dunque è anteriore alla potenza.*

**In sintesi.** Ontologicamente, l'atto ha un'intensità di essere; è una realtà superiore a quella della potenza. Una ragione è per il fine, la finalità. La potenza non soltanto nozionalmente ma anche ontologicamente è orientata all'atto.

SECONDO IL TEMPO. Vale per la specie, non per l'individuo. Prendiamo l'esempio dell'uovo e la gallina. Nella linea della specie, l'atto precede cronologicamente la potenza. Nella linea dell'individuo, la potenza precede *solo* cronologicamente l'atto. Un evolucionismo puro ridurrebbe tutto l'universo ad un grande individuo in cui la potenza è anteriore all'atto. L'atto è anteriore alla potenza secondo il tempo nella sfera degli *habitus*. Ora, tutti gli *habitus* sono raggruppabili in tre gruppi (*habitus* acquistati):

- Scienze (*habitus* teoretici)
- Virtù (*habitus* pratici)
- Arti e tecniche (*habitus* poetici)

Queste sono le tre grandi sfere dell'attività umana. *Gli habitus nascono dall'atto.* La loro genesi è costituita prima da un atto imperfetto di imparare qualcosa; e poi con la ripetizione degli atti, nasce lo *habitus* allo stato perfetto. 1) L'atto imperfetto, 2) La genesi progressiva di un *habitus*, 3) Esercizio di qualche pezzo virtuoso (atto perfetto). *In questo senso, l'atto precede la potenza secondo la generazione e il tempo.*

**In sintesi.** Nell'individuo, la potenza precede l'atto. Secondo la specie, l'atto precede la potenza.

### 39. Facciamo un riassunto dei testi Θ6 e Θ8. Qual è l'esito aristotelico?

Da Θ6 e Θ8, appare una chiara molteplicità o polisemia dell'atto aristotelico:

- Atto finalizzante. **Θεωρητικῶ** (Θ8): visione, costruzione, speculazione.
- Atto forma. **Εἶδος** (Θ8): uomo rispetto allo sperma (la forma dell'uomo non implica la materialità).
- Atto esistenza. **ὑπάρχειν** (Θ6): rispetto a ciò che ancora non esiste (l'emergere della cosa in sé, il darsi di una cosa).
- Atto effettivo. Forma e divenire (dalla potenza all'atto): l'atto generazione, mutazione.

L'analisi dell'atto sbocca su una pluralità di atti. Rimane molteplice in sé, e ancora più grave all'unicità del **το τί ην εἶναι** (la forma). L'atto aristotelico è quasi due volte incompiuto:

- Lo è per rispetto al principio sostanza (το τί ην εἶναι). L'essenza si può visualizzare e oggettivare.
- Lo è per se stessa nella pluralità dei suoi grandi modi (molteplicità). L'atto non è così colto con chiarezza.

Dunque, l'ontologia aristotelica sbocca su una risoluzione dell'ente in quanto ente (a) in sostanza e atto e (b) per quanto riguarda l'atto, rimane soggettata ai modi dell'atto. Questa è un'analisi che giunge a due principi costitutivi:

- 1) L'atto si coglie per mezzo di un'analogia di riferimento alla potenza.
- 2) L'atto si coglie per mezzo di un'analogia di proporzionalità.

I TRE PRIMI MODI DELL'ATTO (TRE PRIMATI). In primo luogo, l'atto *esistenza* (**ὑπάρχειν**) quale atto fondamentale. Per Aristotele, non si dà alcun ente che non sia un ente *tale* (forma: **εἶδος**); ciò che dà l'esistenza all'uomo è ciò che gli dà la sua forma. Poi consideriamo l'atto finalizzante, il *fine*. La sostanza rimane in qualche modo incompiuta fino a che giunga al suo atto perfettivo. Sotto l'aspetto perfettivo, l'atto più importante è quello del fine. Benché tutti i tre siano candidati al primato dell'atto, lo Stagirita lascia preferenza al fine (**τέλος**). *L'esito di questa riflessione ontologica è questo: la resolutio aristotelica all'interno dell'ente sostanziale non sbocca su UN principio.* Analizzando l'atto non vediamo chiaramente i suoi elementi costitutivi (è più chiara per noi l'analisi della sostanza, il cui principio è il **το τί ην εἶναι**, il quale include la materia).

#### 40. Spieghiamo in dettaglio l'esito aristotelico.

La *resolutio* dell'ente in quanto ente sbocca su un principio formale della sostanza (το τί ην εἶναι) e i tre principi dell'atto; non c'è unicità. In quanto riguarda la *resolutio* trascendente, Aristotele si giunge ad un'unicità. In Λ, dimostrerà l'esistenza di Dio, poi assegnerà a questo Dio qualche superamento: (a) la sostanza divina è senza materia; e (b) questa sostanza divina immateriale muove a modo di fine. *Finalizza tutti i processi*. Ogni cosa tende alla sua perfezione.

Per Aristotele, quando l'uomo fa teoria, raggiunge alla massima assomiglianza con Dio. Il Dio di Λ attira a sé tutta la realtà; ogni cosa si assimila a questo Dio. In questo modo, il Dio aristotelico trascende gli altri enti – è perfetto in se stesso. Questo implica che il Dio aristotelico non ha da intervenire nel destino delle altre cose. Lo Stagirita definisce la perfezione di Dio (Λ 7): quella sostanza il cui atto è di pensare se stesso. Solo in Dio c'è una unificazione totale fra la sostanza e l'atto. Il suo proprio è di essere pensiero di pensiero: **νόησις νοήσεως**. In Dio non c'è dualismo; è puro atto di pensare se stesso. L'unificazione che non si trova in sede immanente si trova nel *primo motore*, in sede trascendente.

#### 4. ULTIMA RESOLUTIO INTENSIVA DELL'ENTE IN QUANTO ENTE: ESSE ED ESSENZA

##### 41. Come si fa l'integrazione della creazione monoteista con le teorie metafisiche?

Ci furono 1,500 anni di conciliare Platone e Aristotele che giungesse ad un principio esplicativo. In questo lavoro, spiccano i nomi come Giovanni Filopone (VI secolo). La *translatio studiorum*: nel 529 Giustiniano chiude l'Accademia ad Atene. Gli studenti viaggiarono nel Medio Oriente, fino ad arrivare alla Spagna e a Parigi all'inizio del Duecento. In questo processo si cercava di conciliare Platone e Aristotele e chiarire in particolare lo Stagirita. Avicenna e Averroè sono punti di riferimento nella spiegazione della coppia sostanza-atto. Come si fa l'integrazione della creazione monoteista con le teorie metafisiche?

In un contesto monoteista e creazionista, gli enti finiti avranno un doppio rapporto di dipendenza da Dio:

- 1) Saranno per una parte creati da Lui, una prospettiva che non c'è nella dottrina aristotelica (dove si dà una dipendenza di efficienza);
- 2) Poi, la creazione viene anche considerata come una opera intelligente: Dio conosce le sue opere prima di crearle e le ordina in modo sapienziale (si dà una dipendenza di esemplarità, una dipendenza *originaria*).

*Dio è dunque causa efficiente e causa esemplare del creato. È anche causa finale.*

Vediamo abbozzarsi tre linee di dipendenza: **efficienza, esemplarità e finalità**.

##### 42. Qual è la chiave di lettura che Avicenna propone per leggere questa dipendenza da Dio? Qual è la sua *resolutio* di esse ed essenza?

Le cose create dipendono secondo causalità esemplare di Dio per l'essenza; secondo la causalità efficiente dipendono per la loro esistenza.

Dio avicenniano	Come causa efficiente →	Causa l'esistenza della cosa
	Come causa esemplare →	Causa l'essenza della cosa

Di per sé l'essenza è un possibile. Dio contempla nel suo intelletto i possibili senza che ancora esista alcun gatto, alcun tigre. Avicenna sta postulando che l'intelletto divino ha presenti in sé tutte le essenze *creabili*. Queste essenze creabili sono qualcosa, o non sono niente? Fuori Dio, non sono niente. Dunque, *Avicenna sta postulando che c'è una consistenza positiva del possibile*. Dio sta pensando qualcosa che potrebbe essere ma che ancora non c'è. L'essenza possibile, secondo Avicenna, ha un contenuto formale proprio.

Quando Dio crea, conferisce l'esistenza al possibile. Dà a un'essenza del Suo intelletto un'esistenza reale fuori del Suo intelletto. Quando produce un'essenza possibile fuori della sua mente, dà esistenza reale al possibile. Dunque, il gatto avicenniano ha due principi ontologici:

- 1) L'essenza di gatto.
- 2) L'esistenza sovrapposta a quest'essenza perché non sia un puro possibile, ma reale.

Dunque Avicenna costruisce un'ontologia nella quale la dipendenza creaturale pone due principi realmente diversi: *essenza* ("essere stabilito") ed *esistenza* ("essere affermato": Questo gatto esiste.) Avicenna è uno dei grandi pensatori della DISTINZIONE REALE. Non implica "separabilità reale"; nella realtà esistente, ci sono due principi in cui l'uno non è realmente l'altro.

#### 43. Come si inserisce questa visione di Avicenna nel suo sistema metafisico?

Inseriamo questa visione nell'intero sistema di Avicenna. Dove prende posto la distinzione reale? Avicenna sintetizza il platonismo e la fede coranica. Pone al vertice dell'universo un Dio che pensa. Ma a differenza del pensiero del τέλος aristotelico, il pensiero del Dio avicenniano è attivo: *pensando se stesso, produce una seconda intelligenza*. È nettamente emanatista; questa seconda intelligenza è il secondo intelletto. *Il pensiero è produzione del suo oggetto*.

Cosa fa questa seconda intelligenza? Cosa pensa? Ha due oggetti di pensiero: l'intelligenza dalla quale proviene (pensa la prima intelligenza); poi, pensa se stessa. In se stessa, la seconda intelligenza deve distinguere due oggetti: (1) esiste come prodotta/emanata dalla prima intelligenza, e (2) pensa se stessa come possibile. Nella linea dell'efficienza è necessariamente causata dalla prima intelligenza, e nella linea dell'esemplarità è possibile. Ci sono dunque tre oggetti che pensa questa intelligenza: i due già menzionati, e la prima intelligenza. Aggiungiamo che ci sono tre produzioni della seconda intelligenza:

- 1) Pensando la prima intelligenza, produce una terza.
- 2) Pensando se stessa come proveniente dalla prima, produce l'anima della sfera esterna del mondo.
- 3) Pensando se stessa come possibile, produce il corpo della sfera esterna del mondo.

*Questo processo scende fino alla nona intelligenza*. Questa intelligenza produce l'anima della luna; e alla fine produce il corpo della sfera della luna. Avicenna, però, non vuole andare all'infinito. Questa decima intelligenza è troppo debole, e si accontenta di produrre i nostri corpi e le anime umane. *Questa decima intelligenza è il nostro intelletto agente SEPARATO*. Nessuna intelligenza (tranne la seconda) può contemplare la Supreme Intelligenza, ma soltanto quella anteriore. Ogni intelligenza è separata.

Schema huius praeiiffa diuifonis Sphazararum.



Con l'intelletto agente separato, il pensiero non è mio, ma della decima intelligenza. Per Avicenna, le intelligenze, a partire della seconda, e le anime e i corpi sono composti di esistenza e di essenza. Hanno un'essenza in quanto si può oggettivare il loro contenuto. E la loro esistenza viene dalla prima intelligenza attraverso le diverse intelligenze.

#### 44. Come pensano Platone e Aristotele al riguardo?

Platone dice che esistono le idee in un mondo separato (emanatismo), mentre Aristotele pensa che siamo in un universo di sostanze, non di idee. Questa sintesi era il grande progetto dei cristiani, ebrei e musulmani. La *Summa Theologiae* si inserisce in questo contesto di sintesi di tutto il sapere con la propria fede.

#### 45. Qual è lo statuto preciso della distinzione reale in Avicenna?

La distinzione reale di Avicenna rende conto della differenza fra l'oggettualità di ogni ente (ciò che posso oggettivare) e l'esistenza (ciò che fa che sia reale). Per Avicenna, il rapporto essenza-esistenza è accidentale all'essenza: questa non ha un legame per se all'esistenza, tranne in Dio. (A Dio appartiene l'esistenza necessariamente. E solamente in virtù del Primo, in virtù della causa efficiente, esistono i secondi, le cose create.) Quando diciamo, ad esempio, "l'essenza dell'ottava intelligenza," è una proposizione *per accidens*. Ciò mostra un *fortissimo estrinsecismo dell'esistenza rispetto all'essenza*. Ecco una soluzione al problema dell'essenza come principio della sostanza e l'atto come atto sostanziale. Due principi realmente distinti con una loro consistenza ontologica propria! Questa soluzione vuol dire due cose:

- 1) In primo luogo, il possibile non esiste, ma è qualcosa. Non esiste fuori delle sue cause, ma Avicenna ritiene che sia qualcosa – enfatizza il valore oggettuale dei concetti. Si sottolinea molto il contenuto oggettivabile dell'essenza.
- 2) In secondo luogo, Avicenna pensa all'esistenza come qualcosa *aggiunto* all'essenza, ma che da essa rimane distinta.

Avicenna insegna la dottrina di una composizione reale, nella quale l'esse (*esse affirmativum*) e l'essenza (*esse stabilitum*) sono due atti. Per lui, c'è un atto essenziale e un atto esistenziale; si compongono realmente come potenza e atto.

#### 46. Qual è la *resolutio* di esse ed essenza di Averroè?

Averroè è il *Commentator* nelle opere di S. Tommaso, essendo un grande commentatore di Aristotele; ha fatto tre commenti completi di tutta l'opera aristotelica! Averroè è più scettico di Avicenna riguardo la fede coranica. Ha scritto *Il trattato decisivo* sul rapporto ragione-islam. Secondo Averroè, ci sono tre tipi di conoscenza: fede, opinione e scienza; sono tre saperi gerarchicamente ordinati, e la filosofia supera la fede. Abbiamo una corrente razionalistica.

Per Averroè, c'è soltanto un principio attuante nell'ente: la forma sostanziale. Ci sono sostanze composte e forme sussistenti. La forma da se stessa conferisce l'esistenza. *Non ci vuole un altro principio che sarebbe l'esistenza*. Rifiuta l'esistenza avicenniana come principio. Avicenna lascia all'uomo un intelletto possibile, mentre Averroè glielo nega. Nessuna forma dell'universo è intellettuale, dice Averroè, tranne le intelligenze separate. Per lui, l'esistenza aggiunge all'essenza soltanto un concetto diverso: c'è una distinzione di ragione fra essenza ed esistenza; niente di più. Non c'è un principio nuovo. *Si noti che la dottrina di Averroè appartiene alla tradizione che vede nella forma sostanziale la fonte dell'attualità dell'ente*.

#### 47. Come possiamo riassumere le posizioni di Avicenna e Averroè sulla distinzione reale? Qual è la loro influenza nei filosofi posteriori?

Nella linea avicenniana, la composizione ilemorfica implica due principi quasi eterogenei: uno essenziale e uno realizzante. Nella linea averroistica, la sostanza ilemorfica si risolve solo in due principi: la forma e la materia.

Nella prospettiva avicenniana, *la forma sostanziale non dà l'esistenza*. Secondo Avicenna, l'ente finito ha **due atti originari**:

- Uno che gli viene dalla sua forma sostanziale.
- Un altro grazie al quale questa forma sostanziale esiste.

Nella prospettiva averroistica, c'è solo **un atto della forma sostanziale**, con due effetti:

- Un effetto specificativo (essere gatto).
- Un effetto realizzante.

Averroè ritorna ad una visione ilemorfica dell'ente. La sua prospettiva sta alla radice di un assioma che ha una grande fioritura nel Medioevo: *Forma dat (materiae) esse*. Nel 1220, la discussione sulla distinzione reale arriva a Parigi. Ci fu una riscoperta del *corpus aristotelicum* e la fioritura del pensiero arabo, di tradizione musulmana ed ebraica. Passa ad essere oggetto di studio nella Sorbona. Emerge il

tema della composizione reale. Sul finire del Duecento, abbiamo le posizioni di S. Tommaso († 1274; influenzato da Avicenna), di Enrico di Gand e di Duns Scoto († 1293 e 1308, rispettivamente; ambedue influenzati da Averroè). Tommaso afferma la composizione reale, ma in modo molto diverso da Avicenna. Enrico e Scoto la negano, ma in modo diverso. Egidio Romano l'afferma, ma come se l'esse e l'essenza fossero due *res* (è una posizione troppo reale).

NOTA BENE: Vogliamo in questo corso di metafisica cercare l'unità nella realtà (*ex parte subiecti*). Non possiamo *non* tendere ad essa. Per ciò vogliamo capire il principio della realtà.

**48. Introduciamo il pensiero di Tommaso sulla composizione reale, indicando le sue posizioni da giovane e da vecchio.**

Dal 1252 al 1273, Tommaso è attivo come autore di opere proprie. Il suo dottorato era il *Scriptum* sulle sentenze di Pietro Lombardo. Scrive *De ente et essentia* da giovane. Dal 1256-59, era professore ordinario alla Sorbona. *Quaestiones disputatae de veritate*. Comincia a superare le posizioni di Avicenna. Dopo di ciò, scrive la *Summa contra gentiles*. Nel 1265 era a Roma, e mette in atto la *Summa Theologiae* e la seconda serie delle *Quaestiones disputatae*, in particolare *De potentia*, *De spiritualibus creaturis* e *De anima*. Questi sono i testi più maturi sull'essenza e lo esse. Nel 1268, viene richiamato alla Sorbona (1268-72). Scrive il commento sul *De divinis nominibus* (dove parla sull'*actus essendi*). Nel 1272, ritorna in Italia, a Napoli. Il 6 dicembre 1273, dice dopo la messa, "Iam non possum."

La dottrina dell'esse tomistico passa attraverso due poli diversi:

- 1) Commento sulle sentenze (I, d. 8)
- 2) *De ente et essentia*

La grande maturità la vediamo nella *De potentia*, q. 6, art. 2, ad 9. Il Tommaso JUNIOR ha scoperto la composizione reale in Avicenna. Dopo la Bibbia, Agostino e Aristotele, Avicenna è il più citato nelle opere di S. Tommaso. Il Tommaso SENIOR tende sempre di più a vedere nell'essenza creata non un atto originario, ma una potenza originaria che riceve la sua attualità dall'*actus essendi*.

<b>Thomas</b>	
Junior →	Discerne nell'ente un <i>esse in actu</i> formale e un <i>esse in actu</i> esistenziale/reale.
Senior →	Riconduce l'ente per partecipazione a un <i>actus essendi</i> originario, poi a una <i>potentia essendi</i> .

Non ci sono contraddizioni fra *Thomas Junior* e *Thomas Senior*, ma un approfondimento. Thomas Junior ha qualcosa di leggermente avicenniano, mentre nel Thomas Senior si evidenzia il primato fondato dell'*actus essendi*.

**49. Qual è il punto di arrivo (il grande capovolgimento) di Tommaso riguardo la composizione reale di esse ed essenza?**

Vediamo la I, q. 4, a. 1, ad 3. Minerali, vegetali e uomini esistono. Hanno in comune l'esse: tutti *sono* in realtà. Poi, notiamo che la densità essenziale della rosa è inferiore a quella del gatto, che a sua volta è inferiore a quella dell'uomo. *Ciò che è soltanto ens sembra più povero di ciò che è soltanto vivens; e quello più povero di ciò che è intelligens*. Se consideriamo nei soggetti il livello di perfezione, scopriamo che *intelligens* ha più perfezione di ciò che è soltanto *vivens*.

ORDO PARTICIPANTIUM
<i>Actus essendi</i>
↓
Intelligere
↓
Vivere
↓
Essere

Per capire Tommaso, dobbiamo comprendere il capovolgimento di questo schema. Che cosa la vita aggiunge all'ente? Che cosa l'intelligere aggiunge alla vita?

- La vita è l'azione immanente autoprofezionante. Ci sono enti che vivono e quelli che non vivono. Non può essere che dell'ente. La vita non è che un modo di essere.
- La stessa osservazione vale per l'intelligere. L'intelligenza è la forma di vita specifica dell'uomo. L'intelligere è un modo superiore di vita.
- *Il vivere e l'intelligere sono fondati sull'esse.*

Abbiamo capovolto la prospettiva "minerali → viventi → animali." Ma tutti questi *sono*, e si differenziano per la loro perfezione di essere. *Tutta la metafisica di S. Tommaso sta lì.* CG I, 22: "Tutte le perfezioni appartengono alla perfezione di essere."

L'ente era il più povero, ma ora è il più ricco. Ogni ente sarà più o meno ricco secondo l'intensità della sua partecipazione dell'essere. Vediamo l'atto dell'essere nell'ente *la fonte di tutte le perfezioni dell'ente.* La misura fondamentale dell'essere è l'essenza. L'essenza apparirà come la *potentia essendi*, una capacità energetica. L'essenza è ciò che misura l'intensità dell'atto di essere.

## 50. Dunque, qual è la tesi di fondo di Tommaso?

Salendo nella gerarchia di enti, gli enti differiscono fra di loro per l'intensità del loro essere (e non per il nulla). Per Tommaso, il  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  aristotelico sarà la misura fondamentale di perfezione della sostanza. L'atto aristotelico verrà nella sua pluralità ricondotto all'*actus essendi*. Tommaso assume ma supera. L'*ordo participatorum* è l'inverso dell'*ordo participantium*.

- PERFEZIONI PARTECIPANTI (*Ordo participantium*): L'intelligenza è più perfetta della vita, e la vita è più perfetta dell'essere.
- PERFEZIONI PARTECIPATORI (*Ordo participatorum*): L'essere è più perfetto della vita, la vita è più perfetta dell'intelligenza.

Lo *ens* e l'*esse* non sono da considerare equivalenti. Allo *ens* appartiene qualsiasi intensità di essere. L'*esse* considerato in sé include tutte le perfezioni. Lo *ens* e l'*esse* sono legati, ma non la stessa cosa. Lo *ens* è sintetico, perché lo *ens* è ciò che ha l'essere secondo una certa intensità. Lo *ens* è più o meno perfetto secondo l'intensità con cui partecipa all'essere.

L'*esse*, invece, di per sé considerato a parte, è perfezione pura e piena. Per cui Tommaso, vedendo in Dio la pienezza dell'essere, vede la pienezza di tutte le perfezioni. La gerarchia degli enti non fa che specificare il grado di partecipazione all'*esse*, per cui ciò che partecipa di più all'essere sarà più perfetto (intelligente e vivente); oppure solo vivente; oppure solo ente.

## 51. Qual è la ragione profonda del capovolgimento?

### Sul livello creato

Per Aristotele, c'è una scala di atti. Tommaso fa di tutti questi atti una partecipazione all'atto di essere. Queste attualità – molteplici in Aristotele – vengono ricondotte dall'Aquinate alla ricchezza della partecipazione.

### Sul livello increato

(Dio è Esse Subsistens) Il Dio aristotelico è  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , pensiero di pensiero, sapienza increata. Assegnava a Dio la perfezione più alta. Il Dio tomistico non è più *intelligere subsistens*, ma ESSE SUBSISTENS. Questo concetto di *esse* Tommaso, secondo Gilson, prende da Es. 3,14 (una rivelazione

divina della propria essenza; cf. *Spirit of Medieval Philosophy*). L'esse, naturalmente, viene misurato dall'essenza.

Nella sostanza creata, l'esse è *inhaerens*. Nella sostanza increata (Dio), l'esse è *subsistens*.

## 52. Qual è, dunque, il significato intensivo dello esse per S. Tommaso? E in che modo differisce da Aristotele ed Avicenna?

Aristotele è arrivato a cogliere il primato dell'atto sulla potenza, e indica una gerarchia di atti. Questa gerarchia si prende dalla nobiltà del suo contenuto. Per lui, l'atto contenutisticamente più nobile è l'atto intellettuale. L'esito dell'aristotelismo è che l'atto più elementare è l'esistenza. L'atto supremo è l'intellezione. Gli atti intermedi sono perfezioni intermediari. Per Aristotele, essere vivente è meglio che essere esistente. E poi, essere intelligente (cioè, esercitare l'intelletto in atto) è superiore ad essere vivente. Dunque, in basso l'esistenza, in mezzo la vita, e in alto l'intellezione. Attribuisce l'attualità più perfetta (Λ 7) a Dio: *l'intelligere subsistens*, νόησις νοήσεως.

Tommaso, muovendo sia dalla Bibbia (Es 3,14), sia dal platonismo (*De divinis nominibus*, cap. 5), pone la seguente domanda: essere vivente è meglio che essere esistente, bene. Ma, la vita e l'intellezione, che cose SONO? Sono dell'essere. Se non fossero dell'essere, sarebbero nulla. Quindi, non può non predicare la vita dell'essere: è un modo di essere. Lo stesso vale per l'intellezione: è un modo di essere.

A questo punto, capovolge il significato della parola "esse." Smette di essere il livello basico di realtà per diventare ciò che virtualmente raccoglie tutte le perfezioni: l'esse contiene la vita, la vita contiene l'intellezione. È un capovolgimento degli enti in atto. Così Tommaso arricchisce la nozione di esse: connota solo perfezione. Che qualcosa sia solo esistente e non vivente: questo non viene dallo esse, ma dal grado di esse. Che qualcosa sia soltanto intelligente in modo debole: non viene dallo esse, ma dal grado di esse.

L'esse intensivo per Tommaso è dire che l'esse è l'atto di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni di per sé. E così l'esse in Tommaso diventa la nozione più ricca. Si centra sull'*esse ut actualitas omnium actuum* e perfezione di tutte le perfezioni (*De potentia* q. 7, a. 2, ad 9: l'esse è fonte di perfezioni).

Tommaso: Racchiude tutte le perfezioni. Dà l'esistenza, sì, ma l'esse tomistico non si limita ad essere principio di esistenza, perché è atto di TUTTI gli atti. Fa esistere. Ma l'esse tomistico non si limita a questa funzione.

Avicenna: Riduce l'esse ad essere causa dell'esistenza dell'essenza. Solo la perfezione esistenziale. Ci sono due fonti di perfezioni: l'essenza e l'esistenza. Quindi, l'esse avicenniano è diviso in due, mentre l'esse tomistico è UNA fonte di perfezione. L'esse avicenniano, dividendo le perfezioni (contenuto, esistenza), azzera la perfezione.

## 53. Qual è la rilevanza del testo *De ente et essentia*, cap. 4?

In questo testo Tommaso ci dà la prima prova della composizione reale. Parte dalle sostanze separate, e ne definisce lo statuto ontologico. *"Le sostanze di questo tipo, dunque, quantunque siano pure forme senza materia, non godono tuttavia di una perfetta semplicità, né sono atti puri, ma sono in qualche modo commiste alla potenza. E ciò risulta chiaro in questo modo: ogni cosa che non fa parte del concetto dell'essenza o della quiddità, si aggiunge in qualche maniera dall'esterno (Avicenna) e entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere realmente concepita senza ciò che fa parte di essa. Ogni essenza o quiddità può tuttavia essere concepita senza che qualcosa sia pensato del suo essere. Posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano o meno nella realtà. È chiaro dunque che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità."*

Ciò che appartiene all'essenza deve necessariamente essere concepito quando si concepisce l'essenza, cioè fa parte della definizione analitica dell'essenza. L'essere, invece, *non* appartiene alla definizione analitica dell'essenza. Dunque, l'essere è distinto dall'essenza. Abbiamo un sillogismo in *camestres*.

Uno "avviene fuori" – l'esistenza accade da fuori all'essenza.

#### 54. Qual è il sillogismo della prima prova della composizione reale, presente in *De ente et essentia*?

- M      Ciò che appartiene all'essenza può essere definito analiticamente.  
m      Ora, l'esse nel senso di "esistenza" non si legge analiticamente nell'essenza.  
C      Dunque, l'esse non è lo stesso che l'essenza.

##### Osservazione storica

Stiamo ancora abbastanza vicini ad Avicenna. È la "natura in sé" di Avicenna, indipendentemente dal suo *status* reale. L'essenza nell'uomo reale è essenza reale. Tommaso sta concentrandosi sull'essenza in sé.

##### Osservazione teoretica

Tommaso sta considerando l'attualità formale dell'essenza. NON ci dice che quest'attualità formale sia nell'ente reale "autonoma" (come dice Avicenna); non è la tesi. Ci dice semplicemente che possiamo concepire l'attualità formale dell'essenza prescindendo dall'esistenza.

- Avicenna: *esse stabilitum* è autonomo.
- Tommaso: posso concepire l'essenza senza la sua esistenza, e per questa ragione ha una certa alterità ("alterità" non è "autonomia"). L'essenza è concepibile senza l'esistenza.

Tommaso conclude che possiamo staccare l'essenza formale dalla cosa reale. Ma non dice di più. L'essenza non è un atto originario, come diceva Avicenna. *L'essenza è altra dell'essere. L'esse, come atto esistenziale, non appartiene all'essenza* (l'eccezione è Dio). "Patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate" (*sic*).

#### 55. Quali sono le cause della pluralità negli enti, secondo *De ente et essentia*, cap. 4?

Ci sono tre cause di pluralità fra gli enti.

- 1) L'aggiunta di qualche differenza specifica (così come la natura del genere si moltiplica nelle specie), come nell'animale.
- 2) La forma viene ricevuta in materie diverse (così come la natura della specie si moltiplica nei diversi individui).
- 3) Una cosa è assoluta e l'altra è ricevuta in qualcosa (il calore separato è *ipso facto* diverso dal calore partecipato in qualcosa). Le cose calde non sono il calore separato. Un'aggiunta non immanente.

#### 56. Come Tommaso stabilisce l'esistenza di Dio come *essere puro*?

"Se invece si pone qualche cosa che è soltanto essere, così che l'essere stesso risulti sussistente, tale essere non potrà ricevere l'aggiunta di una differenza." Tommaso formula un ragionamento ipotetico. Supponiamo che ci sia un ente la cui essenza non sia altra che il suo essere, ma che sia *essere puro*. È per forza uno, ciò a cui non si può aggiungere nulla. Tre sono i presupposti da considerare:

- i. Dio è.
- ii. Dio è Atto Puro.
- iii. Essendo Atto Puro, è anche Essere Puro (l'atto per eccellenza è l'essere).

*In questo ente non ci sarà composizione di essere ed essenza.* In questo testo di *De ente et essentia*, cap. 4, ci sono **quattro passaggi**:

- 1) L'essenza e l'essere sono distinti.
- 2) Dio è essere puro.
- 3) Gli altri enti (che non sono l'essere puro) saranno composti del loro essere e della loro quiddità.
- 4) Ogni ente composto di essere ed essenza riceve l'essere dall'Essere Sussistente che è Essere Puro. Vedere la domanda 32.

Abbiamo un ragionamento circolare:

- 1) **L'ente è composto perché la sua essenza non comprende il suo essere nella sua definizione.** Si contempla l'esse a partire dall'essenza, come *adveniens* dal basso.
- 2) **L'eccezione dell'Essere Puro, se c'è.**
- 3) **Se c'è l'Essere Puro, allora tutti gli altri enti sono enti in cui la sostanza è composta.** Da un'ipotesi che si colloca in alto. Si contempla l'essenza a partire dall'esse che non sia l'Esse



*subsistens*. Pensiamo l'essenza della cosa il cui essere non è Dio per aggiunta del loro essere. Se si aggiunge qualcosa a qualcosa separato, è diverso dall'*Esse subsistens*.

Abbiamo la ripresa del tema della partecipazione che Aristotele ha buttato via. Aristotele aveva basato tutto sulla causalità. Tommaso invece invoca la nozione di partecipazione: perfezione separata e perfezione partecipata. Lo applica al rapporto Creatore (ATTO PURO DI ESSERE) – creatura (partecipante a questo ATTO PURO DI ESSERE); questo rapporto indicherà il grado di partecipazione mediante la sua essenza.

### 57. Quali sono i tre teoremi massimi della metafisica di S. Tommaso?

- 1) **Dio è puro essere sussistente.** [Teologia filosofica. I, q. 2, a. 3, la quarta via. Dio come atto puro: I, q. 3, a. 4]
- 2) **Ogni altro ente sostanziale è composto da un essere e da una quiddità** (che determina questo essere). [Ci sono due argomenti: a partire dall'essenza e a partire dall'essere che non è l'Essere Puro]
- 3) **Ogni ente composto di essere ed essenza riceve l'essere dall'Essere Sussistente che è Essere Puro.** [Causalità efficiente]

### 58. Quali sono i sillogismi che Tommaso adopera per provare i tre teoremi?

- 1) *"Dio è puro essere sussistente."*
  - M Ciò che è composto di essere ed essenza è composto di atto e potenza.
  - m In Dio non c'è composizione.
  - C Dunque, Dio è essere puro.
- 2) *"Ogni altro ente sostanziale è composto da un essere e da una quiddità."* EX INTELLECTU ESSENTIAE (a partire dalla nozione stessa dell'essenza). Ci sono due prove.
  - a. M Ciò che non è incluso nell'analisi definitoria dell'essenza è altro dell'essenza.
    - m Ora, l'esse non è incluso nell'analisi definitoria dell'essenza.
    - C Dunque, l'esse è altro dell'essenza.
  - b. M L'essere che non è puro implica l'aggiunta di un'essenza delimitante.
    - m Ora, l'ente della nostra esperienza non è essere puro.
    - C Dunque, l'ente della nostra esperienza implica l'aggiunta di un'essenza delimitata.
- 3) *"Ogni ente composto di essere ed essenza riceve l'essere dall'Essere Sussistente che è Essere Puro."* EX PARTICIPATIONE.
  - M Ciò che conviene a qualcosa e che non è causato dai principi intrinseci di questa cosa è causato da un principio estrinseco che possiede questa perfezione per essenza.
  - m Ora, l'essere per l'ente finito non può procedere dai principi intrinseci del detto ente finito.
  - C Dunque, l'essere per l'ente finito viene in esso causato da Colui che possiede l'essere per essenza.

Per S. Tommaso, il principio di causalità non si intende in senso cronologico, ma in senso ontologico verticale. Non si risale all'infinito di agenti.

### 59. Com'è che l'esse sia un doppio principio?

Facciamo un esempio. Il calore riscalda (evidentemente). Vuol dire che rispetto alle cose calde, il calore è un doppio principio:

- Principio formale del calore nella cosa
- Principio efficiente del calore nella cosa calda

È simultaneamente un principio formale di conoscenza (*formale*) e un principio efficiente di realtà (lo *fa caldo*). Lo *esse* sarà principio formale ed efficiente. È un principio formale sia sul versante noetico: conosco l'ente come ciò che ha l'essere; sia sul versante ontologico: "è." È un principio efficiente, perché comunicando l'essere, comunica realtà (Quando comunico il caldo, faccio sì che la cosa diventi calda. Quando comunico l'esse, faccio sì che *sia* in realtà.). L'esse, pertanto, è un principio:

- In rapporto alla **conoscibilità**. È un principio noetico.

- In rapporto all'**ontologia**. È un principio ontologico di determinazione formale.
- In rapporto alla **realtà efficace dell'essere**. È un principio realizzante.

L'interazione Platone-Aristotele consiste nel ricuperare la partecipazione platonica spostandola dal piano della forma al piano dello *esse*.

#### 60. Qual è il quarto passaggio del testo *De ente et essentia*, cap. 4?

Tommaso contempla la realtà non divina di cui abbiamo mostrato già come sia composta di essere ed essenza. Ora si chiede da dove viene l'essere. *Non può venire, dal punto di vista della causalità efficiente, dalla forma stessa della cosa* (≠ Averroè). La formula "Forma dat esse" non è vera nella linea della causalità efficiente. *Per forza, l'esse viene da altro*. Questo è il terzo teorema di Tommaso: "Ogni ente composto di essere ed essenza riceve l'essere dall'Essere Sussistente che è Essere Puro."

#### 61. Nel secondo teorema, quali sono gli argomenti *quia* e *propter quid*?

Nel secondo teorema, l'unico modo di differenziare l'*esse* è per aggiunta di un'essenza diversa dall'*esse*. Tommaso Senior non proporrà la prima dimostrazione (*ex intellectu essentiae*). Lascia la prima prova per poter approfondire la seconda: la dipendenza creaturale per via partecipatoria.

L'argomento *ex intellectu essentiae* è uno *quia*: il termine medio è un effetto o segno della conclusione. La conclusione stabilisce solo il fatto a partire da un effetto o segno. Non mi spiega la ragione della composizione reale. Mi dà soltanto una connessione logica. Non muove dall'ente reale in sé; muove dalla mia comprensione dell'essenza dell'ente reale (è una prova *a posteriori*).

L'argomento a partire dalla partecipazione è uno *propter quid*: il termine medio è causa vera e propria dell'appartenenza del predicato al soggetto. In modo paradossale, quest'argomento mi dà la ragione di essere ontologica della composizione: l'unicità del primo; tutto ciò che viene dopo è composto. Perché in modo paradossale? Perché il termine medio è qualcosa di cui non ho evidenza degli estremi. Non vediamo Dio. Quando diciamo che Dio è puro essere, non è evidente per noi.

Nella metafisica, l'intelletto è chiamato a superare se stesso, al di là del pensiero sensoriale. Tocchiamo qualcosa che non si può in senso stretto astrarre; non può essere oggettivato in una nozione. Ecco il chiaroscuro del nostro corso. La metafisica è oscura, perché il suo punto di *resolutio* non lo posso oggettivare in un concetto. Non posso circoscrivere l'atto di essere. Dobbiamo usare metafore, perché non vediamo i principi. La metafisica, però, è anche chiara, riguardo i principi della realtà: l'atto creativo che comunica l'essere e l'essenza, e l'atto conservativo che continua questa donazione di essere → questi due atti ci conducono verso l'*esse* mediatore universale della causalità divina.

#### 62. Quali sono i diversi tipi di distinzioni in S. Tommaso?

San Tommaso non usa un termine per indicare la differenza fra *essentia* ed *esse*. Dice "aliud et aliud." Rimanda a un'alterità che precede la considerazione. È un'alterità reale, ed esclude la separabilità. *Non possono essere separati l'esse dall'essenza negli enti reali*. Nella realtà ci sono due principi dei quali l'uno non è l'altro. O è un'alterità posteriore alla considerazione dell'intelletto (alterità di ragione; *post considerationem intellectus*), oppure è un'alterità *ante considerationem intellectus*.

Nel tomismo, si teorizza l'esistenza di tre tipi di distinzione:

- 1) *Distinctio realis*. Quest'è l'alterità *ante considerationem intellectus*.
- 2) *Distinctio rationis*. C'è qualcosa nella cosa che fonda la legittimità della distinzione. Un'essenza che si risolve in un genere e una specie.
  - a. *Distinctio rationis cum fundamento in re*. Alle volte si chiama **distinzione virtuale**.
  - b. *Distinctio rationis sine fundamento in re*. Si trova esclusivamente nella mente.
- 3) *Distinzione virtuale* (*distinctio rationis cum fundamento in re*).
  - a. *Distinctio virtualis maior*. Le due nozioni si escludono a vicenda. L'una non contiene l'altra. Ad esempio, animalità e razionalità. L'animalità *non* contiene la razionalità, e viceversa.

- b. *Distinctio virtualis minor*. Nelle nozioni analogiche. Per esempio, la nozione di vita *non* astrae totalmente dalla vita vegetativa, intellettuale, ecc.

Tommaso *non* usa il vocabolo *distinctio*, ma piuttosto *compositio*. L'ente è composto da essenza ed *esse*. Questo è un carattere della metafisica tomista. Parlando di "composizione," sottolineiamo che l'essenza e l'*esse* non sono due "cose," ed evitiamo la parola "distinzione."

### 63. Qual è l'importanza del testo *Q. D. De spiritualibus creaturis*, a. 1, c.?

*L'intenzione del testo*. Tommaso dice che *ogni* ente creato non è composto di materia e forma, come dicevano i francescani. Questa tesi si chiama *ilemorfismo universale* e fu ripresa da molti dottori della scuola francescana, come S. Bonaventura. Tommaso, invece, propone la sua tesi positiva: c'è una composizione di *essentia* ed *esse* in ogni creatura. E nella creatura corporea si aggiunge una seconda composizione: quella di materia e forma.

La visione dell'universo di S. Tommaso			
Infinito		DIO: ESSE SUBSISTENS	
		Esse participatum (atto)	Essentia ut forma subsistens: angeli
Finito (actus essendi)	Creatura	Essentia participans (potenza)	----- HOMO -----
			Essentia ut forma inhaerens cum materia: creaturae corruptibiles

Si noti la profonda originalità della tesi. L'uomo è alla frontiera; è *horizon et confinium*. La nostra forma è inerente al corpo, ma sussistente in quanto è capace di sopravvivere il corpo. Nell'uomo c'è una doppia composizione, ma in Dio non ce n'è una. Negli angeli e nei demoni c'è una composizione *essentia-esse*. Nelle creature corruttibili, si dà una doppia composizione strutturante: *essentia-esse* e materia-forma. Tommaso nega che *tutta* la creazione sia composta di materia e forma, e allo stesso tempo propone una tesi positiva.

### 64. Come analizziamo il testo *De spiritualibus creaturis*?

Per Tommaso, l'aver un'essenza che riceve un essere significa avere potenzialità. Ora, questo è escluso da Dio. Dunque, Dio è *ipsum suum esse* – è pienezza assoluta di essere. Ciò, invece, non può dirsi di null'altro.

- 1) **Prima tesi:** Dio è atto puro.
- 2) **Seconda tesi:** Se Dio è atto puro, si esclude ogni potenza.

Una è l'essenza di bianchezza, molteplice è la gradualità d'intensità di bianchezza negli enti singoli. Se c'è un *Esse subsistens*, c'è un solo.

- 3) **Terza tesi:** Se c'è un *Esse subsistens*, gli altri enti non possono essere "essere puro." Ricevono l'essere, contraendolo entro i confini della propria natura.

Dopo Dio, le cose che sono *non sono* il loro essere. Implica che 1) ricevono l'essere e 2) lo contraggono, cioè, lo restringono. E così, in qualsiasi realtà creata, una cosa è la natura della realtà che partecipa dell'essere, e un'altra l'essere che viene partecipato. Abbiamo provato la dipendenza ontologica della creatura. Il testo, pertanto, ci suggerisce due possibilità sulla *natura rei*:

- Ciò che riceve l'essere (recipiente)
- Ciò che ha ricevuto l'essere (recipiente pieno)

C'è una natura partecipante e un *esse* partecipato.

- 4) **Quarta tesi:** In ogni cosa l'essere partecipato si rapporta alla natura che ne partecipa come l'atto alla potenza.

Il rapporto partecipante-partecipato viene spiegato come potenza recipiente ad atto ricevuto. *Questo costituisce un superamento delle due metafisiche di Platone e Aristotele, che vengono composte in S. Tommaso.* La realtà è partecipazione delle cose inferiori alle cose superiori (Dio): una riflessione platonica. Poi, questa partecipazione è leggibile come attuazione di una potenza, come un processo

causale: una riflessione aristotelica. *La partecipazione e la causalità vengono unite*. La potenza è all'atto come il partecipante è al partecipato.

### 65. Perché quest'unione di Platone ed Aristotele costituisce un superamento?

Tommaso supera Platone perché la partecipazione viene sul piano reale, non più sul piano formale (*essentia/esse*). La partecipazione è spostata dal registro formale a quello reale. Aristotele è superato perché i due principi di sostanza e atto vengono subordinati. Il  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  diventa essenza partecipante, e l'atto diventa *esse* partecipato.

Queste tesi sono valide per tutta la creazione. Ogni ente è partecipante in quanto sta sotto il suo *esse* partecipato (in quanto perfezione). Questo rapporto è da pensare come quello di potenza-atto. Abbiamo raggiunto l'unificazione della quadripartizione!

### 66. Qual è la differenza di "forma dat esse" fra Averroè e Tommaso?

Per Averroè:

- "Forma dat esse" è una donazione originaria.
- La forma è il principio dell'essere, è causa dell'essere.

Per Tommaso:

- "Forma dat esse" è una mediazione.
- La forma comunica alla materia una misura di essere.
- La forma sussistente è potenza ma *non* separabile dall'atto (a differenza della materia). Forma-esse non è soggetto alla corrottilità. L'essenza non è separabile dall'atto. Nella corruzione sostanziale, l'esse accompagna le forme che nascono da quel momento. Nella generazione, *non* si dà l'esse. I gatti non creano gatti, *generano* gatti.

### 67. Qual è il duplice atto e la duplice potenza?

Nell'ordine formale dell'essenza:

- L'essenza, nell'ordine dell'essere, è potenza.
- L'essenza, nell'ordine della forma, è atto.

### 68. Qual è l'esito teoretico del testo *De spiritualibus creaturis*?

Il testo ci dà informazioni precise su ciò che Tommaso intende con *esse*, con essenza e le sue valenze, e i modi in cui si riferiscono l'uno all'altro. Per S. Tommaso, la perfezione primordiale è l'essere, non l'essenza. Qua sta il punto preciso dove supera lo sforzo della filosofia greca.

Per Platone, la perfezione suprema era quella della forma. I gradi di perfezione venivano indicati dall'universalità della forma: più universale la forma, più perfetta. Già per Platone, l'universale non è un impoverimento rispetto al meno universale. Si tratta di una densità di contenuto. Da un lato ci lasciava la nozione di partecipazione e la tesi secondo la quale più un'idea è alta nella partecipazione, più è ricca e densa. Un bellissimo esempio di platonismo è Sant'Anselmo; lui colloca al vertice della realtà la somma essenza. Anselmo s'inserisce in un filone di pensiero occidentale che ricerca la perfezione nella linea del *quid*, ciò che le cose sono, fino ad arrivare alla somma essenza.

Per Aristotele, è centrale l'essenza sostanziale ( $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ). Il "τῖ" era la parola più determinante. Poi, viene aggiunta l'ἐνέργεια, energia ontologica. Aristotele cerca la perfezione dell'atto, il quale è molto più difficile di oggettivare del cavallo. Una nozione molto ricca, ma i cui confini non possiamo definire. L'atto si coglie tramite l'analogia della proporzionalità: osserviamo le due nozioni basilari di "determinazione essenziale" e la sua "attualità." Nella linea della causalità finale, l'essenza è per l'atto.

Tommaso spinge in fondo quest'antioriorità dell'atto sull'essenza e la contempla non più sul registro dell'operare, ma anche sul registro dell'essere. Per Tommaso, la perfezione suprema non è più la

determinazione essenziale (Platone), ma l'attualità di essere = lo *esse*. C'è un doppio superamento-capovolgimento.

- L'essenza che appariva come prima (Platone/Anselmo), appare negli enti finiti come subordinata all'atto di essere.
- L'attualità (Aristotele) che era l'atto operativo finalizzante (posteriore all'essenza) diventa l'atto ontologico fondante (anteriore all'essenza).

Tutto ciò fa sì che la perfezione originaria sia quello dello *esse*, l'energia ontologica radicata. Il  $\tau\iota$  platonico ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ) e la finalità aristotelica *non* vengono negati, ma posteriorizzati. In questa chiave, Tommaso concepisce Dio come *esse* puro: energia ontologica senza alcun limite.

- Anselmo dice che Dio è la *Summa Essentia*. Vede Dio come pienezza di perfezione formale.
- Tommaso dice che Dio è l'*Ipsium Esse Subsistens*. Vede Dio come energia ontologica senza limite. Questa concezione di Dio sembra più vicina all'autorivelazione che Dio fa di se stesso: *Sono colui che sono*.

Abbiamo mostrato che dietro il testo, c'è una metafisica nuova: l'assunzione di Platone (partecipazione) e l'assunzione di Aristotele (atto/essenza). Tommaso li integra in una sintesi e superamento dove l'essenza diventa la misura di partecipazione e l'*esse* diventa l'atto partecipato.

**69. Ma cosa succede con l'essenza, dato che l'*actus essendi* è più importante?**

Se scendiamo alla creatura, la nozione di ente è quella di un binomio fra un'energia ontologica partecipata e la sua determinazione. In questa prospettiva, l'essenza creaturale *non* viene negata. Non è esistenzialismo (essere come in opposizione all'essenza); l'essenza in questa visione è slegata dall'essere. Non è così in Tommaso: l'essenza è la determinazione positiva del grado di essere. Accoglie pienamente il  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , la misura costitutiva di essere; è ciò che specifica l'atto di essere dell'uomo. Significa ciò che è l'atto di essere per qualcuno, quindi la sua essenza in atto (il  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ). L'essenza non viene svalutata: ha un posto importante, un posto secondo.

La partecipazione platonica è formale, mentre per Tommaso la partecipazione è ontologica e reale. Per Platone, l'uomo è uomo perché la sua natura visibile partecipa all'uomo in sé. Il partecipato è il paradigma formale. Per Tommaso, l'uomo è uomo perché il suo atto di essere partecipa all'Atto di essere *subsistens* secondo una certa misura. Il partecipato è Dio, l'*Esse subsistens*.

La tesi di Tommaso, in *De spiritualibus creaturis*, è che l'essenza aristotelica (principio formale della sostanza) non è ultima, ma nell'ente creato è subordinata all'atto di essere, secondo tre nozioni:

- 1) Come partecipante rispetto a partecipato.
- 2) Come potenza ad atto.
- 3) Come misura di essere all'essere stesso.

È una nuova concezione dell'*esse*, dell'essenza e del loro rapporto.

**70. Spieghiamo di più questa nozione di *esse*.**

*Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum* (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). L'attualità per tutti gli atti è per questo motivo perfezione di tutte le perfezioni. Nella I, q. 4, a. 1, ad 3, leggiamo, *Perfectio omnium perfectionum etiam formarum*.

Per Tommaso, l'*esse* è la perfezione prima, in ordine ontologico (non solo cronologico). L'*esse* è ciò a cui tutti gli atti della sostanza in atto devono la loro attualità. Cioè, che l'*esse* è come la corrente elettrica che mette in moto tutto, e l'atto al quale la sostanza e poi gli accidenti e poi le operazioni devono la loro attualità.

<b>ACTUALITAS OMNIUM ACTUUM</b>	L'ESSE attualizza prima ↓		
	L'essenza sostanziale (gatteità), che attualizza →	Le forme accidentali (la potenza miegotatrice, che dorme), che attualizzano →	Le operazioni (il dolce miegotare del gatto).

In Aristotele, ci sono *livelli* di attualità. Per lui, questa pluralità di atti rimane infondata. Tommaso dice che l'esse è la fonte d'attualità degli enti che viene mediata (1) dall'essenza sostanziale, (2) da quegli accidenti che sono poteri attivi, e (3) dall'atto operativo.

Quindi, alla visione orizzontale degli atti aristotelici, l'esse viene successivamente mediato e partecipato in Tommaso. L'essenza gioca un ruolo cruciale: è il mettere l'essenza al suo posto. L'essenza assegna a quell'ente la sua natura sostanziale. Da questa essenza in atto scaturiscono gli accidenti propri; poi queste potenze sono potenze di operare, le quali mediano l'esse in vista di operare. Non c'è più conflitto fra momento statico e momento dinamico: l'ente viene fondato nello esse partecipato.

Il rapporto fra l'esse e l'essenza sostanziale fa sì che *ci sia* l'ente. Quando dico che l'esse è l'attualità di tutti gli enti, dico che l'esse fa esistere; e la perfezione formale strutturale che chiamiamo "essenza" è una potenza originaria.

### 71. Quali sono le due perfezioni originarie dello esse?

In primo luogo, la funzione esistenziale: l'esse fa esistere l'essenza (esistenza). In secondo luogo, la funzione entitativa: l'esse ricevuto dall'essenza determina l'atto di essere dell'essenza (attualità formale).

L'esse è esistenziale, e alla realtà appartiene necessariamente. Il parmenidismo mediato di Tommaso: Tommaso come Parmenide pensa che la perfezione primaria originaria è quella dello esse, e l'esse "è." Fa esistere qualcosa di determinato: l'esse è fonte di perfezione formale in quanto questo esse è misurato o specificato dall'essenza.

Gaetano diceva che ci sono *due fonti* di perfezione originaria: l'esse come fonte di attualità esistenziale, e l'essenza come fonte di attualità formale. Secondo Tommaso, l'esse è l'unica fonte di perfezione, e basta.

### 72. Qual è il ruolo dell'essenza?

L'essenza indica per quell'atto di essere ciò che sarà quell'ente; delimita. In quanto l'essenza riceve l'esse, l'essenza esiste; e l'ente ha tale essenza in atto. L'essenza riceve e contrae, e quindi specifica. È potenza rispetto all'esse: riceve il suo atto. Una volta ricevuto l'esse, l'essenza lo contrae: vale a dire che lo restringe entro i suoi confini. Nel nostro ambito, questa *contractio* consiste in una delimitazione/determinazione; dà le frontiere di essere. Da questa *contractio* risulta la specificazione dell'ente, che ha una certa quiddità. Ricordiamo che l'essenza si riferisce all'esse, la quiddità si riferisce all'essenza in quanto intelligibile, e la natura si riferisce all'essenza in quanto principio di operazioni proprie.

### 73. Quali sono i tre modi ipotizzabili di concepire il rapporto esse-essentia, secondo Tommaso?

- 1) AVICENNA-GAETANO. L'esse aggiunge una perfezione ulteriore all'essenza.
- 2) FILOSOFIA TEDESCA, ECKHART, HEGEL. L'essenza è la pura negazione della perfezione dell'esse. L'essenza è il nulla creativo. Heidegger ed altri vedono l'essenza come la nullificazione creatrice.
- 3) TOMMASO. L'essenza è potenza di essere. L'essenza è *potentia*, qualcosa di positivo, non di negativo. Il neonato ha la potenza di diventare musico: non è negativo. Dico quali sono alcune delle possibilità degli esseri spirituali. La potenza per l'essenza creata è capacità positiva di attualità ontologica costitutiva: non è negazione, ma neanche è atto.

### 74. Qual è il terzo grande argomento a favore della composizione reale?

- M *Actus non limitatur nisi a potentia sibi realiter diversa.*  
m Ora, l'esse appare com'è, limitato, nella sostanza finita, dal grado costitutivo specifico indicato dall'essenza.  
C Dunque, l'essere è realmente diverso dall'essenza.

*L'atto non viene limitato se non da una potenza da esso realmente distinta.* Vuol dire che la nozione di atto di per sé non implica alcun limite nell'ordine di attualità di cui stiamo parlando. Non c'è alcuna auto-limitazione dell'atto (questo lo affermerà Suárez). Tommaso vede nell'atto una perfezione pura; di per sé tende ad espandersi. Se quell'atto si trova limitato, è a causa della potenza che lo riceve.

Lo *habitus* non ha la stessa intensità nella mente del professore e nella mente dello studente. La stessa perfezione viene limitata nella mente dello studente (non in sé). Lo *subiectum* è lo stesso, ma non con la stessa intensità. La potenza ricettatrice esercita un influsso sull'atto stesso.

Ora, la nozione di intellettualità nell'uomo ha un grado. Negli angeli, è superiore. In Dio, è infinito. Una perfezione analogica: essenzialmente diversa ma parzialmente simile. Se è limitata, è a causa del soggetto in cui sta. Questa perfezione attuale dipende dal modo di essere del soggetto in cui sta. La perfezione fondamentale, quella di essere, appare come limitata *dal soggetto*. Di per sé, l'atto non è una perfezione autolimitata!

## 75. Quali sono i tre grandi argomenti a favore della composizione reale?

- 1) ***Ex intellectu essentiae (De ente et essentia)***. Ragiona a partire dalle note costitutive dell'essenza. Osservando queste note, lo *esse* (nel senso di atto di essere esistenziale) non vi è incluso necessariamente. È un argomento *a posteriori* perché procede dalle considerazioni dell'essenza contemplate dal filosofo. Essendo *a posteriori*, conclude *quia*: arriva al fatto dell'alterità fra *esse* ed *essentia*, ma non spiega la causa. È una *resolutio secundum rationem*. Un argomento *quia*, prova la composizione reale a partire dall'essenza in basso. Un argomento *quia* si ha quando stabilisce il fatto partendo da un effetto/segno della tesi da dimostrare (e.g., conosco l'eclissi quando la vedo). Perché è questo argomento uno *quia*? Perché osserva l'ente già costituito; possiamo isolare l'essenza e vedere che all'essenza appartengono necessariamente i predicati risolutivi. Non mi dice nulla sull'esistenza attuale. Non mi mostra il perché, o cosa siano l'*esse* e l'*essentia*.
- 2) ***Ex participatione (De spiritualibus creaturis)***. Con quest'argomento raggiungiamo la causa trascendente: è veramente *propter quid*. Ricolleghiamo la *resolutio secundum rationem* alla *resolutio secundum rem*: Dio, l'IPSUM ESSE SUBSISTENS, è il principio spiegativo della composizione reale. Un argomento *propter quid* fondato sulla causa trascendente dello *ens*. Un argomento *propter quid* si ha quando la tesi è conosciuta a partire dalla sua causa ontologicamente spiegativa, cioè, la *ragione*.
- 3) ***Actus non limitatur nisi a potentia sibi realiter diversa***. Ragiona a partire dalla nozione di atto. Si fonda sulla nozione di *esse* colto come atto ontologico fondante immanente alla cosa. L'intelletto discerne negli enti, dopo di che si è già acquistato il concetto di "sostanza," un polo attuante (quello che sta fuori di me) che ha un'energia ontologica propria che poi riceve una certa specificazione. Distinguo il momento attuante e il momento limitante, cogliendo che l'energia ontologica non implica di per sé questa o quell'altra essenza. Mi rendo conto di che quest'essenza specificante limita questo *esse* e si riferisce ad esso come potenza. Ho raggiunto un argomento *propter quid*, ma che coglie questa causa a livello immanente (non coglie la causa trascendente). È *propter quid* perché guarda l'*ens* dall'alto (dall'*esse*), ma dall'alto immanente.

L'argomento *ex intellectu essentiae* come anche l'argomento *actus non limitatur* sono argomenti anteriori in ordine di scoperta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il secondo argomento, *ex participatione*, presuppone la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

## 76. Qual è l'argomento preferito di san Tommaso a favore della composizione reale di essenza e di essere?

L'argomento preferito di S. Tommaso viene dalla seconda parte del *De ente et essentia* (cap. 4) e dal *De spiritualibus creaturis*. Si parte da un risultato: Dio, essendo Atto Puro, esclude ogni potenzialità. Dio è Atto Puro di Essere. Questo Essere è necessariamente unico, perché se ci fossero due atti puri di essere, non ci sarebbe modo di distinguerli. L'atto puro di essere è uno solo. Di conseguenza, gli altri enti sono composti di un atto di essere (*esse*) e una potenza di essere (*essenza*). È un argomento *propter quid*: conosciamo la causa per cui nessun ente finito può avere l'*esse* e l'*essenza* identificabili l'uno con l'altro.

## 77. Qual è lo statuto dell'essenza?

Il το τί ην εἶναι è "l'essere che era," "l'essere per quel che era." Questo "era" significa una durata, non cronologica, ma una permanenza ontologica nell'essere. Una solidarietà nell'essenza con l'ente. È questo il valore dell'imperfetto "ην." L'essenza è solidale con l'ente (Aristotele). Tommaso, quando integra questa dottrina nella sua composizione reale, interpreta l'essenza (τί) che specifica l'atto di essere. L'esse in Aristotele non è esplicitato; il τί sì è esplicitato da Aristotele.

Tommaso vede nell'essenza il principio specificante costitutivo dell'esse. Assegna la sua determinazione costitutiva all'esse. L'essenza è veramente la misura (qualitativa) di essere, una misura costitutiva → in più, l'essenza è *la misura costitutiva dell'intensità dell'atto di essere*.

Pur essendo altra dall'esse, non può essere staccata dall'esse. Non svalutiamo l'essenza, la collochiamo al posto giusto.

Ci sono due grandi tipi (opposti) di essenze:

- ESSENZA DIVINA, che coincide totalmente con l'esse divino. *Ipsum esse subsistens*. È un esse che non si dà in un altro.
- ESSENZA CREATA. Arcangelo, uomo, giraffa, geranio: l'essenza è altra dall'esse. L'esse è limitato da qualcos'altro di se stesso. Da ciò, concludiamo che c'è nella sostanza creata un doppio statuto dell'essenza:
  - 1) Principio costitutivo della sostanza creata, concorrentemente con l'*actus essendi*: *l'ens constituendum*. Il punto di vista dell'ente da costituire. L'essere è l'*actus essendi*, e l'*essentia* è *potentia essendi* (cf. In VIII Phys., n. 20). L'essenza è ciò che potenzializza l'atto di essere nell'ente finito. L'essenza riceve, e ricevendo, specifica. Non c'è la potenza da una parte e l'atto dall'altra. *Sono due coprincipi, realmente diversi*. (Principi dell'ente: logicamente anteriori all'ente, senza i quali l'ente non c'è)
  - 2) L'ens sostanziale: *l'ens constitutum*. Questo è il risultato. Nella rosa, posso pure distinguere un momento essenziale e un momento dello esse. Nel momento essenziale, c'è un'essenza in atto: la roseità in atto della rosa. L'essenza in atto non è in atto per se stessa; viene attualizzata dall'atto di essere. Nel momento dello esse, emerge sopra l'essenza in atto *l'atto di essere*.

**Dunque, ci sono due punti di vista sull'essenza.** In primo luogo, la rosa da costituire, dove l'essenza è potenza positiva di essere nella sostanza creata. In secondo luogo, la rosa costituita, dove l'essenza è perfezione formale in atto. Si noti che l'essenza *non* è un atto originario (≠ Avicenna).

Nello *ens*, abbiamo l'essenza in atto e l'atto che attualizza l'essenza. L'ente non è identico al suo essere. Se lo fosse, Dio sarebbe inutile. Perché l'ente è posto nella sua *entitas*, abbiamo questi due principi. L'esse è mio, ma non sono il mio esse (da questa dottrina dipende la creazione). L'esse rispetto all'essenza, in quanto l'essenza è un principio specificante, è fonte di perfezione entitativa: è fonte della perfezione formale della cosa. L'esse in quanto pone nella realtà l'essenza, ha una funzione esistenziale, che corrisponde a due valenze:

- 1) Specificante l'essenza in quanto potenziale, che viene effettuata nella realtà dall'esse.
- 2) Specificante l'essenza, in quanto determina lo stesso atto di essere, e tutto l'*ens*.

L'essenza è perciò potenziale e specificante. Di fronte all'essenza potenziale, l'esse è attuante a modo di principio di esistenza. Di fronte all'essenza specificante, l'esse è perfezionante a modo di principio entitativo.

## 78. Quali sono le differenze fra il tomismo di scuola e il tomismo intensivo?

Il tomismo di scuola ha come sostenitore Gaetano († 1534). L'esse è un atto *solo* esistenziale; è ciò che fa esistere. L'*essentia* è un atto ORIGINARIAMENTE formale. Il problema è che ci sono due atti originari. Viene meno l'unità dell'ente. In secondo luogo, questo atto formale è autolimitato. Contraddice l'impossibilità dell'autolimitazione dell'atto: *Esse est actualitas omnium actuum (De potentia, q. 7, a. 2, ad 9)*.

Il tomismo intensivo ha come sostenitori Fabro († 1995) e Gilson († 1978). L'esse, secondo loro, è atto di tutti gli atti, compresa l'attualità dell'essenza; è l'atto che dà l'esistere e la perfezione formale. L'essenza



è originariamente potenza di essere, potenza che riceve l'essere, e quindi riceve l'esistenza e specifica l'esse come potenza, non come atto.

	<b>Tomismo di scuola</b>	<b>Tomismo intensivo</b>
<i>Esse</i>	un atto <i>solo</i> esistenziale	atto di tutti gli atti
<i>Essentia</i>	un atto originariamente formale	originariamente potenza di essere

L'attualità dell'essenza viene dall'esse. La perfezione formale deve la sua perfezione all'esse limitato dall'essenza.

### 79. Spiega in più la partecipazione.

Appare chiaramente che l'esse della cosa è come un frammento di quella pienezza di essere che c'è in Dio. L'esse e il *quid est* di Dio sono lo stesso. Che cos'è la creatura? Un ente che ha solo un frammento di energia ontologica più o meno ampio. La creatura la cui essenza è più aperta all'esse di Dio è l'angelo supremo. Poi scendiamo alla sostanza più piccola. A tutti i livelli della scala abbiamo una certa apertura all'esse.

L'ente è qualcosa che partecipa secondo una misura limitata alla perfezione dell'essere: questa è la descrizione nel *Liber de causis*, lect. 6. *Id quod finite participat esse*. Lo *ens* è anzitutto un soggetto (*id quod*), costituito come ente per partecipazione ad un'energia ontologica originaria (*esse*), e dunque l'ente è ente per riferimento intrinseco all'esse. C'è una prima partecipazione estrinseca: l'ente è tale per avere una parte in sé di ciò che Dio possiede in pienezza e per essenza.

- Enti creati: *ens per participationem*.
- Dio: *esse per essentiam*.

Successivamente, possiamo dire che c'è una partecipazione interna nell'*ens*. L'esse attua nell'*ens* creato tutti i livelli della perfezione. Questo costituisce una doppia partecipazione.

- Una prima partecipazione della sostanza creata all'essere divino.
- Una seconda partecipazione nella sostanza creata, manifestata nei diversi livelli di partecipazione all'esse.

### 80. Come Tommaso corregge Platone e Aristotele?

Tommaso assume la partecipazione di Platone, ma la corregge: il partecipato ultimo è unico; non le idee. Inoltre, la partecipazione avviene sul registro dell'atto e dell'energia ontologica o *non* sul registro della forma: la partecipazione è *reale*, non formale.

Tommaso anche corregge la causalità aristotelica. La assume in quanto pone nel cuore dell'ente un atto, che viene comunicato alla sostanza prima tramite l'Atto Puro. Fra l'Atto Puro e gli atti misti, c'è un rapporto di causalità. Tommaso supera Aristotele, ritenendo che quest'attualità stia sul registro dell'*actus essendi* e *non* sulla forma (la quale è ontologicamente sostenuta dall'esse). Tommaso va oltre la forma fino all'esse.

## 5. LA PARTECIPAZIONE, CHIAVE DELLA RESOLUTIO METAFISICA DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

### 81. Perché la partecipazione è la chiave della *resolutio* metafisica dell'ente in quanto ente?

A questo riguardo si raccomanda la lettura di Fabro (*Nozione metafisica di partecipazione*, vol. III delle opere complete), O'Rourke (*Virtus essendi*) e Contat (*Esse, essentia, ordo, verso una metafisica della partecipazione*).

Etimologicamente, "partecipazione" viene da *partem-capere*. Quando qualche soggetto riceve/prende solo una parte di una perfezione che si trova allo statuto perfetto in un ente superiore. È una nozione eminentemente cristiana, riscontrabile in diversi campi filosofici. La vita, l'intellettualità, l'amore tutti implicano rapporti di partecipazione. Dio è vita, e sapienza, e amore. La partecipazione è una nozione

centrale in ogni metafisica teista. La metafisica tomistica si caratterizza per un preciso concetto di partecipazione. Suárez e Gant mettono i livelli di partecipazione su quelli superiori, mentre Tommaso li mette sul registro dell'*actus essendi*, al di sopra dell'essenza, che non la nega, ma la fonda.

La partecipazione di Tommaso si colloca su due registri:

- Direttamente trascendente nel rapporto fra la sostanza creata e l'*esse subsistens*. Questo è chiaramente insegnato dall'Aquinate nella I, q. 44, a. 1.
- Immanente ed interno nella sostanza creata. Questo è meno esplicito nei testi di Tommaso e poco esplorato dai tomisti.

<i>ESSE SUBSISTENS</i>	
ENS. Il vero partecipante e soggetto dell' <i>esse</i> .	<i>Esse</i> partecipato. Perfezione originaria partecipata. (Partecipazione trascendente: <u>partecipa all'<i>Esse Subsistens</i></u> )
	<i>Essentia</i> . La misura di partecipazione. (Partecipazione immanente: partecipa all' <i>esse</i> partecipato)

Si dà un cerchio ontologico all'interno dello *ens*. Perché? L'atto creativo pone due copricipii: l'*esse*, e a questo *esse* assegna una misura di partecipazione. Posti questi due principi, risulta lo *ens*. Lo *ens* creato costituito ha questa caratteristica di avere l'*esse*. *Ma non di essere il suo esse! L'ens HA l'esse*. Fa sì che lo *ens* sia SOGGETTO dell'*esse*. Alle volte si può dire che l'essenza ha l'*esse*, ma si tratta dell'essenza *in atto*, e non *in sé*. Il vero rapporto di partecipazione si dà fra l'*ens* e l'*esse*. Questo *ens* partecipa allo *Esse Subsistens*.

## 82. Qual è la differenza ontologica in Heidegger?

In Heidegger c'è un rapporto che si dà fra l'essente che ha l'essere ma non è l'essere, e l'essere che fa essere l'essente, ma non è l'essente dall'altro lato. Si dà una non-identità fra l'ente e il suo atto di essere. Fabro userà quest'espressione ("differenza ontologica") qualche volta.

Dio è l'identità ontologica assoluta, metafisicamente parlando. La creatura, invece, si configura come differenza fra l'ente che è, ma non è il suo atto di essere, e l'essere che la creatura ha, ma che la creatura *non è*. Notiamo tre cose:

- 1) La differenza ontologica nel senso stretto è quella dell'*ens/esse*.
- 2) Si dà questa differenza a causa della composizione reale (oppure composizione *entitativa*). NON È DISTINZIONE. Sono due copricipii che si uniscono; non sono separabili!
- 3) Attenzione a ben distinguere l'essenza *attuata* (essenza in atto) dall'essenza *in sé*.

## 83. Qual è l'importanza della I, q. 77, a. 6?

La questione 77 tratta l'origine delle potenze. Nell'articolo 6, ci sono due tesi:

- L'anima è causa attuante delle potenze.
- L'anima sola è soggetto delle medesime potenze; è causa recipiente delle potenze, le quali la perfezionano.

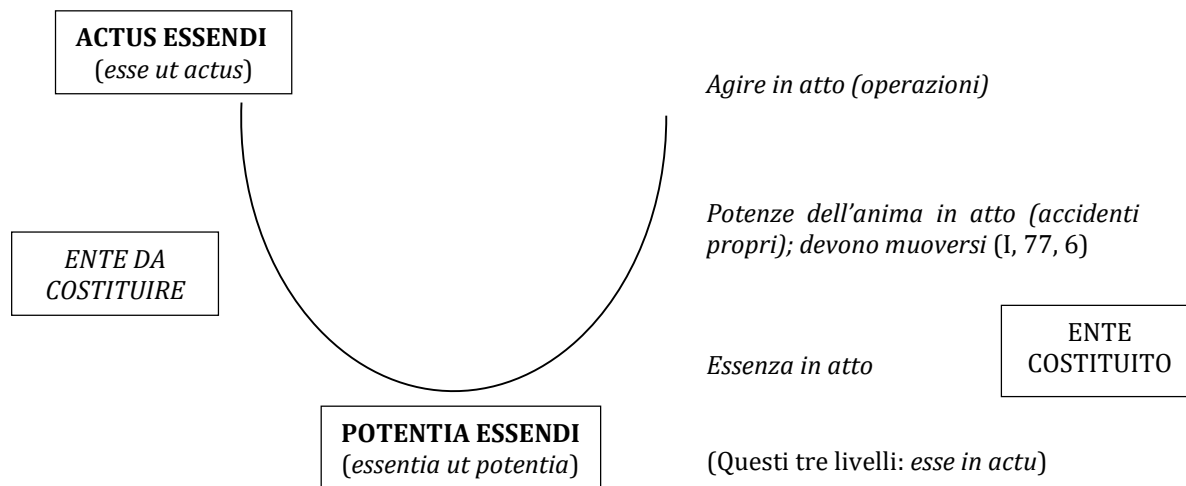
L'anima pertanto causa le potenze e riceve certe potenze.

C'è, però, qualcosa più radicale: l'ente creato è composto radicalmente di attualità e di potenzialità. In quanto c'è attualità, questo atto tende ad espandersi. Anche, tende a ricevere le potenze. È chiaro che è la composizione reale. L'*esse* è atto; l'atto tende a comunicarsi; dunque l'*esse* tende a comunicarsi, anche quando ha già attuato l'essenza, e perciò l'essenza è carica d'una attualità che va oltre ad essa. *Più aperta all'esse, più si espande al di là dei propri limiti*. Perciò, l'uomo, l'essenza più ricca in questa terra, è l'essenza più operativa.

Le potenze sono frutto dell'espansività dell'*actus essendi*. Questa proprietà viene all'essenza dall'*esse*. Arriviamo ad una tesi importante: l'*esse* nella sostanza creata è un principio di espansione ontologica. Viceversa, l'essenza è *potentia essendi*. Se l'essenza è originariamente potenza di essere, è passiva e riceve. Ricevendo l'essere, passa ad atto. L'essenza è sia principio attivo dal quale provengono le potenze

e principio ricettivo che riceve le potenze. Nell'ente creato, abbiamo un *actus essendi* che cade in una *potentia essendi*.

#### 84. Vediamo la parabola dell'espansione dell'*Actus Essendi*.



Il destino dell'ente creato è di riempire l'essenza grazie ai tre livelli di partecipazione: essenza in atto, che media poi le potenze in atto, e poi l'agire in atto.

**L'ente da costituire comprende due coprincipi:** l'*actus essendi* e la *potentia essendi*. L'*actus essendi* "cade" nell'essenza. Se non cadesse nell'essenza, sarebbe identica all'*Esse subsistens*. Allora, ci sono tre risultati. 1) In primo risultato di questo "cadere" è la sostanza in atto (L'*actus essendi* supera la potenza che lo riceve, perché l'ente si arricchisce dalle sue proprietà.). 2) Dalla sostanza in atto scaturiscono gli accidenti propri in atto, che *per natura* la sostanza deve avere. 3) In terzo luogo, dagli accidenti propri scaturiscono le operazioni proprie in atto.

Per questo motivo, l'*esse* si espande oltre la sostanza. Più una sostanza è ontologicamente ricca, più ha un'operazione immanente e intensa.

#### 85. Quali sono i due tipi di partecipazione?

La partecipazione può essere o predicamentale o trascendentale.

**La partecipazione predicamentale.** Quella che si dà nel mondo materiale quando una perfezione di per sé univoca ammette di gradi d'intensità: virtù, scienze, vizi. Si riscontra nelle qualità di primo tipo (*habitus/dispositio*). Le qualità di quarto tipo non ammettono intensità (*forma/figura*); quelle del terzo tipo si ammettono intensità. Nella partecipazione predicamentale, la partecipazione si dà in quale modo nella SOSTANZA:

- Fra l'individuo e la specie. La pluralità delle concretizzazioni reali manifestano la ricchezza della specie.
- Fra la specie e il genere. In un senso, non c'è partecipazione: la specie aggiunge qualcosa al genere. In un altro senso, la totalità di un genere in una specie manifesta la ricchezza virtuale nella specie: è una ricchezza implicita (non attuale) nel genere.

Sia sul lato della qualità che sul lato della sostanza, abbiamo da fare con una partecipazione in senso imperfetto. Ciò che viene partecipato è qualcosa di univoco. Il genere ha bisogno di essere attuato dalla specie: un'implicazione imperfetta nel genere (questa è la ricchezza virtuale). La partecipazione predicamentale è analoga: potremmo dire che è una partecipazione alla partecipazione.

**La partecipazione trascendentale.** La partecipazione trascendentale è il rapporto di partecipazione all'*Esse subsistens*, Dio. La partecipazione trascendentale si riscontra non in una, ma in *tutte le categorie*. Quella che si dà fra l'ente creato e l'*Esse subsistens* increato. La partecipazione in senso proprio è quella

trascendentale. Non è un rapporto univoco (come la partecipazione predicamentale): è il rapporto fra PIENEZZA DI ESSERE e frammento di quell'essere. Questo frammento lo chiamiamo ACTUS ESSENDI, centro di energia ontologica che si irradia in tutta la sostanza.

**86. Facciamo uno schema.**

<b>Partecipazione trascendentale (propria)</b> Il cuore della metafisica di S. Tommaso.	<i>ESSE SUBSISTENS</i> ↓ <i>Ens per participationem</i>	Partecipazione costitutiva (trascendente)	<i>Actus essendi</i>
		Partecipazione consecutiva (immanente)	Essenza in atto
			Proprietà in atto
<b>Partecipazione predicamentale (impropria)</b> Ci sono diversi livelli di partecipazione dentro la sostanza stessa.	ESSE partecipato ↓ Essenza sostanziale ↓ Accidenti propri ↓ Operazioni	Partecipazione nella sostanza	Individuo alla specie (virtuale)
			Specie al genere (virtuale)
		Partecipazione nelle qualità	Prima specie ( <i>habitus</i> )
			Terza specie (qualità sensibili affettivi)

L'essenza è il soggetto che riceve l'atto di essere passivamente. L'essenza, a questo livello, è *potentia essendi*. Sotto l'*actus essendi*, l'essenza è in atto formale, e dunque media ulteriormente l'attualità delle proprietà, e poi media le operazioni. *Substantia est propter operationem*: la sostanza è per il suo operare.

**87. Che cosa vogliono spiegare le nozioni *diremption* ed *emergenza*?**

“Diremption” sta a significare originariamente la divisione dell'eredità. È la distribuzione dell'energia presente nell'*Actus Essendi* all'interno dell'ente. La diremption esterna all'ente è la creazione: una distribuzione organica di frammenti della ricchezza ontologica di Dio.

“Emergenza” è l'opposto di “immersione.” Nella concezione dello *esse*, Fabro vede un contrasto con l'ente aristotelico: l'atto aristotelico è immerso, mentre Tommaso pensa lo *esse* come un atto che emerge sopra la catena degli enti partecipati. L'*esse* sta all'origine non solo dell'attualità della sostanza, ma di tutti gli atti presenti nella sostanza in atto. I tre livelli d'attualità sono l'essenza, l'accidente e l'operazione. Questi diversi livelli sono altrettante partecipazioni all'*esse*, la fonte radicale. L'atto di essere è emergente; perché? In un senso, la determinazione dell'*esse* è accidentale all'*esse*. Fuori di Dio, però, non ci può essere un'*esse* senza limite. L'atto di essere trascende l'essenza che sta attualizzando. L'essenza è come un filtro dell'*esse*. L'atto di essere *non* si esaurisce nel far essere l'essenza (≠ tomismo di scuola); è una visione statica dell'ente. Alla radice della parabola metafisica, c'è la *potentia essendi*, che sbocca su tre livelli.

**6. SUSSISTENZA ED ACCIDENTALITÀ**

**88. Qual è il problema della sussistenza? Quali sono le posizioni in campo?**

Due problemi. Dall'unione fra atto di essere ed essenza, nasce una sostanza. **Cos'è precisamente la sostanzialità?** Cosa fa sì che il coniglio sussista, e il suo orecchio no? Ora, la sostanza è *res cuius naturae debetur esse in se non in altero*; l'ente alla cui natura è dovuto avere l'*esse* in se e non in altro: la sostanza è ciò che primariamente “è.” Che cosa fa sì che la sostanza reale abbia la realtà in se e non in altro? In virtù di che cosa la sostanza ha l'*esse* in se e non in altro? In Cristologia si pone questo problema spinoso

in modo acuto. La natura umana di Gesù è in atto (perfetto), ma non è una persona umana (la natura umana non ha l'essere in sé); l'io di Gesù è divino (non è creato). Il problema della sussistenza nasce sotto il problema della persona, che si estende a tutte le sostanze. Cristo è una persona in due nature. La persona divina è morta in croce – com'è possibile? Negli ambiti ebraico e musulmano, questa domanda non è stata affrontata (la metafisica della persona).

Nella sostanza, ci sono accidenti, come sappiamo. L'accidente è un atto aggiunto all'ente sostanziale. **Che rapporto c'è fra l'atto accidentale ("Maffeo è rosso") e l'atto di essere ("Maffeo è")?** Le posizioni da considerare sono di Giovanni Capreolo (Jean Cabrol, †1444) e di Tommaso De Vio (Gaetano, †1534). Questi due autori propongono teorie contraddittorie sulla sostanzialità.

**PER IL CAPREOLO**, la sostanzialità o personalità (nel caso di Cristo) si dà per il semplice fatto che la natura creata "sta sotto" il proprio *esse*. **Per lui, la sussistenza nasce soltanto dall'unione fra l'atto di essere e la natura che lo riceve.** Poi ci spiega che Cristo è uomo perfetto in atto, ma non ha un atto di essere creato. La sua attualità umana è attuata direttamente da Dio. Così, Gesù non è una persona umana, mentre ognuno di noi sì lo è.

Il Capreolo distingue due significati di sussistenza: **1) Sussistente formaliter:** la composizione reale sotto questo aspetto necessariamente include l'*esse* e l'essenza. E.g., l'uomo bianco in quanto include la bianchezza: ha la bianchezza in atto. **2) Sussistente denominative:** la composizione reale sotto questo aspetto *non* include necessariamente l'*esse*, perché è una creazione libera di Dio; la sostanza è sostanza in quanto "sta sotto" l'atti di essere. L'aver l'*esse* NON appartiene necessariamente all'essenza. E.g., l'uomo bianco *ha* la bianchezza, ma non la include.

Per il Capreolo, la persona e la sostanza sussistente sono costituite dall'unione della natura e dell'atto di essere creato. Per ciò, Gesù non è una persona (*formaliter*): non ha un atto di essere creato.

**PER IL GAETANO**, invece, l'essenza e l'atto di essere sono due atti diversi originari: l'atto essenziale e l'atto esistenziale. È al Gaetano che dobbiamo l'uso di trattare l'*esse* come "esistenza." Secondo lui, questa totalità manifesta una mediazione, che è un modo di esistenza. Ci sono, dunque, tre momenti: l'essenza, la sussistenza (ciò che fa sì che tale natura individuale abbia l'esistenza come sua propria), e l'esistenza (intesa come "ciò per cui questa essenza esiste"). **Per il Gaetano, la sussistenza della sostanza richiede una terza istanza ontologica nella sostanza creata: la *subsistentia*.** Lui intende la *subsistentia* come un "modo che termina la natura creata e la rende poi capace di avere sia l'atto di essere che anche gli accidenti come suoi propri," e quindi di essere non solo una natura, ma di essere un soggetto che possiede l'*esse* e gli accidenti. L'essenza è un atto formale originario; non è più qualcosa la cui perfezione partecipa all'*esse*. **Manca la partecipazione nel Gaetano. L'*esse* e l'essenza sono due perfezioni autonome ed originarie.**

<b>Il Capreolo vede nella sussistenza un risultato.</b>	L'ente sostanziale risulta da un rapporto di partecipazione. Lo <i>ens</i> , per Tommaso, è ciò che partecipa in modo proprio all' <i>esse</i> : lo <i>ens</i> HA l' <i>esse</i> , ma NON È il suo <i>esse</i> . Ciò che ha l'essere senza essere l'essere è ciò che sussiste. In questa chiave, la sussistenza è un risultato, <i>non</i> un principio.
<b>Il Gaetano vede nella sussistenza un principio.</b>	

## 89. Quali sono i tre passaggi nella genesi dell'ente, e cosa cambia con Cristo?

1. L'*esse* attua un'essenza che lo riceve come potenza.
2. Quest'essenza, ricevendo l'*esse*, lo misura, e gli dà il suo grado esistenziale specifico.
3. Lo *ens* che risulta da questa sintesi costitutiva, sussiste (ha l'*esse* in se): così sono tutte le sostanze create.

In Cristo, le cose vanno diverse. La sua natura individuale è in atto senza che ci sia un atto di essere (*esse ut actus*) creato. L'attualità formale/esistenziale le viene direttamente dal Verbo; l'*actus essendi* in Cristo è la Seconda Persona.

**90. Qual è la distinzione fra *esse ut actus* ed *esse in actu*?**

ESSE UT ACTUS ( <i>Actus essendi</i> : causa)	L'atto di essere. L'atto originario dell'ente creato in cui sta tutta la perfezione formale ed esistenziale. Viene <i>solo</i> da Dio.
ESSE IN ACTU (Esistenza: effetto)	Il fatto di essere. L'attualità reale dei singoli livelli di questo ente. Qui può intervenire la creatura.

**91. Qual è il problema dell'accidentalità? Quali sono le posizioni in campo?**

Nell'Eucaristia, non c'è più la sostanza di pane, ma del Corpo di Cristo. Come gli accidenti di pane possono sussistere? Spinti dal mistero eucaristico, ci domandiamo sullo statuto ontologico dell'*esse* accidentale. Chiariamo il rapporto fra l'*esse* della sostanza e l'*esse* degli accidenti.

Per il Gaetano, c'è un *esse* proprio degli accidenti. L'essere proprio del pane come sostanza non c'è più. In fondo, nell'ente finito, ad ogni livello formale, corrisponde un proprio *esse*. Si manterrebbero l'*esse* e l'essenza accidentali.

Sostanza →	Essere sostanziale
Accidente →	Essere accidentale

Nella CG 4, c. 14, n. 12, Tommaso dice: *Eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependet*. Ma Tommaso anche dice (*De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8) che l'accidente non ha un vero essere: è posteriore alla costituzione dell'ente. Gli accidenti, perché non sussistono, non hanno propriamente l'essere. Anche nella I, q. 90, a. 2: *accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est et hac ratione ens dicitur*. Ecco due testi che sembrano dire l'opposto!

Allora, qual è la soluzione? L'accidente non ha un *esse ut actus*, ma sì ha un *esse in actu*. L'*esse ut actus* dell'accidente non sta al livello dell'accidente, ma al livello dell'*esse* intensivo originario. La radice dell'attualità dell'accidente sta nell'atto di essere dell'ente finito. Una cosa è essere bianco, un'altra è essere uomo. C'è un essere *superadditum* (= *esse in actu*) della bianchezza sull'umanità. DUNQUE, rimane l'*esse in actu* dell'accidente, ma non c'è un *esse ut actus* sottostante. Cade la sussistenza, ma accade un sostegno divino miracoloso.

L'attualità degli accidenti non è più portata da un atto di essere creato. L'*esse in actu* degli accidenti NON È sostenuto da un *esse ut actus* creato.

### III. LE PROPRIETÀ TRASCENDENTALI DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

#### 1. IL PROBLEMA DELLE PROPRIETÀ DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

##### 1. Introduciamo il nostro studio sui trascendentali.

Abbiamo studiato il *subiectum* nella prima parte del corso, cioè, l'ente in quanto ente. La *resolutio* dell'ente in quanto ente tratta dei *principia*, fatta mediante una *resolutio secundum rationem* di *esse/essentia*. Nella terza parte del corso, studieremo le *passiones subiecti*, le quali sono attributi essenziali dello *ens* in virtù dello *esse*. Dall'*esse* risulta nell'*ens* delle proprietà.

##### 2. Qual è il parallelismo con l'antropologia?

Nell'antropologia si parte dall'esperienza dell'uomo per arrivare a proprietà specifiche: la coscienza, l'intersoggettività, la sociabilità e la locutività. L'antropologia risale ai principi costitutivi della natura umana: anima spirituale e corpo. Dal *subiectum* (uomo) ai principi (anima/corpo); poi, si ritorna alle proprietà in via deduttiva e verificativa: si studiano le facoltà.

Dall'esperienza al *subiectum*, dal *subiectum* alle proprietà, dalle proprietà alle manifestazioni.

Nel caso del *subiectum* che è l'uomo, le proprietà hanno due caratteristiche che non appaiono chiaramente in metafisica: 1) Sono relativamente facilmente riscontrabili nell'esperienza: la religiosità e la sociabilità, ad esempio. 2) Le proprietà sono realmente diverse dal soggetto: la locutività non è la natura umana. IN METAFISICA, NON SARÀ COSÌ.

- **Le proprietà dell'ente saranno dell'ente. Non si aggiunge nulla all'ente.** Le proprietà dell'ente non saranno realmente diverse dall'ente. La distinzione *subiectum-passiones* sarà di un altro tipo. Non ci sarà distinzione reale fra le proprietà.
- Le proprietà dell'uomo sono oggetto di un'esperienza esterna. **Invece, le proprietà dell'ente in quanto ente non godono della stessa visibilità.** Il trascendentale non è di per se più conosciuto dell'ente. Avremo bisogno di un'analisi critica. Contempleremo la nozione di ente e le sue caratteristiche logico-critiche.

##### 3. Qual è questa caratteristica logico-critica che permette di discernere qualcosa che accompagna l'ente?

La convertibilità estensionale. Qual è l'estensione dell'ente? L'ente si presenta a me come ciò che gode di un'estensione universalissima. Allora, una convertibilità logica è scambio del predicato con il soggetto. *In senso stretto*, chiamerò "proprietà dell'ente" quei predicati di cui il soggetto è "ogni ente è." Il trascendentale si dà quando si può fare una *conversio simpliciter* con l'ente (quando posso scambiare soggetto e predicato conservando la stessa quantità). Lo studio delle proprietà dell'ente partirà dal criterio di convertibilità.

Ma con questo avremo raggiunto solo un *fatto*. Ancora non avremo detto *perché*. Dovremo fondare queste proprietà e spiegare perché si derivano dall'*esse*. Dunque, le nostre due ricerche sono le seguenti:

- Il trascendentale lo devo vedere a partire dallo *ens*.
- Lo devo fondare a partire dall'*esse*.

##### 4. Qual è la nozione tomista di *trascendentale*?

Per Tommaso, le proprietà dello *ens* NON AGGIUNGONO nulla di reale allo *ens*. All'ente si fa un'*additio* di ragione, non reale. All'ente dobbiamo aggiungere qualcosa soltanto nozionalmente. All'*ens universale* non posso aggiungere nulla che non sia già incluso nella stessa nozione dell'*ens universale*; l'ente universale già contiene tutto! A questa concezione si opporrà Giovanni Duns Scoto.

La tesi di Tommaso (le proprietà dello *ens* non aggiungono nulla di reale allo *ens*) ci costringe a porre una prima distinzione.

ENS	<b>Natura entis.</b> Contiene i trascendentali (QDV 1, 1). Implica nessuna aggiunta reale.	
	<b>Ratio entis.</b> NON contiene i trascendentali (QDV 21, 1)	Aggiunta con contrazione: si dà nelle categorie.
		Aggiunta senza contrazione: si danno nei trascendentali.

Non posso aggiungere nulla di reale allo *ens*, ma sì posso aggiungere qualcosa di concettuale. Le *passiones entis* sono delle aggiunte concettuali alla *ratio entis* senza contrazione.

Le categorie si riferiscono all'ente tramite un'aggiunta concettuale (non reale – è già incluso) contraente (non è convertibile; ogni qualità è ente, ma non ogni ente è qualità). Gli trascendentali aggiungono all'ente qualcosa che sia soltanto di ragione; non contraggono l'ente.

### 5. In sintesi, quali sono i tre criteri per essere un trascendentale?

- 1) **La convertibilità logica.** Quei predicati che si dicono dello *ens* in modo strettamente convertibile. (dallo *ens* ai trascendentali)
- 2) **La seconda procedura è della QDV 1, 1.** (dallo *ens* ai trascendentali)
- 3) **Dal trascendentale allo *ens* per mezzo dello *esse*.** Tommaso fa convergere l'analisi dello *ens* e l'analisi del trascendentale sull'*esse*. (dal trascendentale allo *ens* per mezzo dello *esse*)
  - M Il trascendentale *x* implica l'*esse*.
  - m Ora ogni ente è ente per l'*esse*.
  - C Quindi l'ente ha la proprietà *x*.

### 6. Quale tipo di *additio* si adopera nella ricerca dei trascendentali?

Additio	Realis	
	Rationis	Cum contractione
		Sine contractione

L'*additio rationis cum contractione* è una limitazione dell'ente; esclude la convertibilità. Ogni sostanza è ente, ma l'inversa è falsa. Queste addizioni si danno nelle categorie.

L'*additio rationis sine contractione* implica convertibilità. Un'aggiunta nozionale per cui è una nozione diversa dalla nozione di ente. NON restringe l'ente; si trova ovunque dove c'è l'ente. La proprietà dell'ente sarà qualcosa che si aggiunge all'ente in modo razionale senza restringere la nozione di ente. Queste addizioni, dunque, si danno nei trascendentali.

### 7. Come dividiamo i cinque trascendentali?

		Additiones esplicitate da S. Tommaso	Additiones non esplicitate
<i>Ratio entis</i>	1. RES	-	Relazione di misura intrinseca (per se 1°)
	2. UNUM	<i>Negatio divisionis</i>	
	3. ALIQUID	-	Negazione virtuale di alterità
	4. VERUM	<i>Relatio intelligibilitatis</i>	
	5. BONUM	<i>Relatio appetibilitatis</i>	

- **RES.** (Tommaso: *silentium magnum*). La *res* si può definire come la relazione di ragione che l'ente ha con la propria misura di essere. Noi diremo che la *res* aggiunge una relazione di



ragione di misura intrinseca dello *ens*. La *res* è l'ente visto dal punto di vista del suo contenuto. L'*ens* è *id quod est* (lo *ens* reduplica/enfatizza lo *esse*), mentre la *res* è il *quod* (la *res* reduplica il contenuto). Leggo cosa c'è dentro del concetto di "ente," in modo trascendentale (e non sostanziale). La *res* è un'aggiunta intellettuale completamente all'interno dell'ente. I, q. 39, a. 3, ad 3. Lo *ens* viene nominato a partire dall'atto di essere. La *res* e lo *ens* significano "*omnino idem, sed secundum diversas rationes*" (*Sent. super Metaph.*, libro Γ, lect. 2, n. 6).

- La *res* è concettualmente posteriore allo *ens* (prima la presenza, dopo il contenuto). Questa posizione è contraria di quella di Suárez, per il quale l'*ens* è anzitutto *res*. La *res* esplicita a livello trascendentale il contenuto dello *ens* che gli viene dalla sua essenza. Non confondere la *resolutio* dello *ens* nei suoi principi originari! Quando la *res* è un trascendentale, parliamo dell'essenza formale in atto. (cioè, reduplico nello *ens* la sua essenza formale in atto).
- La *res* è una *passio per se* 1° modo: è *contenuto* nello *ens* (non si aggiunge allo *ens*). La *res* gode di una certa originalità, ma non è a tutti i titoli una vera *passio entis* (che è *per se* 2°). È una *passio entis* in senso largo. Forse perciò Tommaso non menziona la *res* né l'*aliquid*.
  - Per se 1° modo: un predicato contenuto nell'essenza del soggetto. *Natura entis*.
  - **Per se 2° modo: un predicato che inerisce (IN) nel soggetto a modo di proprietà. *Ratio entis*. Questi sono i trascendentali.**
  - Per se 4° modo: un predicato che procede (EX) dal soggetto; e.g. il fuoco brucia.
- **UNUM.** Aggiunge all'ente la negazione di divisione. L'ente, per quello che ha di unità, è uno. L'*unum* è il trascendentale sul quale Tommaso è più chiaro. L'ente in se stesso non è diviso, non è altro di se stesso, non contiene alterità interna. Per arrivare all'uno, abbiamo sempre bisogno della negazione della divisione. L'uno è la sintesi dell'ente con la negazione della divisione: ente, divisione, negazione della divisione. I, q. 11, a. 2, ad 4. *De Pot.* q. 9, a. 7, ad 15.
- **ALIQUID.** L'*aliquid* aggiunge una negazione virtuale di identità con gli altri enti.
- **VERUM.** Relazione all'intelletto. L'ente in quanto intelligibile, riferibile a un conoscente. La verità trascendentale consiste in una relazione di ragione. L'ente è intelligibile anche se non c'è nessuno per intenderlo; può terminare un atto di intellesione (o di volizione), anche se non ci fosse nessuno. L'ente, dunque, contiene *virtualmente* il vero (e il buono).
- **BONUM.** Relazione all'appetito. L'ente in quanto appetibile alla volontà. La bontà trascendentale consiste in una relazione di ragione.
- Il ***pulchrum*** si descrive come l'appetibilità del *verum*, la quale è un momento del *bonum*.
- Il "relatum/relativum" è un trascendentale? Tecnicamente, il trascendentale deve aggiungere alla *ratio entis* (non all'ente concreto), la quale non connota direttamente una pluralità di enti. È tramite "aliquid" – una relazione con l'altro se l'altro c'è – che cogliamo la relazione.

Tutti quanti i trascendentali sono contenuti naturalmente e formalmente nella *ratio entis*. *L'aggiunta si fa nella nostra mente*. Alla nozione di ente (presenza + contenuto) si aggiungono altri concetti che esplicitano la ricchezza dell'*ens*. O si aggiunge una negazione (esplicita qualche aspetto) o si aggiunge una relazione di ragione (qualche rapporto che la mente fa; si trova nell'attività della mente umana): qualcosa nel quale questo *ens* può avere rapporto. Altre possibilità implicherebbero un'aggiunta positiva.

Si noti che per procedere dall'*ens* al *bonum*, facciamo una *additio* concettuale, mentre per andare indietro dal *bonum* allo *ens*, ci serviamo di una *resolutio* concettuale.

## 8. Qual è la definizione di *trascendentale* fornita da S. Tommaso nel testo QDV 1, 1?

*Modus generalis consequens omne ens*. Questo modo può essere duplice :

- In quanto segue ogni ente in sé.
- In quanto segue un ente in ordine ad un altro ente.

ENS: Modus expressus generalis (consecutionis ad unum ens)	IN SE	Affirmative: rapporto fra l' <i>ens</i> e l' <i>essentia</i>		<b>Res</b>
		Negative: <i>negatio divisionis (indivisio entis)</i>		<b>Unum</b>
	IN ORDINE AD ALIUD	Secundum divisionem (diviso dagli altri)		<b>Aliquid</b>
		Secundum convenientiam	Secundum vim cognitivam	<b>Verum</b>
		Secundum vim appetitivam	<b>Bonum</b>	

## 2. ENS E RES

### 9. Qual è il nostro processo intellettuale per apprendere lo *ens*?

Nella *Summa*, leggiamo “prima cade nell’intelletto lo *ens*.” In secondo luogo, pensiamo “*hoc ens non est illud ens*.” E in terzo luogo, apprendiamo l’*unum*, che è negazione di divisione. E in quarto luogo, la moltitudine dell’ente, la sua posizione. L’ordine nel nostro intelletto è dunque: 1) ente, 2) divisione, 3) uno, 4) molteplicità.

Consideriamo adesso lo *ens* per l’uomo a livello psicologico. (1) La sensibilità ci presenta *de facto* una pluralità di enti. Lo concretizziamo in “questo ente.” (2) Una volta in possesso di “questo ente,” non possiamo fare a meno che paragonare: “questo ente non è quello ente.” Appare la nozione di divisione dopo il livello psicologico. (3) Poi, in un terzo momento, torniamo all’ente e vediamo che l’ente non è diviso in sé; dagli altri, sì, ma non in sé = è uno. “Questo uno non è quello uno.” (4) In quarto luogo, aggiungiamo la molteplicità di enti.

### 10. Per una spiegazione della *res*, vedere la domanda 7.

## 3. UNUM E ALIQUID

### 11. Cosa ci spiega sull’*unum* la I, q. 11, a. 1, c?

Facciamo in primo luogo una considerazione metodologica. Tommaso procede attraverso una disgiunzione fra *entia simplicia* ed *entia composita*. “Nam omne ens aut est simplex, aut compositum.” Poi esamina ambedue membri. Ciò che è semplice è indiviso in atto e in potenza (non contiene parti potenziali). Mentre noi siamo composti, le nostre parti non sono divise in atto: la nostra sostanza e i nostri *habitus*. Le nostre parti sono unite al nostro *esse*.

Tommaso, riunendo i due membri, dice che *l’esse cuiuslibet rei consistit in indivisione*.

SIMPLEX	L’indivisione dello ens	COMPOSITUM
Indivisibile in actu et potentia		Indivisibile in actu sed divisibile in potentia

Adesso facciamo una considerazione contenutistica. Cosa vuol dire “*esse cuiuslibet rei*”? Tommaso si riferisce all’*esse ut actus* oppure all’*esse in actu*?

Ora, l’*esse ut actus* è l’*esse* attuale di un *ens* (Tommaso si ferma all’*ens constitutum* – all’*ens* che c’è). Stiamo considerando l’ente di cui possiamo dire veramente che è. L’*esse in actu*, invece, deve la sua attualità all’*esse ut actus*, giacché è la reduplicazione dell’attualità dello *ens*. DUNQUE, appare un itinerario completo:

- 1) Aggiunta di ragione allo *ens* con la *negatio divisionis*.
- 2) *Resolutio* della *negatio divisionis* nello *ens* (questa *resolutio* appartiene all’*esse in actu*).
- 3) *Resolutio* dell’*esse in actu* nell’*esse ut actus*.

### 12. Qual è la connessione fra *unum* e *aliquid*?

Nell’ordine dell’invenzione, i trascendentali *unum* e *aliquid* vengono rivelati tramite un giudizio comparativo: *Hoc ens non est illud ens*. Questo implica diversità. Non è lo stesso dire *Hoc ens non est non-hoc ens*, che implica divisione. Da questo giudizio comparativo e negativo, sorgono *unum* e *aliquid*. Sono solidali. In *ordine inventionis*, si opera una divisione attuale fra due enti – “Paolo non è Pietro.”

Tramite un percorso riflessivo sull’esito di questo giudizio, ritorno al primo *ens* considerato e considero il suo rapporto con l’altro. Mentre divido questo ente da quello ente, mi accorgo che questo ente diviso

dagli altri non è diviso in sé – appare la nozione di “unum.” La *negatio divisionis* fa apparire l'*unum*. Lo “hoc ens” è attualmente diviso da “illud ens” – e di conseguenza questo “hoc” è altro rispetto ad “illud” – appare come un altro.

### 13. Secondo Aertsen, Schmitz e Ventimiglia, qual è la genesi dell'*aliquid*?

A questo punto nasce un problema. Lo *aliquid* è un trascendentale autonomo? Possiede una *ratio* distinta dell'*unum*? Oppure l'*aliquid* è un'implicazione dello *unum*? (come la *res*, vista come contenuta nello *ens*) Questo viene esaminato nella QDV 1, 1.

Jan Aertsen a questo riguardo ha pubblicato uno studio sui trascendentali nel 1996. Lui pensa che lo *aliquid* è soltanto l'*unum* in quanto connota la non-unità con l'altro. Ciò che è uno è indiviso in sé, e per questo fatto, diviso dagli altri. Lo *aliquid* non direbbe nulla di specifico. Aertsen così minimizza la rilevanza dell'*aliquid*.

Heinz Schmitz pensa che ogni *ens* sia altro di tutte le cose del mondo. Ogni ente gode di questo privilegio di singolarità dovuto all'atto di essere. Mette in fortissima rilevanza lo *aliquid* in una metafisica della pluralità. Lo stacca dall'*unum*. L'*aliquid* è una relazione di ragione, relazione di alterità. Una relazione che contiene una negazione (≠ Tommaso). La positività viene colta tramite la negazione; questo risoluzione ci porta ad una fragilità epistemologica.

Riassumendo, diciamo che per Aertsen “essere indiviso in sé” e “essere diviso dagli altri” non è la stessa cosa. Dobbiamo formulare non una ma *due* proposizioni. Ognuna richiede una sua fondazione. Con Schmitz, non si capisce bene se l'*aliquid* è un risultato di una negazione di ragione oppure relazione di ragione. Se negatività, come questo *aliquid* connota la singolarità dell'ente che è qualcosa di positivo?

Una terza possibilità arriva con Ventimiglia: l'*aliquid* è originario, legato ad una certa negazione. Lui si muove esclusivamente all'interno della *via inventionis* (via della scoperta). L'*aliquid* richiede assolutamente una pluralità di enti (questo fa sorgere la domanda, “Ma se Dio non avesse creato...?”). Il trascendentale *aliquid* non solo si può conoscere in ambito cristiano, ma addirittura richiede la fede per essere scoperto. L'*aliquid* smetterebbe di esser una *passio entis*: mi verrebbe rivelato soltanto dopo l'assenso di fede. Non è una risoluzione accettabile epistemologicamente.

### 14. Come possiamo risolvere questa aporia dello *aliquid*?

Sappiamo, però, questo: 1) L'*aliquid* è altro dell'*unum*. 2) L'*aliquid* implica una negazione (*hoc ens non est illud ens*). Emerge una quarta posizione! Bisogna superare questo primo giudizio che si dà in *via inventionis* per arrivare ad un giudizio speculativo: *Hoc ens non est non-hoc ens* (ad esempio, “Paolo non è non-Paolo). Il primo enunciato (*hoc ens non est illud ens*) è attuale, mentre il secondo (*hoc ens non est non-hoc ens*) è virtuale. Il giudizio speculativo segue il primo giudizio inventivo. *Abbiamo dunque passato da una alterità attuale ad una alterità virtuale.*

In *Super Boet. De Trin.*, q. 4, a. 1, scopriamo che l'alterità è il principio della pluralità: *divisio non requirit utrumque condisorum esse ens* (La divisione non richiede che i due membri di detta divisione siano entrambi *ens*). Ma la *diversità* richiede che entrambi i membri siano *entia*. 1) Da ENS, 2) risulta la DIVISIONE, che ancora non richiede un altro *ens*, 3) PLURALITÀ, quando c'è un altro *ens*, e 4) la DIVERSITÀ.

1) Primo enunciato: <b><i>hoc ens non est illud ens</i></b>	Fonda la diversità, che richiede che entrambi i membri siano <i>entia</i> .
2) Secondo enunciato: <b><i>hoc ens non est non-hoc ens</i></b>	Fonda la divisione, che non richiede che i due membri di detta divisione siano entrambi <i>entia</i> . Appare qui l'alterità come principio della pluralità.

Il mio primo enunciato fonda una diversità; il secondo enunciato fonda una divisione. La divisione è solo virtuale, e non richiede la realtà dei due membri. *Possiamo concludere che i trascendentali sono cumulativi.* Lo *ens* lo esplicito nel suo interno come *res*. Lo esplicito ulteriormente come indiviso in sé, *unum*. Poi, la divisibilità virtuale, *aliquid*. Ogni trascendentale presuppone il trascendentale anteriore.

#### 4. VERUM E BONUM

##### 15. Qual è il problema dei trascendentali intenzionali?

Facciamo una considerazione previa. Possiamo conoscere la *res* e l'*unum* in senso assoluto. Poi, un trascendentale virtualmente relativo all'altro (*negatio alteritatis = aliquid*). Adesso studieremo quei trascendentali che esprimono la riferibilità dello *ens* allo spirituale. Tutto ciò che "è" è intelligibile ed appetibile. Nell'articolazione dell'ente di ragione (*QDV* 21, 1) stanno dalla parte della relazione di ragione (riferibilità dell'ente o al vero o all'appetibile). *Entriamo così nella RELATIO RATIONIS.*

Una seconda considerazione previa è che questi trascendentali implicano un doppio rapporto: all'anima umana (può conoscere e amare) e al Creatore. Dio conosce ogni ente, e Dio ama ogni ente. Questi trascendentali relativi sono così (relativi) all'anima umana e all'*Esse subsistens*. Per capirli, chiariamo due cose.

Il *pros ti* aristotelico è "essere verso qualcosa," "orientato verso qualcosa." Questa relatività può essere due volte doppia: una duplice divisione.

Relazioni I	<b>REALI.</b> Quando questo essere relativo di qualcosa è anteriore alla considerazione della mente. S'impone al mio atto conoscitivo; non dipende da essa (ad esempio, la paternità).
	<b>DI RAGIONE.</b> Si dà soltanto nell'atto della mente. La consistenza del rapporto si identifica al suo "essere considerato" dalla ragione (ad esempio, nord-sud, destra-sinistra). Hanno un fondamento nella realtà, ma non esistono <i>realmente</i> .
Relazioni II	<b>SECUNDUM ESSE.</b> (Relazioni stesse) Qualcosa che è interamente relativo in sé (ad esempio, la paternità: non è qualcosa di assoluto, poiché si dà soltanto nel rapporto fra padre e figlio). L'"essere padre" consiste formalmente nell'"essere relativo al figlio." Si dà quando il relativo è totalmente relativo. Riguarda qualità alle quali succedono delle relazioni.
	<b>SECUNDUM DICHI.</b> Quando abbiamo qualcosa di assoluto al quale segue una relazione. Lo <i>habitus</i> di scienza e gli <i>habitus</i> in generale. Qualcosa che il soggetto ha (qualifica intrinsecamente il soggetto) ma al quale consegue un rapporto ad altro. La matematica, la fede (Dio rivela qualcosa di se stesso). L'essere della potenza ( <i>ordo ad actum</i> ).

Le due distinzioni si combinano: relazioni reali *secundum esse* e *secundum dici*, e anche relazioni di ragione *sm esse* e *sm dici*.

##### 16. Quali sono le relazioni intenzionali che intercorrono fra Dio e l'ente per partecipazione, e poi fra l'ente per partecipazione e la mente umana?

*Esse subsistens.* Non potranno esserci relazioni reali fra Dio e le creature. Sarebbero relazioni accidentali aggiunte all'Essere assoluto (ma non si può aggiungere qualcosa). Non ci sono relazioni predicamentali (*sm esse*). Neanche ci sono relazioni *sm dici*: implicherebbe che Dio fosse relativo a "non-Dio," cioè alla creatura, il che toglierebbe la libertà dall'atto creativo. (Si noti che questa proposta sarebbe accettabile per l'emanatismo avicenniano e per il sistema platonico.)

Le relazioni fra Dio e l'ente creato sono dal punto di vista di Dio *relazioni di ragione* che non aggiungono nulla alla perfezione dell'essere di Dio. Da parte della creatura, la situazione è rovesciata. L'*ens* per partecipazione partecipa alla pienezza dell'*Esse subsistens*. Il rapporto all'*esse subsistens* è reale; c'è un rapporto ontologico. Quale tipo di relazione? Quella *sm dici*, asimmetrico (per quanto riguarda l'*Actus essendi*).

Poi, consideriamo la relazione fra l'*ens* e l'anima. L'essere guardato da me del muro non cambia nulla del muro. Abbiamo un rapporto intenzionale. La relazione fra l'*ens* da un lato e dall'anima dall'altro sarà di ragione nell'*ens*. Qui entrano il *verum* (in ordine all'anima umana) e il *bonum* (in ordine all'anima). *Non*

*aggiungono nulla all'ente*. Le relazioni intenzionali per le quali l'*ens* può terminare un rapporto di conoscenza o volizione nell'anima umana *sono di ragione*. Invece, nell'anima abbiamo qualcosa di reale. Conoscere o meno, amare o meno *fa una differenza*. Nell'anima il rapporto dello *ens* aggiunge qualcosa. Che cosa aggiunge? È una relazione *sm esse* o *sm dici*?

Considerando gli abiti, abbiamo relazioni *sm dici* (perché *qualificano*). Abbiamo un certo plesso di abiti che strutturano la nostra personalità. Qualità di prima specie che implicano un rapporto reale all'oggetto. Qualificano positivamente la persona, alle quali segue un rapporto ad una qualità. Nel giudizio, c'è inoltre una relazione predicamentale *sm esse*? Dicasi lo stesso per l'atto volitivo perfetto (l'amore coniugale, l'amicizia). Implicano una relazione predicamentale, o no?

Nel soggetto umano, ci sono relazioni reali *sm dici* di conoscenza intellettuale (queste scienze), e poi ci sono anche relazioni reali *sm dici* di volontà (amore, amicizia, virtù di giustizia: connota un rapporto ad un altro). Questo implica un rapporto reale all'altro, al quale si aggiunge pertanto una relazione. Notiamo che le due relazioni sono asimmetriche:

- *Esse subsistens*—ente partecipato. Soltanto di ragione nell'*Esse subsistens*.
- Fra il soggetto umano e lo *ens*. Reali almeno *sm dici* dal punto di vista dell'anima e solo di ragione da parte dello *ens*. Per leggere di più, consulta *De potentia*, q. 7, a. 10, ad 11 (*sm esse/sm dici*).

### 17. Facciamo alcuni chiarimenti previ al nostro studio del *verum*.

L'*ens* si può dire in ordine *ad aliud*:

- *Sm divisionem (aliquid)*.
- *Sm convenientiam*. Nell'anima, c'è la potenza conoscitiva e quella appetitiva.

Tre considerazioni previe. In questo testo (*QDV* q. 1, a. 1, c.), Tommaso contempla il vero trascendentale come convenienza dello *ens* con l'anima umana, e *non* con Dio. In secondo luogo, il rapporto conoscitivo da parte dell'anima implica una certa *assimilatio* (dinamicità), cioè un'appropriazione interna dall'anima del contenuto dello *ens*. Perché la vista veda il colore, deve assimilare il colore. In terzo luogo, stiamo ancora nell'anima. Dopo aver assimilato il contenuto dello *ens*, vediamo che l'ente concorda con l'intelletto. Intendiamo qui "verità" nel senso più formale: sta nell'intelletto (non nella cosa) e consiste nell'*adaequatio* (*ad-aequus* = verso l'uguaglianza) dell'intelletto e della cosa.

Tommaso osserva che nell'intelletto allo *ens* si aggiunge la sua conformità. Abbiamo un intelletto conformato allo *ens* tramite il processo di assimilazione anteriore; abbiamo a che fare con la verità formale che sta nell'intelletto, come si è detto. Quando si dà questa conformità, c'è un effetto: la conoscenza della cosa è consecutiva a questa *adaequatio*.

### 18. Quali sono i tre momenti nel processo conoscitivo?

- 1) Si dà lo *ens*. [*Entitas rei praecedit rationem veritatis.*]
- 2) Lo *ens* viene assimilato dall'intelletto. [*Adaequatio intellectus et rei*]
- 3) In virtù di questa *adaequatio*, segue la conoscenza dello *ens*. [*Cognitio est quidam veritatis effectus.*]

Costruiamo una tavola.

<b>ENTITAS REI</b> <i>precede</i> ( <i>extra mentem</i> )	<b>ADAEQUATIO</b> <i>ratio veri</i> ( <i>intra mentem</i> )	<b>COGNITIO</b> <i>segue</i> ( <i>intra mentem</i> )
<p><i>Verum est id quod est.</i></p> <p><b>L'ente in quanto virtualmente conformabile all'intelletto.</b></p> <p>Lo <i>ens</i> precede l'<i>adaequatio</i>. Secondo QDV, lo <i>ens</i> può essere considerato o <i>conformabile</i> o <i>conformatum</i>.</p> <p>“Conformabile” sta ad indicare una possibilità (non è in atto). “Conformatum” si dà quando lo <i>ens</i> è il termine di un atto intellettuale vero (conformazione in atto).</p> <p><u>Agostino:</u> <i>Verum est id quod est.</i>  <u>Avicenna:</u> 1) <i>Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.</i> 2) <i>Verum est indivisio esse et quod est.</i></p>	<p><i>Veritas est adaequatio rei et intellectus.</i></p> <p><b>La verità formale nell'atto intellettuale</b>, che consiste nell'adeguazione del verbo mentale della seconda operazione della mente all'essere in atto del suo oggetto. È un'assimilazione dell'ente.</p> <p>Mediante questa <i>adaequatio</i> abbiamo la <i>cognitio</i>.</p> <p><u>Anselmo:</u> <i>Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.</i>  <u>Aristotele:</u> <i>Verum dicimus cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est.</i></p>	<p><i>Manifestatio entis.</i></p> <p><b>L'apparire dell'ente</b>, oggetto della proposizione pensata o adeguata all'intelletto di chi la pensa. Si può chiamare anche l'epifania o la manifestazione dell'ente nell'intelletto.</p> <p>L'apparire (la <i>cognitio</i>) è l'effetto formale dell'<i>adaequatio</i>.</p> <p><u>Ilario:</u> <i>Verum est declarativum et manifestativum esse.</i>  <u>Agostino:</u> 1) <i>Veritas est qua ostenditur id quod est.</i> 2) <i>Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.</i></p>
<p>VERO TRASCENDENTALE</p> <p>Kočko in quanto intelligibile.</p>	<p>VERO FORMALE</p> <p>L'adeguazione di tutte le proposizioni corrette che l'intelletto può formare a proposito di Kočko.</p>	<p>VERO MANIFESTATIVO</p> <p>L'epifania di Kočko nell'intelletto.</p>

In entrambi i casi di “*ens conformabile*” ed “*ens conformatum*,” possiamo distinguere l'*entitas rei* e una certa aggiunta di ragione che sarebbe l'intelligibilità. E dunque la nozione integrale di *verum* consiste nell'*entitas* dell'ente alla quale aggiungiamo questa relazione di ragione di intelligibilità.

Questa tavola non è completa. Manca il riferimento verticale all'intelletto divino (QDV qq. 4 e 8). E poi, nell'*entitas rei* il problema del *verum transcendente*. Tommaso ci parla su ciò che viene *prima* (*quoad nos*) del vero trascendente (l'*adaequatio*) e ciò che viene *dopo* (la *cognitio*). Manca l'adeguabilità dell'*ens* all'intelletto (*verum*).

Il *verum* è l'ente in quanto conformabile all'intelletto. Per costituire questo trascendente, dobbiamo fare una relazione di ragione aggiunta all'*entitas rei*. Occorre stabilire la conformabilità dello *ens* all'intelletto. Il vero trascendente sta nello *ens* in quanto conformabile all'intelletto (in quanto l'ente può avere la forma dello *ens*). Notiamo che il *bonum* è più vicino all'*esse*, mentre il *verum* sarà più vicino all'*essenza*. Con il *verum* ci assimiliamo a ciò che è assimilabile nello *ens* (essenza). L'*esse* non è assimilabile.

### 19. È la verità delle cose accidentale alle cose? Qual è il costitutivo del vero trascendente?

Abbiamo stabilito i tre significati di verità, grazie a QDV 1, 1 e 21, 1. “La verità delle cose sembra accidentale alle cose.” Questo rapporto dello *ens* all'intelletto umano sembra accidentale: continuerebbe ad esistere tale ente. Il rapporto dell'ente creato alla mente umana sembra accidentale; alla mente divina, però, sembra essere costitutivo e per se. Allora, non è in rapporto all'anima umana, ma all'intelletto divino. Quest'obiezione la risolviamo così.

Distinguiamo in primo luogo una verità dell'ente creato costitutivo (QDV 1, 4): l'ente creato trova l'esemplare della sua essenza nella mente divina. Questo NON È il trascendente: il trascendente è *passio entis*, consecutivo allo *ens*, perché è una proprietà (per se 2°).

In secondo luogo, distinguiamo una verità fra l'ente in quanto conformato e l'ente in quanto conformabile. "Conformatum" è l'ens solo quando c'è un giudizio vero; quello è accidentale quando viene pensato. È indifferente all'entitas di Kočko essere pensato. Invece, non è contingente che sia conformabile: l'ente ha intelligibilità in sé; fonda un rapporto di conoscenza intellettuale vera. Il vero trascendentale non corrisponde alla costituzione interna dello ens, ma è una proprietà consecutiva dello ens. L'aggettivo "consecutivo" ci ricorda della definizione del trascendentale: *modus generalis consequens omne ens*.

## 20. Qual è la fondazione del vero trascendentale?

La fondazione del *verum* la vediamo spiegata nella I, q. 16, a. 3, c. In che modo il *verum* si risolve nello *esse*? All'*additio* corrisponde la *resolutio*. In questo testo, cercheremo la *resolutio* del *verum* nello *esse*.

Ora, il vero ha un ordine alla conoscenza. Questa tesi viene dimostrata tramite la proposizione *unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile*. Leggiamo anche "*verum addit comparationem ad intellectum*." Il fondamento del vero trascendentale è l'*esse in actu* dello ens. La verità dell'ente è proporzionale all'intensità del suo *esse*.

In QDV 21, 1, la *ratio veri* comparata con la *ratio boni* sembra più poggiarsi sull'essenza, mentre in I, q. 16, a. 3, sembra poggiarsi sull'*esse*. La verità formale (non trascendentale) passa attraverso l'assimilazione della cosa. Ora, lo *esse* è di per sé inassimilabile. Ciò che è assimilabile è la forma, ma non posso assimilare l'*esse* dell'ente. Sotto questo aspetto, la verità formale connota l'assimilazione dell'essenza (il contenuto, non l'atto).

L'essenza è interamente relativa all'*esse*, senza il quale l'essenza non ha né realtà né attualità reale. Abbiamo visto un certo primato concesso all'essenza assimilabile. Il vero Tommaso, però, enfatizza l'attualità formale dell'essenza (quello che è assimilabile). Facendo ciò, rimanda all'atto fondante dello *esse*. Fondiamo la verità nello *esse* in quanto specificato dal contenuto. Se non ci fosse, verrebbe meno l'*adaequatio*.

Abbiamo risolto il vero nell'intelligibilità dello *esse* che implica una certa misura ricevuta dall'essenza, grazie alla specificazione dell'*esse*.

## 21. Iniziamo la nostra riflessione sul *bonum*.

Il *bonum* è ciò che perfeziona un altro ente secondo il suo *esse*. Il *verum* è centripeto (assimila l'essenza formale), mentre il *bonum* è centrifugo (ci porta verso la cosa stessa). Il bene coinvolge più direttamente la cosa fuori di me. L'*esse* della cosa al di là dello spirito umano perfeziona lo spirito umano in quanto lo attira a sé: lo perfeziona. Ciò che attira è il fine. Ecco il fondamento metafisico della donazione dei religiosi al bene della Chiesa e dei poveri.

Il bene è per qualcuno ciò che perfeziona questo qualcuno – ciò che può aggiungere a questo qualcuno una perfezione che ancora non ha. Appare che il bene è strettamente legato al fine. La *ratio boni* sarà realizzata nel modo più eminente *nel fine*. La *ratio veri*, invece, è formalmente realizzata nell'*adaequatio*. Appare che questa perfezionabilità attuale della cosa buona (in quanto può finalizzare un'altra cosa) dipende dal suo essere. Qualcosa ha valore di fine a proporzione della densità del suo essere. Ad esempio, la virtù di carità che raggiunge Dio in se stesso.

## 22. Qual è la divisione del bene?

Il bene si divide gerarchicamente in tre nozioni:

- BONUM HONESTUM. Nel senso formale: *finis* (per se). Il *bonum* qui è considerato in se stesso. Per Tommaso, Dio è il *bonum honestum ultimum*. Per noi, immediatamente. Per le altre cose, Dio è il fine mediatamente. Dio è il *Bonum subsistens* in cui le altre cose trovano il loro ultimo fine. Il *bonum honestum* per l'uomo è la virtù (al livello più basso), l'amicizia e contemplazione, e in fine la comunione con Dio. Due livelli sono naturali (virtù ed amicizia/contemplazione), e uno è soprannaturale. Per una sostanza creata, il *bonum honestum* consiste nell'operazione più alta della facoltà più alta. Nella modernità, purtroppo, svanisce il *bonum honestum*. O scegliamo il

bene per il bene, oppure cerchiamo il piacere e i mezzi. Se manca l'assiologia, il bene diventa illusione.

- BONUM DELECTABILE. Compiacimento nel fine (per me). Il possesso del *bonum honestum* genera il *bonum delectabile*. La dilettazione giusta. La gioia nell'esercizio della virtù. L'uomo può cercare un *bonum delectabile* staccato dal *bonum honestum*. Per Tommaso, il *bonum delectabile* occupa il secondo posto; è, perciò, un vero *bonum*.
- BONUM UTILE. Mezzo che conduce al fine. Fondamento dell'etica. Il *bonum utile* è la via al *bonum honestum*. Ha la sua bontà in riferimento al *bonum honestum*. È un'attribuzione o intrinseca o estrinseca.

Il *bonum* è strettamente congiunto alla *ratio finis* e alla *ratio appetibilitatis*.

- *Ratio finis*. Rispetto agli altri, il *bonum* connota il fine. Nel *bonum*, questa *ratio* è rivolta alle altre cose (fine estrinseco).
- *Ratio appetibilitatis*. In se stesso, il *bonum* attira (fine intrinseco).

Si noti che abbiamo un'analogia di attribuzione intrinseca. Il *princeps analogatum* è il bene che può finalizzare altri. La cosa buona che può far essere buono: Dio. Oppure il soggetto virtuoso.

### 23. Qual è la scansione del *bonum* proposta da Sant'Agostino?

Agostino ha tentato di cercare una scansione quasi trinitaria nel *bonum*. Se qualcosa è buono, avrà un *modus*, una *species* e un *ordo*. Tommaso integra questa eredità nella propria sintesi.

Tommaso - TERNARIETÀ ONTOLOGICA		
<b>Modus</b>	Misura di ontologica di qualcosa. Tommaso rimanda questa misura allo <i>esse</i> . Lo <i>esse</i> misurato, la donazione dello <i>esse</i> . (Causa efficiente)	Costituzione dell'ente
<b>Species</b>	Rimanda alla specie della cosa; si fonda sull'essenza sostanziale in atto. (Causa esemplare)	
<b>Ordo</b>	Riferimento della cosa a ciò in cui trova la sua perfezione: la perfezionabilità. L'operazione perfetta della cosa. (Causa finale)	Impulso all'operare (emergenza dell' <i>Actus Essendi</i> )
Qualcosa è intrinsecamente buono quando consideriamo queste tre cose.		

Secondo QDV q. 21, a. 6 (fine del *respondeo*), ciò che è più formalmente buono è l'*ordo*. La *species* e il *modus* sono la causa dell'*ordo*. Ogni bene, in quanto ha la capacità di perfezionare, ha la misura, la specie, e l'ordine. Questa scansione è destinata a mostrare che ogni cosa creata è un vestigio della S. Trinità.

### 24. Facciamo un paragone fra il *verum* e il *bonum*.

Dal punto di vista dello *ens*, abbiamo una circolarità: lo *ens*, il *verum*, e il *bonum*. Ciò che è intelligibile nello *ens* è la sua essenza in atto. Ciò che è appetibile nello *ens* è il suo *esse*. Parte dallo *ens* e ritorna allo *ens*. Lo *ens* è sempre misurato dalla quiddità, alla quale l'intelletto può proporzionarsi (la quiddità in riferimento allo *esse*). L'anima può ritornare verso l'*ens* stesso (*ens*), perché ne conosce la densità ontologica (*verum*), e può amare lo *ens* (*bonum*).

Si dà uno *ens* che trascende la coscienza. Il contenuto, misurando l'intensità dello *esse*, viene intelletto dall'anima. A questo movimento centripeto segue un movimento centrifugo (l'anima lo ama a proporzione della sua densità ontologica).

### 25. Qual è la ternarietà antropologica dell'operare umano?

- 1) Donarsi dello *ens* al soggetto.
- 2) L'intellezione di questo *ens*.
- 3) L'amore di questo *ens*.



Questa è la radice ontologico-antropologica della *memoria-intellectus-voluntas*.

## **5. IL PULCHRUM**

### **26. Cosa possiamo dire sul *pulchrum*?**

Inizieremo con un approccio descrittivo-definitorio.

La bellezza è una grande esperienza spirituale della condizione umana. Aristotele divideva le virtù in tre; ci sono tre poli di sviluppo.

- Virtù morali (pratiche). Rendono l'uomo *simpliciter bonus*. BENE MORALE.
- Virtù teoretiche. Conoscenza ricercata per se stessa. VERO TEORETICO.
- Virtù poietiche (τέκνη). Copre sia le attività produttive utili che anche, in modo più profondamente umano, perché gratuite, le attività artistiche. Include le arti della parola (retorica, poetica, letteratura) e la produzione delle belle arti (architettura, scultura, pittura, musica). BELLO ARTISTICO.

Per capire ciò che finalizza le attività del bello artistico (né il bene morale né il vero teoretico), dobbiamo domandarci *che cosa le fonda*. I testi di Aristotele sono molto precisi, ma non belli. Sapere teoretico non fa l'uomo buono: questo è l'esercizio delle virtù morali. Aristotele differenzia le tre sfere. La sfera dell'attività artistica fu assunta dal Rinascimento. Che cosa è il *pulchrum*? Non siamo ancora arrivati a considerarlo come un trascendentale. Diciamo per il momento che è l'oggetto di un'esperienza originale nell'uomo, sia in piano naturale che in piano artistico-culturale.

### **27. Qual è il *pulchrum naturale*?**

La bellezza naturale mette in risalto l'armonia (*integritas*) e la sua luminosità (*claritas*). Vogliamo cogliere lo splendore di un paesaggio. La bellezza è legata nel senso comune alla luminosità, un elemento costitutivo della nostra esperienza del bello.

L'armonia è l'equilibrio delle parti, spesso offerta dal numero 3. L'emozione estetica è condizionata dalla configurazione del paesaggio. I turisti non vanno molto all'Europa del nord, ma laddove c'è una configurazione armoniosa. Appaiono due momenti correlativi della bellezza naturale:

- 1) INTEGRITAS. Totalità delle parti e perfezione nella figura del paesaggio.
- 2) CLARITAS. Luminosità.

I due momenti dell'esperienza estetica sono invece:

- 1) FORMA ET FIGURA, qualità di quarta specie, dotate di armonia: rapporti melodici. Tommaso la chiama *debita proportio*.
- 2) CLARITAS. Come nella bellezza naturale.

### **28. Quali dunque sono i tre momenti della bellezza categoriale?**

INTEGRITAS. La materia della forma.	Materia per la <i>proportio</i> .
PROPORTIO. La forma le cui parti sono armonizzate. (Si chiama anche <i>consonantia</i> )	Forma per l' <i>integritas</i> . Materia per la <i>claritas</i> .
CLARITAS. Lo splendore della figura. Chiarezza interna che nasce dalla tensione bella della cosa.	Forma per la <i>proportio</i> .

Ecco la bellezza! Questi tre criteri, però, non si riscontrano in ogni *ens*.

## 29. Qual è il *pulchrum artistico*?

Nell'opera d'arte, non abbiamo soltanto un'apparizione visuale, sonora o testuale. Abbiamo anche un certo significato spirituale. Si gioca su due registri: 1) l'apparizione visuale (ciò che vedo), e 2) il significato spirituale (ciò che capisco).

Consideriamo una chiesa. Ci sono tre strati di significazione di "chiesa": in primo luogo, dove si radunano i cristiani. Poi, il luogo di una presenza trascendente. E in terzo luogo, questa presenza trascendente trova il suo vertice. Quello che appare (l'edificio) avrà un rapporto di simbolismo/significazione rispetto a valori trascendentali (che NON si vedono). La chiesa simboleggia l'unione di cielo e terra.

Dove c'entra il *pulchrum*? Ciò che appare e ciò che *non* appare ma viene simboleggiato. Nell'arte, rendiamo manifesto qualcosa che trascende il visibile o l'udibile. Questi momenti li avremo all'interno della figura, e poi in riferimento alla trascendenza. Ora, c'è un rapporto fra la figura nella sua triplice configurazione, e il suo significato trascendente. Si estende oltre il manifestante (edificio) al rapporto fra manifestante e manifestato (non visibile). Da ciò risulta il nostro piacere artistico.

Nel *pulchrum* dell'arte, superiamo i confini di un'esperienza meramente sensibile per giungere ad un'esperienza spirituale. Nell'opera *Perdita del centro* di Hans Sedlmayr, l'autore spiega come il centro dell'arte fino all'illuminismo era la trascendenza; dopo, però, si è trasformato in dimora principesca, fino alla Seconda Guerra Mondiale.

Nel *pulchrum* artistico, andiamo dalla percezione sensibile umana a significati soprasensibili. Vediamo una gerarchia ascendente:

- FIGURA (la configurazione della basilica). Assume dei sensibili propri (colori) e gli altri sensibili comuni (quantità).
- DEV'ESSERE AMMIRATA (questa figura) quando c'è un certo splendore.
- L'ARMONIA PERCEPIBILE rimanda a qualcos'altro, particolarmente nel caso della chiesa. Sono elementi altamente simbolici, con degli strati di significazione.

Fra la figura sensibile e il significato sovrasensibile, l'artista cerca anche un'armonia. Il *pulchrum* dell'arte aggiunge al *pulchrum* della natura una dimensione culturale, legata ai valori trascendenti, più specificamente religiosi. Il *pulchrum* artistico è simultaneamente immanente (qualità fisiche) e trascendente (rimanda a realtà spirituali).

## 30. Andiamo dal *pulchrum categoriale* al *pulchrum trascendentale*.

Categorialmente, la bellezza comprende le tre istanze di *integritas*, *proportio* e *claritas*. Il *pulchrum categoriale* combina elementi quantitativi (*integritas*, *proportio*) ed un elemento qualitativo (*claritas*). Il momento unificante è dato dalla *claritas* (che anche richiede la quantità), che ordina gli elementi quantitativi. Per poter apprezzare la *res pulchra*, bisogna che sia vista. Da ciò deriva la nozione integrale di *pulchrum*, che coinvolge l'esperienza: la pulcritudine sperimentata.

**Id quod visum placet** è la definizione di *pulchrum* che troviamo nella I, q. 39, a. 8, e nel quarto capitolo di *De divinis nominibus*.

- Id quod. Implica il *pulchrum categoriale*, la cosa bella.
- Visum. La cosa bella viene vista, colta tramite i sensi. Si compie tramite un atto di conoscenza in cui c'è una visione. L'esperienza del bello, però, non finisce nell'atto.
- Placet. La visione della cosa bella *piace*. Suscita un effetto di *delectatio*. È un compiacimento sensibile e spirituale.

Il compiacimento proprio del *pulchrum* sta nella conoscenza della cosa bella, NON nella cosa bella in sé. Il *bonum* porta il soggetto verso una perfezione *reale*. Invece, il *pulchrum* è "idealista" – non ci porta verso la cosa stessa, ma verso la conoscenza della cosa (la cosa in quanto interiorizzata da me). Infatti, l'essenza della musica è in un certo senso il suo "essere percepito." A questo riguardo si può raccomandare il libro *Estetica della formatività* di Luigi Pareyson.

Notiamo che un ordine perfettivo reale è ciò che arricchisce in modo integrale il soggetto perfezionato. È un ordine molto ampio. Un ordine perfettivo formale, dall'altro canto, è ciò che arricchisce soltanto la conoscenza del soggetto. Non porta il soggetto al perfezionamento reale.

### 31. Quali sono le aporie intorno al *pulchrum*, e cosa pensano gli autori?

Sarà alla radice del *pulchrum categoriale*, ma su un altro registro.

- 1) Prima aporia. Il *pulchrum* è convertibile con l'ente?
- 2) Seconda aporia. Supponendo la convertibilità, in che tipo di *additio rationis* consisterà la *ratio pulchri*? Il *pulchrum* ha un rapporto con l'intelletto (*facultas veri*), con la volontà (*facultas boni*), o tutti i due?
- 3) Terza aporia. C'è o non c'è un'originalità del *pulchrum* rispetto al *verum* o al *bonum*? O è un trascendentale derivato?

**JAN AERTSEN** pensa che il *pulchrum* NON È un trascendentale – è piuttosto categoriale. Non si può arrivare a dire “*Omne ens est pulchrum*.” Non c'è questa universalità del *pulchrum*: gli manca la stretta convertibilità con l'ente. Soltanto un settore dello *ens* è *pulchrum*.

**MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE** (*Philosophie de l'art*, 1970) dice che il *pulchrum* è legato alla forma, e non allo *ens*. Nega che sia un trascendentale.

Sull'altra sponda, andiamo dai difensori della convertibilità. **HANS URS VON BALTHASAR** dice che il *pulchrum* è la manifestazione ontologica dello splendore dell'ente. Manifestazione in primo luogo del divino. Von Balthasar sostiene che il *pulchrum* sia il sigillo della gloria di Dio sulle cose create, le quali sono più o meno gloriose e più o meno belle.

Anche **JOSEPH DE FINANCE** pensa che il *pulchrum* sia un trascendentale, in quanto sintesi di tutti gli altri trascendentali, particolarmente il *verum* (sensi) e il *bonum* (compiacimento).

### 32. Cosa ci spiega il testo *De divinis nominibus*, cap. IV, lec. 5, nn. 355-56?

*Nihil est quod non participet pulchro et bono. Ed anche Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.*

PRIMA TESI: L'universalità trascendentale del *pulchrum*. *Nihil est quod non participet pulchro et bono.*

SECONDA TESI: Il *pulchrum* e il *bonum* hanno lo stesso soggetto. Di che soggetto si tratta? Non lo *ens*, ma il soggetto in cui sta la relazione di ragione in cui termina. Suggestisce che il *pulchrum* e il *bonum* abbiano a che fare con la volontà.

TERZA TESI: Il bello differisce dal bene secondo che il bello aggiunge qualcosa al bene. *L'additio rationis* del *pulchrum* sia ulteriore al *bonum*. Quest'aggiunta è un *ordo* alla *vis cognoscitiva*. Sarebbe dunque “il bene in quanto conosciuto.”

### 33. Investighiamo di più.

1) PRIMO DATO. *De divinis nominibus*, IV, lec. 5, n. 339. Dio, bello sovrastanziale, si chiama Bellezza perché dà la bellezza a tutti gli enti creati secondo le proprietà di ognuno. Bellezza spirituale e corporale. Il *pulchrum* avrebbe la sua radice nella partecipazione alla bellezza divina. Dio conferisce la bellezza in quanto è causa della consonanza (*proportio*) e la chiarezza di ogni cosa. Dionigi parte dalla bellezza spirituale e corporale per fondarla, e favorisce la trascendentalità del *pulchrum*.

2) SECONDO DATO. I., q. 5, a. 4, ad 1. “Il bello e il bene sono lo stesso nel soggetto, perciò il bene viene lodato come bello.” *Pulchrum et bonum in subiecto idem, sed ratione differunt*. Il bene riguarda propriamente l'appetito, perché il bene è ciò che tutti desiderano – ha ragione di fine (movimento verso la cosa). *Una cosa è buona in quanto ha ragione di fine*. Ora, il bello riguarda la virtù cognoscitiva. E infatti

vengono dette belle quelle cose che piacciono quando sono viste. Il bello propriamente appartiene alla ragione di causa formale.

- *Bonum*: causa finale.
- *Pulchrum*: causa formale.

Il bene si trova alla ragione di fine, collegato all'appetito. Il *pulchrum* riguarda anche la virtù cognoscitiva. Abbiamo dunque due differenze costitutive. 1) Viene coinvolta soltanto una facoltà per il *bonum*: la volontà. 2) Il bello ha a che fare con la causalità formale, e il bene con la causalità finale.

La nostra esperienza del bello astrae dall'armonia formale dell'oggetto. È un perfezionamento che si mantiene sul registro formale – il *pulchrum* non tocca la finalità.

3) TERZO DATO. I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Poiché il bene è ciò che tutti desiderano, appartiene alla ragione di bene che l'appetito venga appagato in esso. Ma, alla ragione di bello appartiene che l'appetito venga appagato nel suo apparire, ossia nella sua conoscenza: *quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*.

	<b>Appagamento (termine dell'esperienza)</b>
<i>Bonum</i>	<i>In re</i> (uscita da sé)
<i>Pulchrum</i>	<i>In rei cognitione</i> (rimanere in sé)

Così appare che il bello aggiunge al bene un certo ordine alla virtù cognoscitiva. Di tal modo che viene detto "bene" ciò che semplicemente piace all'appetito, mentre viene detto "bello" ciò la cui apprensione piace all'intelletto.

Questo testo mette in risalto l'ordine del bello alla facoltà conoscitiva, sottolineando però che il bello implica un compiacimento. Dunque, per il *pulchrum*: l'intelletto o la volontà? Non è ancora risolto il nostro quesito.

#### 34. Qual è la nostra proposta?

- 1) Il *pulchrum* è un trascendentale nel senso in che è convertibile con il *bonum*, e dunque con lo *ens*.
- 2) Il *pulchrum* ha in comune con il *verum* di concentrarsi sulla *species* (forma partecipante allo *esse* della cosa). Consiste, con il *bonum*, in un rapporto di appetibilità e non di conoscibilità.
- 3) Il *pulchrum* è come un momento del *bonum*. Implica il *modus* e la *species*, ma NON l'*ordo* perfetto reale (come il *bonum*), bensì un *ordo* perfetto attraverso il suo apparire.

Il *pulchrum* implica un *ordo* perfetto formale attraverso l'intelletto (ma non consiste in un rapporto di conoscibilità).

#### 35. Proposta 1: Il *pulchrum* è convertibile con il *bonum*, e dunque con lo *ens*.

Andiamo alla *Summa*. I-II, q. 85, a. 4. Da questo testo consideriamo tre cose:

- 1) Ogni essere e ogni bene sono costituiti per qualche forma, seconda la quale si prende la specie (causa esemplare).
- 2) Ora la forma di ogni cosa, qualunque sia – sostanziale o accidentale – si dà secondo qualche misura (la forma della cosa implica una misura di essere). E da ciò ha un certo *modus*, che riguarda la misura (causa efficiente).
- 3) Poi, a partire dalla sua forma, ogni cosa è ordinata ad altre cose (causa finale).

I, q. 45, a. 7. "Infatti ogni creatura sussiste nel proprio essere, ha inoltre una forma che ne determina la specie, e finalmente un ordine verso qualche altra cosa." Vediamo chiaramente la scansione *modus, species, ordo*.

<b>ENS</b>	1) <i>Modus</i>	Misura dello <i>esse</i>
	2) <i>Species</i>	La misura stessa, o la forma
	↑ Questi due primi momenti precedono l'ordine perfettivo. ↑	
	3) <i>Ordo ad aliud</i>	Qualcosa di perfettivo

Questa scansione nell'ente creato rispecchia la Trinità, e la triplice causalità divina:

- 1) Dà l'*esse*
- 2) Secondo un'essenza.
- 3) Questo *ens* è ordinato ad una perfezione operativa.

Il *bonum* è formalmente costituito dall'*ordo ad aliud*.

Andiamo a *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12. L'appetito desidera il bello, in quanto è modificato (*modus*) e specificato (*species*) in se stesso, il che è incluso nella *ratio* di bene, ma il bene aggiunge l'ordine del perfettivo ad altre cose, diversamente dal *pulchrum*. Dunque, il bello è interno al bene! Consiste nei due primi momenti del *bonum* (*modus, species*), e non include l'ordine perfettivo reale. *Se si tende al bene, si tende al bello*.

**36. Proposta 2: Il *pulchrum* ha in comune con il *verum* di concentrarsi sulla *species*. Consiste, con il *bonum*, in un rapporto di appetibilità e non di conoscibilità.**

Nel testo appena citato, leggiamo che *Bonum addit ordinem perfectivi*. Sembra che sia il bene ad aggiungere al bello. In *De Div. Nom.*, cap. IV, lec. 5, n. 536, leggiamo *Pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam*. Sembra che il bello aggiunge qualcosa al bene.

Dobbiamo chiarire che ci sono due tipi di *ordo*. Secondo *De verit.*, q. 21, a. 3, posso ordinare le perfezioni in un duplice modo:

- 1) Dalla parte dei perfettibili. Se si contempla l'ordine fra il vero e il bene dalla parte dei perfettibili, allora il bene è naturalmente anteriore al vero. In questo caso la perfezione dell'oggetto attrae il soggetto, dal momento che l'oggetto può perfezionare (è perfettibile di) il soggetto. Il soggetto va al suo fine.
  - L'uomo cerca la sua perfezione, e la cerca in un modo specifico. Questo modo è andare verso gli oggetti buoni che lo perfezionano. *Una cosa è buona prima di che scopra che sia buona*.
- 2) Dalla parte delle perfezioni. Se invece si contempla l'ordine fra il vero e il bene dalla parte delle perfezioni, allora il vero è anteriore al bene. Devo conoscere la perfezione dell'oggetto prima di desiderarlo. Le cose sono buone perché attraggono il soggetto. L'oggetto stesso attrae il soggetto verso di sé.

Applichiamo questo ordine al rapporto bene-bello.

- DALLA PARTE DELLE PERFEZIONI. Il bello, in un certo senso, è più perfetto del bene, perché è la perfezione ultima che si dà nella mente quando, avendo raggiunto il fine, il fine risplende. In questo senso, il bello aggiunge qualcosa al bene: al bene raggiunto, aggiunge lo splendore, che si manifesta.
- DALLA PARTE DEI PERFETTIBILI. Il bene è anteriore, perché implica una perfezione reale, e il bello, no. Senza il bene, il soggetto non può raggiungere il bello.

C'è una certa circolarità fra il vero, il bene e il bello. Il vero e il bello si riferiscono al *modus* e alla *species*. Il bene invece aggiunge il perfezionamento reale.

Come distinguere il vero e il bello? Il vero è collegato esclusivamente all'intelletto, mentre il bello è mediato dall'intelletto, ma consiste formalmente nell'appetibilità. Il bello è *l'appetibilità dell'intelligibilità dello esse*. *Id quod (ens) visum* (conosciuto) *placet* (appetito).

**37. Proposta 3: Il *pulchrum* è come un momento del *bonum*. Implica il *modus* e la *species*, ma NON l'*ordo* perfettivo reale (come il *bonum*), bensì un *ordo* perfettivo attraverso il suo apparire.**

Il *pulchrum* è perfettivo dell'appetito, ma nell'ordine formale e non nell'ordine reale. Ci sono esempi di artisti geniali con vite morali povere, perché hanno cercato il bello senza il bene (Michelangelo, Mozart). Il *pulchrum* è la dilettabilità del vero, fondata sulla verità "apparire" e non sulla verità "*adaequatio*." Quest'appetibilità enfatizza la perfezione dell'apparire. La bellezza consiste nello splendore consecutivo all'*adaequatio*.

**38. Riassumiamo la nostra dottrina intorno alla scansione agostiniana, aggiungendo il *pulchrum*.**

Nella cosa c'è il *modus*, la *species*, e l'*ordo*.

<i>Modus e species</i>	<i>Ordo</i>
VERUM (attività scientifica)	Ordine formale all'intelletto solo
PULCHRUM (attività artistica)	Ordine formale all'appetito, attraverso l'intelletto (l'originalità del <i>pulchrum</i> )
BONUM	Ordine di perfezione reale

C'è un momento formale fra due momenti reali (dello *ens* e del *bonum*). Al *pulchrum* manca qualcosa di essenziale del *bonum*, e aggiunge qualcosa che il vero non ha. Dunque, il *pulchrum* non è una sintesi. Il *pulchrum* aggiunge alla bontà della virtù un certo splendore.

I trascendentali si aggiungono allo *ens* per mezzo di una *additio rationis*, e si risolvono nello *esse*. Il *pulchrum* aggiunge una relazione di ragione di appetibilità secondo l'intelligibilità (secondo la verità fenomenica, la *manifestatio* della verità).

**39. Riassumiamo il nostro studio sui trascendentali.**

Trascendentale	<i>Resolutio</i>
<b>RES</b>	<i>Esse in quanto misurato</i>
<b>UNUM</b>	<i>Esse in quanto indivisibile</i>
<b>ALIQUID</b>	<i>Esse in quanto singolare</i>
<b>VERUM</b>	<i>Esse in quanto fonte d'intelligibilità</i>
<b>BONUM</b>	<i>Esse in quanto fonte d'appetibilità</i>
<b>PULCHRUM</b>	<i>Esse in quanto fonte d'appetibilità tramite lo splendore</i>