



Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna - Bologna

CORSO DI METAFISICA Dall'ente all'essere

A.A. 2008-09 - BIENNIO DIRITTO CANONICO

Docente: P.Prof. Giovanni Cavalcoli, OP

A Don Giovanni Buzzoni
Maestro amatissimo
di sapienza metafisica.

Amate tutto ciò che esiste,
perché in tutto ciò che esiste si vede Dio.
Ramakrishna

Judaei mente sola
unumque Numen intelligunt.
Tacito, Hist., V,5

L'essere sfugge come un'eco fugace,
eppure ci colpisce da una qualche direzione
e ci dice qualcosa di essenziale, forse la cosa più essenziale.
M.Heidegger,
Il nichilismo europeo, Ed. Adelphi 2003, p.307



Studio Filosofico Domenicano

Piazza San Domenico 13, 40124 Bologna Tel. 051 581683 – Fax 051 6400431

Sito Internet: www.studiofilosofico.ite

Mail: info@studiofilosofico.it

P. Prof. GIOVANNI CAVALCOLI, OP

CORSO SCOLASTICO DI M E T A F I S I C A
Dall'ente all'essere

A.A. 2008-2009

A Don Giovanni Buzzoni
Maestro amatissimo
di sapienza metafisica.

Amate tutto ciò che esiste,
perché in tutto ciò che esiste si vede Dio.
Ramakrishna

Judaei mente sola
unumque Numen intelligunt.
Tacito, Hist., V,5

L'essere sfugge come un'eco fugace,
eppure ci colpisce da una qualche direzione
e ci dice qualcosa di essenziale, forse la cosa più essenziale.
M.Heidegger,
Il nichilismo europeo, Ed. Adelphi 2003, p.307

Introduzione . 1. Natura, oggetto, valore della metafisica

1. **La metafisica è la scienza dell'ente in quanto ente, e delle proprietà dell'ente.** "Esiste una scienza - dice S.Tommaso (*Comm.in Met.Arist.*,1.IV, lect.I, nn.529-530) - che indaga l'ente in quanto ente come suo soggetto, e indaga ciò che per sé appartiene all'ente, ossia le proprietà dell'ente. ... **Le altre scienze, che considerano enti particolari, indagano certamente l'ente, dato che tutti i soggetti delle scienze sono enti, ma non considerano l'ente in quanto ente, ma in quanto è tale ente**, cioè il numero, la linea e cose del genere".
"Nessuna scienza particolare - dice più avanti Tommaso (n.532) - considera **l'ente universale** in quanto tale, ma solo una qualche parte dell'ente distinta dalle altre, della quale studia le proprietà, come le scienze matematiche studiano un certo ente, ossia l'ente quanto. La **scienza comune** (*scientia communis*), invece '(ossia la metafisica)', considera l'ente universale in quanto ente; per questo si distingue da tutte le altre scienze particolari".
2. **Se la metafisica è scienza universale, essa è anche, in certo modo, scienza della totalità delle cose.** Tommaso non esita a dire che **il metafisico "sa tutte le cose"** (*scit omnia: Comm.in Met.Arist.*, 1.I, c.2, lect.II, n.47), naturalmente non nel dettaglio, perché ciò è privilegio solo della mente divina, ma in quanto **ogni cosa è ente**¹; per cui **il metafisico conosce ciò che è comune a tutte le cose**, anche se ovviamente non può conoscere il particolare modo d'essere di ciascuna. Tuttavia, siccome l'entità è il tutto di ogni cosa e **non c'è cosa che non sia ente**, nulla gli sfugge, e in questo senso "sa tutto".
3. Considerando l'ente universale, **la metafisica considera anche i principi dell'ente, principi primi della ragione speculativa e le cause prime, quindi anche il fine ultimo di tutte le cose.** In tal modo - osserva Tommaso (*Comm.in Met.Arist.*,1.I, c.2, lect.II, n.51) - **la metafisica si avvicina alla sapienza e alla teologia**², come vedremo meglio più avanti. Sotto questo aspetto la metafisica può essere chiamata **scienza originaria e fondamentale**. L'India la chiama "Jatavidya", dove "jata" significa "germe", quindi "inizio", "principio", "origine", e "vidya" vuol dire "veggenza", "visione", "sapienza": sapienza o visione dei principi o delle origini³.
Considerando inoltre che il trascendentale⁴ collega il categoriale al trascendente, ossia il mondo a Dio, la metafisica può esser detta anche scienza trascendentale, per la sua funzione di collegare il finito all'infinito e guidare la ragione verso la trascendenza. In quanto scienza dei primi principi, Aristotele la chiama "filosofia prima"(*filosofia prote*). E se la filosofia indaga i primi principi e le cause prime, in questo senso la metafisica coincide con la filosofia nella più elevata delle sue funzioni.
4. **Oggetto della metafisica è l'ente indipendentemente dal fatto che si tratti dell'ente materiale o di quello spirituale, anche se indubbiamente essa è orientata alla conoscenza di quest'ultimo**, e queste è logico, in quanto la metafisica come scienza è

¹ "cosa" è il termine popolare per dire "ente" ed "ente" è il termine dotto per dire "cosa". Per questo tutti usano il primo termine sin dall'infanzia; invece molto più raro è l'uso del termine "ente", benché esso sia, come vedremo, il participio presente dell'usatissimo verbo essere.

² Nell'Islam la metafisica è detta "Ilm Ilahi"=scienza divina.

³ Dalla radice di *vidya*, *vid*, viene il greco *idea* e il latino *video*.

⁴ Il trascendentale, come vedremo, è la proprietà dell'ente in quanto ente. Siccome con l'idealismo tedesco l'io (il *cogito* di Cartesio) si sostituisce all'ente, allora il trascendentale diventa proprietà dell'io.

conoscenza delle cause, **e l'ente materiale è causato o informato da quello spirituale o quanto meno è alle sue dipendenze.** Elevandosi così alla conoscenza della sostanza spirituale, la metafisica si avvicina alla teologia, come risulta chiaramente da questa dichiarazione di Tommaso: "Vi seno alcune entità speculabili che non dipendono dalla materia secondo l'essere, perché possono esistere senza la materia, sia che non esistano mai nella materia, come Dio e l'angelo, sia che in alcuni soggetti esistano nella materia, in altri no, come la sostanza, la qualità, la potenza, l'atto, l'uno e i molti e cose del genere, delle quali tutte tratta la teologia, ossia la scienza divina, perché il principale degli oggetti da essa conosciuta è Dio. **Essa con altro nome è chiamata "metafisica", ossia "al di là della fisica", perché essa ci si presenta dopo l'apprendimento della fisica, dato che per noi è normale partire dalle realtà sensibili per giungere a quelle soprasensibili"** (*Comm.in De Trin.* di Boezio., q.V, lect.II, a.1).

5. **L'ente, in generale, oggetto della metafisica, è ciò che esiste e esercita l'atto d'essere in qualunque modo, materiale o spirituale, sostanziale o accidentale, attuale e possibile, reale o ideale, finite o infinite, mondane o divino. Come fa notare Francesco Silvestri, detto il Ferrarese (1474-1527), col termine "ente" possiamo intendere un sostantivo, come quando per es. diciamo "ente locale" o "ente autonomo"; oppure possiamo intendere il participio presente del verbo essere: "ciò che è in atto d'essere", "ciò che sta esercitando l'essere".**
6. **L'ente come sostantivo appare come soggetto, come sostanza o come essenza; l'ente come participio mette invece in luce l'atto d'essere, che è il compimento dell'ente. La metafisica considera certamente l'ente cerne sostanza (cf S.Tommaso, *Comm.in Met.Arist.*, l.IV,lect.II, c.2, n.563), ma in quanto essa tende alla conoscenza di ciò che nell'ente è maggiormente ente, essa volge con preferenza lo sguardo - soprattutto la metafisica moderna - all'essere, benché l'essere, nella sostanza finita, come vedremo, sia in qualche modo accidentale. E per questo oggi è spesso chiamata "filosofia dell'essere".**
7. **L'apprendimento della metafisica avviene normalmente dopo quello delle scienze fisiche, ma la conoscenza metafisica (anche se è implicita) è la condizione di possibilità dell'intero sapere umano, ossia di tutte le altre scienze, per il fatto che l'oggetto di tutte le altre scienze suppone necessariamente (almeno implicitamente) la nozione dell'ente, nella quale si risolvono tutte le altre, le quali non ne sono che una determinazione e una particolarizzazione.**

Questo non significa che - come pensa Rahner - l'esperienza sensibile delle cose materiali sia preceduta da un'"esperienza preconettuale ed atematica dell'essere" (*Vorgriff*)⁵. Al contrario, come vedremo, noi non abbiamo un'"esperienza dell'essere", soprattutto se concepita come immediata ed originaria, precedentemente l'esperienza degli enti sensibili, ma possiamo raggiungere, come vedremo, una nozione dell'essere solo mediante il giudizio (nel verbo essere) su enti sensibili precedentemente conosciuti dall'esperienza.

Tuttavia, dato che la nozione dell'ente è implicita sin dalle prime nozioni

⁵ Alcuni, nel tentativo maldestro di conciliare questa tesi col pensiero dell'Aquinate, attribuiscono questa "esperienza originaria" all'intelletto agente. Ma in realtà la funzione dell'intelletto agente in Tommaso come in Aristotele non è quella di conoscere, ma di far conoscere rendendo intellegibili gli enti sensibili per astrazione dell'essenza specifica dal concreto singolare. **La funzione conoscitiva dell'intelletto è l'intelletto possibile, il quale peraltro non ha come oggetto originario l'essere, ma l'essenza della realtà sensibile.**

empiriche della nostra conoscenza, in questo senso si può dire che la conoscenza dell'ente, peraltro concettuale e non "tematica", essendo implicitamente contenuta in quelle nozioni, giustifica la tesi secondo la quale la **metafisica è il sapere originariamente appreso sul quale si fondano tutti gli altri**. E questa è la parte di verità della teoria di Rahner. Ciò peraltro vuol dire. Come vedremo, che i principi della metafisica sono immediatamente evidenti e certi ad ogni mente umana, mentre a loro volta essi rendono possibile l'evidenza e la certezza in tutti gli altri gradi e ferme del sapere umano.

8. In questo senso **la metafisica** (se non nella ferma scientifica, almeno nella forma embrionale e spontanea della ragione naturale), **è un sapere assolutamente necessario**; si intende necessario al pensiero e a qualunque pensiero. I casi infatti sono due: o pensiamo, e allora, almeno inconsciamente facciamo metafisica; o rifiutiamo la metafisica; ma allora non pensiamo⁶.

Le nozioni metafisiche fondamentali - osserva Tommaso (*Comm.in Met.Arist.*, I.IV, lect.I, n. 531) - **"non possono restare ignorate, dato che da esse dipende la conoscenza delle altre cose, come dalla conoscenza di ciò che è comune dipende la conoscenza delle cose proprie"**. Per queste Tommaso chiama l'ente metafisico **"ens commune"** e **"ens in communi"** o **"ens universale"**.

9. **La metafisica è il sapere più certo di tutti, assolutamente inconfutabile ed incontrovertibile, fondamento di ogni altra certezza della ragione⁷, mentre a sua volta esso fornisce a tutte le altre scienze il criterio fondamentale della loro verità e il mezzo per confutare tutti gli errori che ad esse si oppongono**. Preziosissimo è dunque il servizio che la metafisica rende alle altre scienze, consentendo loro di difendere la loro propria verità.

Per tale compito, infatti, esse certo hanno i loro principi: ma questi a loro volta dipendono dai principi della metafisica, i quali, in quanto primi, non dipendono da altri. Per cui se le scienze per difendere i loro principi, devono ricorrere alla metafisica, questa, come dice Tommaso, **è l'unica scienza che si difende da sola**: "essa disputa contro coloro che negano i suoi principi, se l'avversario concede qualcosa; se invece non concede nulla" (ossia pretende contraddire i principi della metafisica), "non può discutere con lui" (perché ogni discussione suppone l'accordo sui principi della metafisica); "può tuttavia risolvere le sue ragioni", mostrando che per sostenerle è costretto a servirsi di quei principi che vorrebbe negare (*Sum. Theol.*, I, q.1, a.8).

10. **La metafisica peraltro offre a chiunque la più ampia base razionale di dialogo: giacché quale orizzonte di verità razionale e quindi possibile ragione di intesa ci può essere dell'orizzonte della metafisica, la quale considera le verità più universali, certe ed evidenti che esistano?** Nessuno può porsi al di fuori dell'interesse metafisico, perché ciò vorrebbe dire non pensare. Solo gli animali non sono interessati alla metafisica.

Il guaio è che purtroppo **a volte ci abbassiamo al livello dell'animalità perdendo coscienza della nostra spiritualità**. In tali condizioni ci sembra che la metafisica non abbia senso o non serva a nulla o sia una dottrina tra le altre, delle quali possiamo tranquillamente fare a meno.

⁶ Al riguardo si potrebbe citare il famoso dilemma di Aristotele: "Filofetèon? Filosofetèon. Me filosofetèon? Filosofetèon": "Diciamo che si deve filosofare? Allora filosofiamo. Diciamo che non si deve filosofare? Ma allora stiamo ancora filosofando". E questa volta - aggiungo io - stiamo filosofando male. Tanto vale filosofare bene.

⁷ La certezza razionale non è la massima raggiungibile dalla ragione. Più certa della verità razionale (e quindi metafisica) è la certezza della verità della rivelazione divina propria del cristianesimo. Si tratta però di certezza non fondata sulla ragione ma sulla fede in Cristo.

Resta comunque il fatto che la **metafisica esplicita, la metafisica scientifica è una scienza difficile e non tutti sono portati ad essa. La metafisica necessaria al pensiero è la metafisica spontanea ed implicita della sana ragione naturale.** Se non tutti, anzi pochissimi sono chiamati a fare metafisica scientifica, tuttavia chi non si sente attitudine per essa è tenuto a mostrarle rispetto ed ammirazione, come a un sapere che comunque è al fondamento di ogni altro sapere umano, così come chi non conosce il funzionamento dell'apparato respiratorio è in gradi comunque di respirare, ma nel contempo ammira il fisiologo che lo conosce⁸.

11. **La certezza del sapere metafisico gli viene dalla certezza immediata, primaria ed originaria del suo stesso oggetto: l'ente. Che cosa sia l'ente e che esso esista è infatti spontaneamente noto alla ragione naturale fin dall'inizio della sua attività.** La nozione dell'ente è spontaneamente formata dalla mente in forza della sua attività nativa senza bisogno di alcun apprendimento, ma semplicemente al contatto con la realtà.

E questa certezza è assoluta perché è primaria, non è derivata, non è costruita, non è dedotta. Naturalmente esistono tante certezze di questo tipo, ma esse valgono, se possono essere ricondotte alla certezza metafisica (la cosiddetta "dimostrazione per assurdo"). L'errore può insinuarsi nel costruire una certezza, perché quando i passaggi logici si moltiplicano, la mente, allontanandosi dall'evidenza immediata, può smarrirsi.

Ma davanti all'evidenza immediata, propria dei principi e delle nozioni fondamentali della metafisica, la mente deve arrendersi alla verità: l'intelletto viene necessitato all'assenso; ma questa non è un'offesa alla libertà dello spirito; al contrario, ne è proprio la condizione, secondo le famose parole di Cristo: **"la verità vi farà liberi"**. La gioia dell'intelletto sta proprio nell'essere vincolato dall'evidenza o dalla certezza. E' invece la volontà che trova la sua gioia nella libera scelta e nell'autodeterminazione. (cf S.Tom., *Comm.in Met. Arist.*, I.I, c.2, lect.II, n.47).

12. Per questo, come osserva giustamente Tommaso, Aristotele chiama la metafisica **"scienza della verità": "non di una verità qualunque, ma di quella verità che è origine di ogni verità"** (razionale o filosofica) "ossia quella che riguarda il primo principio dell'essere in tutte le cose; per cui la sua verità è il principio di ogni verità: infatti **la disposizione delle cose nella verità corrisponde a quella nell'essere**" (Centra Gentes,I,I,c.I).

E' questo il principio del realismo gnoseologico, per il quale il pensiero umano è regolato dall'essere presupposto al pensiero, esterno al pensiero ed indipendente dal pensiero, quindi è relativo all'essere ed ordinato all'essere, che il pensiero rappresenta nel concetto e nel giudizio. **La vera metafisica, quindi, pone al vertice del reale l'essere e non il pensiero**, come fa la metafisica idealista. Il realismo distingue l'essere dal pensiero e quindi l'essere dall'essere pensato. Li identifica solo in Dio. Con tutto ciò il realismo congiunge l'essere al pensiero e considera l'ente pensante (La persona) come l'ente eccellentissimo.

⁸ Tra il sapere comune e volgare della ragione e la scienza metafisica non c'è l'opposizione che vorrebbero trovarvi gli idealisti tedeschi, per esempio un Fichte o un Husserl, come se il sapere volgare e popolare fosse apparenza e illusione, mentre la verità starebbe solo nella metafisica come scienza. In realtà già la sana ragione di un fanciullo afferra e capisce, benché implicitamente ed embrionalmente, alcune nozioni metafisiche elementari. La differenza, quindi, con l'adulto o il docente accademico non sta nel fatto che solo costui ha raggiunto la "verità" (magari quella idealistico-panteistica di un Fichte) superando il "realismo ingenuo" dell'operaio o della collaboratrice domestica, ma sta nel fatto che **la scienza metafisica fonda riflessivamente, esplicitamente e apoditticamente quelle stesse verità primarie ed eterne che sono colte spontaneamente, senza apprendimento scolastico, dalla mente del bambino.**

13. **Ovviamente, se la metafisica può dare tanta certezza e verità, ciò non vuol dire che di fatto i metafisici non sbagliano mai: la loro ragione è fallibile come quella di ogni altro uomo e partecipa della fatica e dei rischi che si corrono nella ricerca della verità.** Anche nel metafisico naturalmente il gioco più o meno sottile di passioni non regolate o di vizi inconfessati può farlo deviare dalla rettitudine e dall'obiettività del giudizio⁹.

Quanti errori e quante dottrine discordanti constatiamo nella storia della metafisica! E' questo un ben noto luogo comune! Quante dottrine incerte o semplicemente opinabili! Ma ciò non dimostra nulla contro il valore intrinseco della metafisica, come gli sbagli che commette nel suonare il pianoforte un ragazzo del secondo corso non può smentire per nulla la somma perfezione dell'esperto concertista.

2. Le origini del termine "metafisica"

14. **Questo termine è in stretta relazione col termine "fisica". Il prefisso "metà" in greco significa "dopo", per cui la traduzione letterale sarebbe: "ciò-che-sta-dopo-la-fisica".** La cosa curiosa è che Aristotele, il fondatore della metafisica sistematica, colui che ne ha determinato l'oggetto, i principi, lo scopo e il metodo ordinando tutto attorno alla nozione dell'ente, non è stato lui a chiamare così questa scienza. Egli invece la chiama "filosofia prima" e, nel suo vertice conclusivo, "teologia".
15. **L'espressione "metafisica" - per la precisione "metà ta physikà" - è stata assegnata a quest'opera dello Stagirita dai suoi commentatori,** secondo il Padre Alberto Boccanegra O.P. e il Padre Pier Paolo Ruffinengo O.P., da Andronico di Rodi (sec.I a.C.); secondo invece il Padre Marie-Dominique Philippe O.P., da Aristone di Ceo (sec.III a.C.). Sembra che in questo caso l'espressione abbia semplicemente voluto significare un'esigenza di catalogazione delle opere di Aristotele, come ad esprimere gli scritti che "vengono dopo" le opere della fisica.
16. Ma, considerando il modo col quale Aristotele considera il rapporto della fisica con la filosofia prima, i commentatori - per es. Alessandro di Afrodisia (sec.III) - non tardarono ad accorgersi che **questo "venir dopo" della filosofia prima rispetto alla fisica non era da intendersi solo nel senso banale di un ordinamento editoriale, ma nel senso più profondo, conforme alle intenzioni di Aristotele, di un venir dopo nell'ordine dell'apprendimento e quindi della metodologia del sapere,** così come si apprende un sapere superiore (metafisica) solo dopo aver appreso quello inferiore (fisica).

Dice infatti Alessandro: "La scienza in essi "(libri)" contenuta viene dopo la fisica nell'ordine dell'apprendimento; la fisica infatti è la scienza delle realtà sensibili che sono più vicine a noi; dopo viene la scienza delle altre realtà che sono più lontane rispetto a noi, anche se in se stesse sono le prime" (in *Aristotelis Metaphysica commentaria*, Ed.M.Hayduck, Berolini 1981, p.171,5-7).

E così pure un altro commentatore di Aristotele del sec.VI, Simplicio "dirà che innanzitutto viene la fisica, la quale ha come oggetto le realtà sensibili; poi viene quella scienza che, avendo per oggetto quelle realtà che sono separate dalla materia, è chiamata teologia, filosofia prima e metafisica (*metà ta physikà*)" (Cit.da P.P.Ruffinengo, *Le cose, il pensiero, l'essere*, Ed.Marietti 1988, pp.9-10). E altrove: "Fare delle ricerche precise sul

⁹ Le filosofie che danno troppo spazio al soggetto, quasi a renderlo produttore dell'oggetto, generano il sospetto fondato che, magari inconsciamente, vogliano dare una patente di legittimità ad un atteggiamento di indisciplinazione del soggetto nei confronti dell'oggetto, cosa che inevitabilmente conduce il soggetto fuori dalla verità.

principio dell'essenza, che è separato ed esiste in quanto pensabile e non mosso, è compito della filosofia prima o - il che significa la medesima cosa - del trattato concernente ciò che è al di là delle cose fisiche, che egli stesso chiama 'metafisica'" (Cit.da M.-B.Philippe,OP, *L'être. Recherche d'une philo-sophie première*, Ed.Téqui, Paris 1972, vol.I, p.12).

17. **L'espressione "metà ta physikà" tende successivamente ad abbreviarsi in "metaphysica" ad opera dei copisti dei secoli tra il IX e l'XI, finché con Abelardo il termine abbreviato "Metaphysica" entra definitivamente nel vocabolario filosofico della cultura europea.** Nel sec.X il filosofo islamico **Avicenna** (Ibn Sina) elabora il primo trattato sistematico di metafisica teologica ispirandosi ad Aristotele ed utilizzando la dottrina creazionistica e monoteistica insegnata dal Corano. Occorrerà attendere il sec.XVI con **Francesco Suárez** (le *Metaphysicae Disputationes*), perché abbiamo un trattato di Metafisica nella cultura cristiana

Un contemporaneo di Abelardo, Domenico Gundisalvi, riassumerà in questo modo la terminologia che si è venuta a creare in seguito all'influsso della filosofia prima di Aristotele: **"La scienza divina è detta appunto divina perché cerca se Dio esiste e dimostra che Dio esiste; è detta anche 'filosofia prima' perché è scienza della prima causa dell'essere; è detta ancora metafisica perché riguarda ciò che viene dopo la natura, vale a dire dopo la materia corporea"** (Cit.da E.P. Ruffinengo, op. cit., pp.10-11).

18. Per quanto riguarda il prefisso "metà" di metafisica, **Tommaso dimostra di cogliere l'intenzione profonda di Aristotele**, al di là della pura filologia terminologica, quando interpreta questo "metà" **non tanto nel senso di "dopo", ma piuttosto nel senso di "oltre", "al di là"** ("trans-physica") (*Comm.al De Trin.* di Boezio, q.V, lect.II, a.1), quasi riferimento ad un sapere superiore originario. Difatti ciò emerge con chiarezza dai testi aristotelici, quando il filosofo confronta la "filosofia prima" (dove appare chiaro che egli intende "superiore") con le altre scienze, in particolare con la fisica (che riassume tutte le scienze della realtà sensibile) e la matematica.

Da questi testi emerge con chiarezza come il motivo della superiorità del sapere metafisico su quello fisico e matematico è ancora il primato platonico della realtà eterna, separata dalla materia, sulla realtà mobile, legata alla materia: **"Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura - dice lo Stagirita (*Met.*,I.VI, c.1) -, la fisica sarebbe la scienza prima '(o suprema)'; se invece esiste una sostanza immobile '(quella divina)', la scienza di questa sarà anteriore e sarà filosofia prima** e, in questo modo, cioè in quanto prima, essa sarà universale e ad essa spetterà il compito di studiare l'ente in quanto ente, cioè che cosa l'ente sia e quali gli attributi che, in quanto ente, gli appartengono".

19. **Nella scienza - osserva Aristotele (ibid.) - è importante la stabilità delle cause: ora tale stabilità è più nella metafisica che nella fisica, riferendosi quella a ciò che è "eterno, immobile e separato", mentre l'oggetto della fisica essendo gli "enti in movimento". Da qui la superiorità della metafisica, nella quale le cause "sono gli effetti manifesti degli enti divini" (ta fanerà ton theion).**

Per questo Aristotele polemizza con gli antichi filosofi naturalisti - i "fisici", come li chiama (*Met.*, I.IV, c.3, 1005 a31-b1) - i quali "ritenevano di essere i soli a fare indagini di tutta quanta la natura e dell'ente. Senonchè, poiché c'è qualcuno che è ancora al di sopra del fisico (infatti la natura è solo un genere dell'ente), ebbene, a costui che studia l'universale e la sostanza prima, competerà anche lo studio degli assiomi"(primi). "La fisica è sì una sapienza, ma non la prima".

20. **"La scienza più alta - osserva Aristotele (*Met.*, I.VI, c.1) - deve avere come oggetto il genere più alto di realtà". Ma questo genere più alto - il divino - è di competenza della metafisica.** Da qui il primato di questa sulle altre scienze, che non abbandonano il mondo della materia, mentre la metafisica s'interessa anche della sostanza puramente intellegibile, immateriale ed eterna: chiaro influsso, qui, delle idee platoniche.
21. **La scienza dell'ente in quanto ente può altrettanto bene essere chiamata "ontologia", che significa appunto "scienza dell'ente", mentre il termine "metafisica" fa intendere l'orientamento metasensibile e teologico della scienza prima.** I due termini sono interscambiabili e l'uno ha bisogno dell'altro: se infatti si usa solo il termine "ontologia" rifiutando quello di "metafisica", ci può essere il rischio di una concezione immanentistica o panteistica dell'ente, dove non si distingue più l'ente come ente dall'ente divino. D'altra parte l'ontologia mantiene la metafisica nell'unità del suo oggetto (l'ente) impedendo che la giusta distinzione fra *res cogitans* e *res extensa* diventi, come avviene nella metafisica cartesiana, una vera e propria contrapposizione, che apre la strada tanto all'idealismo che al materialismo.
22. **Il termine "ontologia", primieramente ideato da Rodolfo Goclenio (Göckel, 1547-1628), fu riutilizzato da Johann Clauberg (1622-1665), metafisico cartesiano, nella sua "Ontosofia" del 1656 - termine, anche questo, che potrebbe corrispondere a metafisica, ma che non ha avuto fortuna, come ancor meno ne ha avuto il termine rosminiano di "teosofia"¹⁰.** Il termine "ontologia" è preferito da Heidegger a "metafisica", ma, guarda caso, esso nasconde proprio gli inconvenienti che ho segnalato sopra quando si rifiuta la metafisica in nome dell'ontologia.
- L' "ontologico" (*ontologische*) di Heidegger si oppone all'ontico (*ontik*), così come l' "esistenziale" (*existentielle*) si oppone all' "esistitivo" (*existential*) corrispondentemente all'opposizione fra l'essere (*Sein*) e l'ente (*Seiende*).
- L'essere è la "radura luminosa" (*Lichtung*), la "presenza del presente" (*Anwesen*), del quale l'uomo, come "essere-per-la-morte" (*Sein zum Tode*) e "gettatezza" (*Geworfenheit*), fa esperienza nell'angoscia (*Angst*). Tuttavia, come "esserci" (*Dasein*) l'uomo è il pastore (*Hirt*) e la "casa" (*Haus*) dell'essere; ne pensa commemorativamente l'essenza (*Andenken*) mediante una precomprensione atemtica (*Vorverständnis*). L'essere di Heidegger è temporalmente finito, è l'essere fenomenologico che appare all'uomo, per cui l'uomo si definisce come colui che si pone la questione dell'essere (*Seinsfrage*).
- Invece l'ontico sono le cose della banalità quotidiana, a portata di mano (*zu Handen*), oggetto del "si dice" (*Es gibt*), oppure è la "ontoteologia" (*Ontotheologie*), quel tipo di teologia, propria del cattolicesimo, che riduce Dio a un ente, davanti al quale è impossibile inginocchiarsi, pregare e danzare. Non è questo il "Dio divino", il vero "Sacro" (*Heilige*) davanti al quale la parola tace o si esprime solo nella poesia (*Dichtung*). Il Sacro è il Nulla (*Nicht*) al di là dell'essere.
23. Oggi pretendono di fare metafisica i sostenitori di una cosiddetta **"ontologia formale"**¹¹, che si allaccia alla tradizione empiristica angloamericana in collegamento all'ontologia essenzialista di **Cristiano Wolff**¹². **L'oggetto della "metafisica" appare qui**

¹⁰ Il termine "teosofia" ha fatta fortuna con la "teosofia" dell'induista Helena Blavatsky, tanto che oggi, quando si parla di "teosofia" ci si riferisce a lei.

¹¹ Sull'ontologia formale, cf. Achille C. Varzi, *Ontologia*, Editori Laterza, Bari 2005; per una critica all'ontologia formale, cf. G. Baasti, *Filosofia della Natura e della Scienza - I*, Lateran University Press, Roma 2002.

¹² Sulla metafisica essenzialista, cf. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1981.

come il possibile empirico. Da qui la tendenza a **identificare la metafisica con la logica.** Non interessa l'ente extramentale, ma la sua "forma" quantitativa astratta a prescindere dalla materia individuale. L'essere è qui semplicemente il pensabile, non importa che esista o non esista. Da qui la domanda propria di questa metafisica. Non: che cosa è l'ente? Ma: **che cosa esiste? E la risposta è: tutto. Tutto esiste, anche il non esistente. Dal che si può capire che qui si abusa del termine "metafisica".**

3. Le origini della metafisica

24. **La metafisica sorge prima in Oriente che in Occidente,** conformemente alla caratteristica tendenza mistico-speculativa degli orientali. Ciò avviene in India con la redazione della letteratura sacra dei **Veda**, la quale inizia circa nel XV secolo a.C. per giungere sino al IV. Le dottrine metafisiche cominciano ad apparire nella parte finale, il **Vedanta**, che significa appunto "fine dei Veda". Anche Veda viene da *vid*, per cui il termine significa "Visione".

Il Vedanta si compone di 108 testi, detti **Upanishad**, che significa lo stare a sedere ai piedi del maestro. Di questi testi, oggi facilmente reperibili in commercio in traduzioni italiane, 18 sono importanti per il nostro argomento. In essi abbiamo la dottrina dell'essere: "**sat**", che ha la radice "as", dalla quale viene l'"es" della lingua greca e latina ¹³.

Nel termine "sat", tuttavia, non emerge chiara la distinzione importantissima tra "ente" ed "essere", che verrà invece elucidata in Occidente, soprattutto dalla metafisica contemporanea, che ha trovato in ciò uno stimolo da parte della rivelazione cristiana. Viceversa, la confusione fra essere ed ente della filosofia indiana è una delle ragioni della sua tendenza panteistica, simile a quella di Parmenide.

Comunque, nella sapienza indiana, importantissima e profondissima è la definizione dell'Assoluto (Brahman) come Sat-Citta-Ananda, dove Sat è l'Essere, Citta è il Pensiero e Ananda la Felicità (l'Amore). Abbiamo qui una Trinità che ricorda in modo impressionante la Trinità cristiana.

25. **Gli storici hanno notato come il sec.VI a. registri il sorgere di grandi personaggi che, sia in Oriente che in Occidente influirono potentemente dal punto di vista spirituale sull'umanità per i secoli e i millenni futuri.** C'è qui in gioco non solo la metafisica con Parmenide e le Upanishad in India, ma anche la profezia con Isiaia, la saggezza di vita col Budda, l'etica con Confucio, la religione con Zoroastro.

Un interesse metafisico certamente lo presenta anche il **Budda**, con le sue nozioni fondamentali del "**vuoto**" (*sunyata*), una pratica di purificazione interiore che prepara l'"**estinzione**" (*nirvana*), uno stato di estinzione della brama (*kama*), che dà luogo a un'ineffabile beatitudine e pace interiore.

Sembra di trovarsi davanti a una specie di nichilismo o ateismo, ma si deve invece più probabilmente pensare a una **forma estremistica dei mistica negativa.** Dobbiamo infatti tener presente che queste concezioni appartengono alla **tradizione monastica più antica del mondo, la quale ha introdotto l'ideale monastico nello stesso cristianesimo:** se si trattasse di ateismo, tale tradizione, con la sua vita sobria e fraterna, col suo ascetismo, spirito pacifico e senso della compassione e della solidarietà umana, sarebbe assolutamente inspiegabile. Un ateo coerente non si dedica alla perfezione spirituale, ma si gode la vita di quaggiù, secondo la massima citata da S.Paolo: "Mangiamo e beviamo, perché domani moriremo" (I Cor 15,32).

Il "nulla" buddista, pertanto, non sembra da intendersi in senso volgarmente

¹³ cf Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, a cura del Gruppo Kevala, Ed.Ashram Vidya, Roma 1993, vol. I, p.54

nichilistico, ma come nulla-di-ciò-che-è-finito, un "nulla", quindi, che, in fin dei conti, dà proprio spazio all'Essere assoluto, il quale non è nulla di tutto ciò che per la nostra mente limitata è essere. Dio certamente non viene nominato; ma il contatto con Lui sembra implicito in una beatitudine infinita come quella del nirvana, che non si spegherebbe se non fosse appunto fondata sulla comunione con Dio. Una concezione simile, naturalmente corretta dal concettualismo cristiano, la si ritrova in modo speciale nella mistica tedesca domenicana dei secoli XIV-XV, che oggi suscita un rinnovato interesse¹⁴ (cf il mio *Il silenzio della parola. Le mistiche a confronto*, Ed. ESB, Bologna 2002).

26. Mentre la sapienza indiana non ha prodotto una metafisica come sistema scientifico, ma piuttosto raccolte di sentenze in uno stile simile a quello dei libri sapienziali della Bibbia, l'Occidente, a partire da Parmenide, s'incammina decisamente sulla strada di un'indagine razionale delle questioni dell'essere, elaborando nel contempo rigorosi strumenti logici di indagine, di esposizione e di dimostrazione.

E' qui che si esprime al massimo il genio della Grecia: nel saggio uso del *logos*, così poi da essere in grado, con Aristotele, di definire l'uomo come "animale razionale" (*loghikòn zoon*), in gradi di costruire, applicando la ragione di causa (*aitìa*) e il principio di analogia (*analoghìa*), quello che Tommaso chiamerà il *perfectum opus rationis*, appunto la filosofia metafisica.

27. **E' sufficiente qui fare i nomi di Platone ed Aristotele.** Platone è preoccupato di rispettare la grande intuizione parmenidea dell'essere uno, assoluto ed eterno e del principio di non-contraddizione, che oppone l'essere al non-essere. Rifiuta l'identificazione di essere e pensiero, ma non distingue ancora correttamente: la chiara distinzione la farà Aristotele (l'ente e il vero).

Nel contempo, però, è più attento di Parmenide a rispettare i diritti della contingenza, del diverso, del divenire, del molteplice, del sensibile, tutte categorie che rientrano nella categoria universale dell'essere, ma delle quali Parmenide non aveva saputo tener conto a sufficienza. Anche qui i chiarimenti di Platone sono importanti, ma occorre attendere Aristotele per una spiegazione definitiva con le nozioni di atto e potenza, sostanza e accidenti, materia e forma ed analogia dell'ente

28. **In questa operazione di recupero della molteplicità e del divenire, Platone ha però perso di vista l'elevatezza dell'"*einai*"(essere) parmenideo: occorrerà attendere S.Tommaso perché esso venga ritrovato, purificato dalla sua tendenza panteistica, e collocato nella sua vera sede, che è l'essenza divina.**

Invece, per Platone, l'ente sotto ogni punto di vista (*to pantelòs on*) diventa l'"*idea*", il vero essere è *idea*, è "visione", s'intende, però, non visione umana, non rappresentazione, ma perfezione ontologica quasi divina e modello dell'ideato, *idea* del quale l'ideato sensibile (*aisthetòn*) "partecipa" o al quale è "simile" (*mimesis*).

29. **Platone, inoltre, sempre per salvare i dati dell'esperienza, reinterpreta il principio di non-contraddizione parmenideo, che, nella sua inflessibile ed esclusivista rigidità, non dava alcuno spazio alla realtà (e quindi all'essere) delle cose mutevoli. Platone si accorse che per ammettere queste realtà, bisognava interpretarle in qualche modo come "enti che non sono".**

Ma il principio di non-contraddizione veniva rispettato distinguendo due diversi riferimenti dell'essere e del non-essere: il leone, per esempio, è un animale e **non** è una

pianta. E' e non è, ma sotto punti di vista diversi. **In tal modo il finito veniva definito mediante la negazione.** Nello stesso tempo il principio di non-contraddizione rimaneva illeso. Si stabiliva così la costituzione metafisica del finito, che in Parmenide era pura apparenza per non dire illusione.

Restava il problema della materia, definita come “essere che non è”. Qui evidentemente si pone in difficoltà il principio di non-contraddizione. **La soluzione sarà data da Aristotele col concetto di materia come “potenza” (*dýnamis*).**

30. **Platone inoltre introduce altre fondamentali coppie terminologiche,** come quelle dell'intellegibile-sensibile, dell'immagine-modello (*idea*), del partecipante e del partecipato (l'ente per essenza), dell'uno e dei molti, dell'identico e del diverso, che si aggiungono allo scarsissimo materiale parmenideo (essere-non-essere, essere-apparenza, essere-pensiero, attributi dell'Assoluto). **Platone però non riuscirà ad assicurare un pieno statuto ontologico alle cose sensibili, ancora abbandonate, come in Parmenide, all'ambito dell'apparenza e dell'opinione (*doxa*).** Inoltre Platone, a causa di questo difetto, non riesce ancora a fondare una scienza fisica, cosa che invece farà Aristotele.
31. **Sarà merito di Aristotele riconoscere pieni diritti ontologici alla realtà sensibile concependola come vero e proprio "on" e come "sostanza" (*usìa*), "soggetto" (*ypokèimenon*) e individuo (*tode ti*).** Allora l'ente, così diversificato, non è più univoco, come era in Parmenide, ma "analogico": "to on pollakòs legòmenon". Ecco la grande scoperta aristotelica, tale da eliminare i dualismi ancora presenti in Platone (sensibile-intellegibile, anima-corpo, volontà-passioni), mentre veniva affermata l'unità e la molteplicità dell'essere senza offendere il principio di non-contraddizione, perché il titolo sotto il quale l'ente è uno è diverso dal titolo sotto il quale è molteplice. Un precorrimiento in Platone della dottrina aristotelica dell'analogia è la dottrina della partecipazione, che purtroppo Aristotele non seppe apprezzare.
Aristotele, poi, come è noto, rende l'intelligibilità dell'ente da trascendente, come era in Platone, ad immanente nello stesso ente sensibile. Sarà la dottrina dell'*eidos* e della *morfè*, ossia dell'essenza o della forma, che saranno, insieme con la materia (*yle*) il principio del composto o “sinolo”. In Aristotele, però, va perduta la dottrina platonica delle idee intese come modelli divini trascendenti.
32. **Con Aristotele la materia della metafisica viene così unificata - l'ente analogico -, per cui si creano le condizioni per la fondazione di una conoscenza scientifica dell'ente, cosa che appunto Aristotele ha fatto con la sua "filosofia prima".** Alle coppie ontologiche introdotte da Platone, Aristotele ne aggiunge altre, come quelle dell'ente (*on*)-essenza (*usìa*), della sostanza (*usìa* ed *ypokèimenon*) e degli accidenti (*symbebekà*), della materia e della forma, dell'effetto e della causa, della negazione (*me on*) e della privazione (*stèresis*), del mezzo e del fine, della volontà (*tèlesis*) e della (*bùlesis*), dell'ente come ente (*on e on*) e dell'ente come vero (*alethès*), dell'ente reale e dell'ente di ragione, dei trascendentali e delle categorie, nozioni che perfezionano, tra l'altro, quelle dell'uno, del vero, del bene e del bello già introdotte fra i trascendentali da Platone.
33. **Aristotele organizza in tal modo la materia della metafisica attorno alla nozione di ente inteso anzitutto come sostanza finita materiale, senza per questo dimenticare l'esistenza della sostanza sovrasensibile (*usìa choristè*: richiamo alle idee platoniche). Anzi Aristotele dichiara esplicitamente di istituire la scienza dell'ente per verificare l'esistenza della sostanza sovrasensibile, principio dell'intelletto (*nus*) e della volontà (*bùlesis*).**

Non considera la sostanza spirituale come oggetto di un'intuizione interiore originaria ed immediata, come sembra faccia Platone. Invece Aristotele vuole inserire la ricerca in un quadro realistico, partendo dall'esperienza, astruendo l'intelligibile dal sensibile e passando dall'effetto alla causa, conformemente al vero procedimento della conoscenza umana.

In tal modo **in Aristotele la sostanza spirituale ottiene tutta la sua densità ontologica al di sopra di quella sensibile, senza correre il rischio nella bellezza o nell'utopia di una pura astrazione.** Certamente, però, in questa operazione **Aristotele perde di vista l'elevatezza della dottrina platonica delle idee - un pensiero fonte dell'essere -**, le quali avevano di per sé il diritto di essere "to pantelòs on", perché Platone non le concepiva come idee umane (qui Aristotele equivoca), ma come idee divine, preesistenti le cose e modelli in base ai quali il Demiurgo plasma il mondo.

Aristotele giustamente concepisce un'idea regolata dall'essere - l'idea umana -, ma non intende come possa esistere un'idea che trascenda l'ente. Sta qui il limite del realismo aristotelico. Bisognerà attendere S.Agostino, perché questa dottrina platonica, purificata dal suo aspetto pagano politeistico, possa essere rivalutata e utilizzata per concepire la scienza creatrice divina.

34. **Con Aristotele la scienza metafisica è costituita nella sua forma essenziale, con le sue proprie definizioni, il suo proprio oggetto, i suoi propri principi, dimostrazioni, metodi e finalità¹⁵.** L'edificio aristotelico è una delle più grandi creazioni della ragione umana nel suo faticoso e travagliato cammino alla ricerca della verità. Essendo immutabile, universale ed oggettiva la realtà che questa scienza prende a considerare, ne viene di con sequenza l'immutabilità, l'universalità e l'oggettività della dottrina che ne tratta, senza che ovviamente ciò escluda che essa sia qua e là segnata dalla fallibilità e dalla limitatezza anche di un genio come Aristotele.

35. **Indubbiamente il pensiero metafisico, soprattutto sotto l'impulso cristiano, è di molto progredito dai tempi di Aristotele, grazie soprattutto agli apporti di S.Tommaso e della sua scuola. Né si può negare che molti apporti ed anche correttivi sono giunti alla metafisica aristotelica dall'altra grande tradizione platonica e neoplatonica, essa pure utilizzata dal cristianesimo, fino ai nostri giorni.**

Poiché Aristotele non è riuscito a cogliere i temi più elevati del pensiero platonico, è giusto che il **platonismo** non sia confluito solo nell'aristotelismo, ma abbia continuato a condurre una vita indipendente, fino ai nostri giorni, ispirando la **tradizione agostiniana**, che continua in certo modo prima nell'agostinismo nel luteranesimo e nel cartesianismo fino all'idealismo tedesco. **Platone ed Aristotele danno il meglio di se stessi e si integrano a vicenda nella metafisica cristiana.** Fuori di essa, invece, emergono i lati meno simpatici: una certa tendenza empiristico-naturalista in Aristotele, e una tendenza idealistico-dualista in Platone.

36. **Vano sarebbe tentare di costruire una metafisica, un'ontologia, una sapienza o una filosofia senza o contro questi maestri.** Nel corso di questi ultimi duemilaquattrocento anni molti tentativi sono stati fatti, e anche da parte di grandi menti - pensiamo Cartesio, l'idealismo tedesco, Heidegger, Sartre o Nietzsche -, ma sono sempre falliti. Siccome in questi maestri ci sono le nozioni necessarie per qualunque tipo di metafisica o di filosofia,

¹⁵ Commentatori moderni della Metafisica di Aristotele vi hanno rintracciato disordine ed incoerenze. S.Tommaso invece, in sintonia col genio dello Stagirita, ha saputo mostrarci, nel suo commento, la sistematicità e l'organicità dell'opera, ovviamente non priva di difetti.

anche chi vuol costruirne una per conto suo, è obbligato ad utilizzare quelle nozioni, oltre a tutto col rischio di guastarle.

In ambito cristiano protestante si è pensato di ricavare una concezione dell'esistenza, di Dio, dell'uomo e del mondo direttamente dal testo biblico, senza mediazioni tratte dal pensiero di Platone o di Aristotele (e quindi di Agostino e Tommaso). Questa idea attira oggi molti esegeti, anche cattolici. Ora è vero che la Bibbia contiene un pensiero elevatissimo, ben più elevato di quello della ragione, giacché è Parola di Dio. Ma questa Parola si esprime attraverso concetti umani, per cui, se questi non sono messi in chiaro e rettamente intesi – questo è appunto il compito, tra l'altro, della metafisica – anche la Parola di Dio viene falsificata.

37. **Indubbiamente in ogni tempo le polemiche tra filosofi sono così radicali e li troviamo in disaccordo fra loro in punti così essenziali, che è facile la tentazione di credere che un pensiero filosofico veramente oggettivo e rigoroso debba ancora esistere, debba ancora essere fondato.** Se poi abbiamo un pizzico di ambizione mascherata da servizio all'umanità, possiamo essere tentati di fare un passo ulteriore: credere di essere noi stessi ad essere chiamati a rifondare o meglio a fondare finalmente la filosofia come scienza, dopo tanti secoli e millenni di vane opinioni e di inutili dibattiti.

E' quello che è capitato a Cartesio, a Hegel, ad Husserl, ad Heidegger, a Severino e a molti altri. Certo la cosa triste è che molti li abbiano seguiti. Ma **ciò non toglie nulla al valore dei classici.** La metafisica aristotelico-platonico-tomista resta serena e solida roccia, inutilmente attaccata dai marosi e dalle tempeste delle umane polemiche e delle filosofie di moda, resta immutabile e sicura ad offrire, a chi umilmente ad essa si accosta, il sentiero dell'immutabile ed eterna Verità, e la maniera di confutare chi la contraddice.

4. La metafisica come scienza

38. **Le caratteristiche proprie del sapere scientifico sono le seguenti: deve essere un sapere 1) ben fondato; 2) evidente; 3) certo; 4) dimostrativo; 5) progressivo; 6) sistematico. La metafisica possiede in modo eminente tutti questi titoli per essere considerata vera scienza, ed anzi fondamento e vertice di tutte le scienze.**

39. **La metafisica è un sapere ben fondato.** Infatti essa **oggettivamente si fonda sulla realtà nel senso più forte e più alto del concetto, ossia sull'ente reale attuato dal suo atto d'essere. Soggettivamente, le proposizioni fondamentali della metafisica - i principi primi - sono il fondamento di tutto il sapere umano,** né hanno a loro volta bisogno di essere fondati, giacché, essendo i principi dell'ente, non c'è nulla prima di essi come non c'è nulla prima dell'ente.

Questi principi, come vedremo, sono immediatamente intuibili solo che si conosca il significato del soggetto e del predicato della proposizione, significato che è spontaneamente evidente alla ragione naturale. In queste proposizioni il soggetto appare come soggetto proprio del predicato e il predicato come predicato proprio del soggetto.

Per esempio, se diciamo che l'ente contingente è causato, la proprietà di essere causato appare come propria dell'ente contingente, mentre questi appare come soggetto proprio dell'essere causato. Infatti "contingente" vuol dire che c'è ma può anche non essere; dunque non ha necessariamente l'essere, dunque non ha l'essere da sé ma l'ha ricevuto da altro, che è appunto la causa del suo essere.

40. **Il sapere metafisico ha la dote dell'assoluta evidenza.** L'evidenza è quella proprietà dell'oggetto per la quale esso si impone in modo vincolante all'intelletto, tanto che

l'intelletto non può non vedere la verità dell'oggetto. **L'evidenza si può negare a parole, ma ciò non basta a cancellarla, a meno che la mente non distolga volontariamente lo sguardo dall'oggetto.** Così è possibile non vedere il sole a mezzogiorno, ma questo solo perché si chiudono gli occhi.

L'evidenza, poi, quando è proporzionata alla nostra ragione, comporta la chiarezza, che è quella proprietà di una nozione per la quale, espressa in modo appropriato, risulta perfettamente comprensibile alla ragione nella sua verità oggettiva. Evidenza e chiarezza appartengono, in linea di principio, sia all'oggetto che alla proposizione che lo esprime.

Questa chiarezza, però, non è da intendersi tanto in rapporto al soggetto, quanto piuttosto in rapporto all'oggetto. Sono innanzitutto i contenuti della metafisica ad essere chiari in se stessi, dato che costituiscono i principi primi, le cause prime ed i fini ultimi della realtà. Ma rispetto a noi, per i quali sono più chiare le realtà inferiori, la verità di quei contenuti elevati e profondi può apparire oscura. Per esempio, che l'essenza possa identificarsi con l'essere nell'Essere assoluto, è in sé cosa chiarissima, ma per noi che siamo abituati a trattare con cose la cui essenza non possiede necessariamente l'essere, può apparire cosa oscura.

Così le nozioni prime della metafisica, essendo spontaneamente formate dalla ragione naturale, sono chiarissime a tutti. Ma se, con l'aiuto della metafisica, cerchiamo di approfondirne il significato, esse cominciano ad apparirci oscure, perché la ragione comincia qui ad avvertire la limitatezza della sua capacità di comprensione. Per esempio, chi di noi non sa che vuol dire il termine "realtà"? Eppure non appena cominciamo ad indagarne il senso profondo, abbandonando le realtà materiali quotidiane per indagare l'essenza della realtà spirituale, ci accorgiamo di quali impenetrabili segreti è gravida la nozione di "realtà".

41. **La metafisica è un sapere certo. La certezza è quello stato del potere cognitivo, per il quale esso, vincolato dalla verità evidente dell'oggetto, si sente saldo nella conoscenza della verità,** in modo tale per cui avverte che mentirebbe, se non riconoscesse ed affermasse tale verità. Inoltre sente di poter resistere saldamente alle obiezioni contro la verità conosciuta.

Questa verità nella scienza è data dall'evidenza, che può essere immediata, se si tratta di oggetti intuitibili o mediata, se ottenuta per dimostrazione. **L'evidenza è l'apparire dell'oggetto all'intelletto in modo tale che esso non può non vedere la verità dell'oggetto.** Dico: l'apparire¹⁶, non l'apparenza, o il sembrare: questo invece è lo stato mentale dell'opinare, dove non si ha certezza ma semplice probabilità o ipotesi.

Le certezze della metafisica sono le prime e le più fondamentali di tutto il sapere umano, **Trattandosi qui di nozioni semplici ed elementari, l'errore non è possibile;** non è possibile un coglimento solo parziale della verità: **qui le cose o si capiscono interamente o non si capisce nulla.** In realtà la mente umana qui non sbaglia; ma se per ipotesi non dovesse comprendere, non ci sarebbe alcun mezzo per condurla alla verità: **l'inizio del cammino verso il vero ognuno di noi lo compie da sé; solo dopo ha bisogno dell'apprendimento, dell'esperienza e del ragionamento.**

42. **La metafisica è un sapere dimostrativo.** Abbiamo qui la caratteristica più propria del sapere scientifico, mentre le altre caratteristiche in qualche misura possono trovarsi in altre forme del sapere. **La dimostrazione scientifica è un opportuno collegamento di proposizioni vere, grazie al quale la ragione comprende con certezza e chiarezza, per**

¹⁶ Si potrebbe dire: il "**fenomeno**": ciò che si rivela, ciò che si manifesta.

mezzo di un termine medio, che un predicato conviene ad un soggetto e perché non potrebbe non convenirgli.

Per dimostrare una tesi occorre trovare una proposizione - il *medium demonstrationis* - che possa render ragione della necessità di attribuire il predicato al soggetto della tesi che si vuol dimostrare. Io dico per esempio: solo nell'Essere assoluto l'essenza coincide con l'essere. La proposizione non è immediatamente evidente, e perciò va dimostrata. Gli enti infatti che cadono ordinariamente sotto la mia esperienza sono enti che non esistono per essenza, ma sono essenze che possono anche non esistere. Quale sarà il *medium demonstrationis* della tesi suddetta? Occorre far incontrare il significato del soggetto ("Essere assoluto") col significato del predicato ("l'essenza coincide con l'essere"). Qual è la proprietà dell'Essere assoluto? Quella per la quale tutte le perfezioni in lui coincidono e formano una cosa sola in forza della sua assoluta semplicità. Ora, l'essenza e l'essere sono indubbiamente perfezioni che convengono all'Assoluto. E dunque in Lui esse s'identificheranno tra loro. Il mezzo della dimostrazione è la semplicità di Dio.

43. **La metafisica è un sapere progressivo. Ogni sapere scientifico comporta un continuo aumento di conoscenza,** con l'abbandono delle ipotesi false e la conferma di quelle valide. La mente umana parte dal noto per avanzare verso l'ignoto. Alle conquiste del passato si aggiungono sempre nuove conquiste.

Ciò avviene in tutte le scienze, e ciò avviene pure nella metafisica. Come avviene qui il progresso e qual è il metodo per far avanzare la conoscenza? **Il progresso del sapere dipende da come si comincia, dalla direzione che si prende, dallo scopo che ci si prefigge e dai mezzi che si usano per avanzare (il "metodo").**

Tutti questi elementi sono già implicitamente contenuti nell'inizio. Ora, l'inizio del sapere metafisico coincide con l'inizio dello stesso pensare umano. Nel momento in cui nel soggetto umano infantile il pensiero comincia a funzionare, in quel momento inizia per il soggetto il sapere metafisico, anche se naturalmente in modo implicito e non deliberato. Il che vuol dire allora che tutti gli elementi che concorrono allo sviluppo della metafisica e che lo rendono possibile, sono già implicitamente e spontaneamente presenti nella mente di ogni uomo, per quanto indotto o di limitata intelligenza, fin dall'inizio della sua attività conoscitiva.

44. **La mente umana comincia il suo cammino con la percezione dell'ente implicitamente contenuta nella percezione di un qualunque ente particolare sensibile e nella percezione del proprio io.** Il sapere metafisico vero e proprio, al suo stadio scientifico, enuclea la nozione dell'ente implicitamente contenuta negli oggetti sensibili e nel proprio io colto dal soggetto. Tra l'altro qui la mente comincia già a distinguere le cose materiali esterne dall'intellectualità spirituale del proprio io¹⁷.
45. **La situazione di fatto nella quale opera la mente umana comporta la necessità di affrontare dubbi che possono emergere dal suo stesso intimo o che sono avanzati da altri circa il valore dei principi e delle nozioni fondamentali delle scienze.** Ciò avviene anche per la metafisica, con la differenza che - fa notare Tommaso¹⁸ - mentre "le altre scienze considerano solo alcuni settori della verità, per cui ad esse compete dubitare solo in relazione a questi settori, la metafisica, dato che prende in considerazione la questione

¹⁷ La percezione dell'io non è, come crede Cartesio, il punto di partenza della metafisica, né la certezza originaria del sapere, ma è un sapere derivato dalla previa conoscenza delle cose sensibili, giacché io posso percepirmi solo in quanto ho già conosciuto quelle cose.

¹⁸ Cf *Comm. in Met. Arist.*, I.III, lect.I, n.343.

della verità nella forma più universale, così pure ad essa compete il dubbio universale circa la verità, per cui essa affronta il dubbio non in modo particolare, ma universale".

46. Riprendendo il pensiero di Aristotele, Tommaso fa notare che **il dubbio è una specie di impaccio della mente, che le impedisce di avanzare sul sentiero della verità**, un po' come un laccio che legasse i piedi impedirebbe ad uno di camminare (cf ibid., n.339). "E come colui che vuol sciogliere un legame fisico - prosegue l'Aquinate (ibid.) - deve prima considerare il legame e il suo modo di legare, così colui che vuol sciogliere un dubbio, deve prima considerare le difficoltà" (che si oppongono all'affermazione e alla certezza della verità)" e le loro cause").
47. **Ciò significa che non ogni dubbio ha lo stesso valore o deve godere della medesima considerazione. Esistono dubbi ragionevoli e dubbi insensati.** Saggezza vuole che soltanto i primi debbano essere presi in considerazione e risolti. Per esempio, dubitare della veracità dei sensi o della ragione, dubitare dell'esistenza della realtà o dell'io, sono cose assurde che non portano da nessuna parte, perché **l'accoglienza di questi valori fondamentali è precisamente ciò che condiziona la possibilità di dubitare e ciò in base a cui si risolve il dubbio. Per questo un dubbio reale su queste cose è impossibile.** Non è proibito, anzi può essere opportuno ipotizzare il dubbio, ma solo a patto di prender coscienza della sua impossibilità (cf ibid.).
48. **Dubbio ragionevole è quello nel quale non è possibile vedere immediatamente da che parte sta la verità. Per ottenere questo fine, occorre allora verificare quale delle due possibilità opposte porta ad una contraddizione.** Una volta scoperta la possibilità che comporta tale conseguenza, si accoglie allora la possibilità opposta. Per esempio, ci si può chiedere se la verità è assicurata più dai sensi o dalla ragione. Cominciando dalla considerazione del valore cognitivo della sensibilità, veniamo a scoprire che il senso è molto più limitato, superficiale e fallibile nella conoscenza del vero che non la ragione. L'affermare il contrario porterebbe alla contraddizione, in quanto la ragione dovrebbe essere al contempo superiore e inferiore al senso. Dunque la ragione coglie il vero meglio e più profondamente che non il senso.
49. **In secondo luogo Tommaso, sempre commentando Aristotele (n. 340), fa notare che chi cerca il vero senza prima aver affrontato e risolto i dubbi che si oppongono alla conquista della verità, assomiglia a uno che cammina senza sapere dove va.** "E questo perché, come il termine della via è ciò verso cui è incamminato chi cammina, così la soluzione del dubbio è il fine che è inteso da chi cerca la verità. Ora è chiaro che chi non sa dove va, non può camminare nella giusta direzione, se non forse per caso; dunque neppure chi cerca la verità può camminare nella giusta direzione, se prima non ha preso in considerazione il dubbio! Infatti il dubbio può riguardare la giusta direzione da prendere, ossia il metodo della ricerca della verità.
- Per questo, **chi si pone alla ricerca del vero senza aver prima risolto le difficoltà che a ciò si oppongono, potrà anche giungere alla verità, ma senza vero fondamento, perché il sapere veramente fondato è quello che ha affrontato le difficoltà e le ha risolte.** Chi non fa questo, cade facilmente vittima dell'errore e dell'illusione. Come nella vita biologica la lotta con forze ostili rafforza il vivente, così nella vita della ragione il confronto con le seduzioni dell'errore e la tentazione del dubbio conferma la ragione nella conoscenza del vero e le dà più energia per aumentare la sua conoscenza della verità.
50. Inoltre - fa sempre notare Tommaso sulla scorta di Aristotele (n.341) - **“come dal fatto che**

uno non sa dove va segue che quando giunge al luogo verso il quale era incamminato non sa se lì deve fermarsi oppure deve proseguire, così pure quando uno non conosce in anticipo il dubbio la cui soluzione riguarda lo scopo della ricerca, non può sapere quando ha trovato la verità cercata e quando no, perché non conosce il fine della sua indagine, che invece è chiaro per colui che innanzitutto ha conosciuto il dubbio!"

51. **Esistono infatti dei dubbi che riguardano il fine della ricerca del vero. Chi si pone alla ricerca del vero deve sapere in anticipo che cosa vuoi trovare, trovato il quale la ricerca - almeno in rapporto a quell'oggetto - ha termine.** Nessuno si mette alla ricerca di un oggetto che non conosce. Ora il dubbio mette in forse precisamente l'oggetto della ricerca, e quindi obbliga il ricercatore a tener fissa l'attenzione sul fine della ricerca, altrimenti corre il rischio di raggiungere il fine senza saperlo, e quindi di continuare inutilmente la ricerca.
Se uno per esempio vuol cercare la causa prima, è bene che risponda all'obiezione di chi sostiene che tale causa non esiste: ciò gli consentirà di formarsi un concetto veramente solido e fondato di causa prima. Altrimenti rischia di raggiungerla senza rendersene conto e quindi di proseguire ulteriormente ed inutilmente la ricerca, come coloro i quali, dopo aver stabilito che Dio è il creatore del mondo, si chiedono poi chi ha creato Dio. Evidentemente non conoscono il vero concetto di causa prima, per determinare il quale è assai utile affrontare e superare le difficoltà degli atei. Chi invece non supera queste difficoltà resta a un passo dall'ateismo e senza difese nei suoi confronti.
52. Nel suo commento ad Aristotele Tommaso fa notare infine che **la conquista della verità non è cosa né semplice né facile. Anche in campo metafisico, come in tanti altri campi dell'umano sapere, sono inevitabili i dissensi e i pareri contrastanti.** Come in campo giudiziario il giudice vaglia le opposte ragioni dell'accusa e della difesa, così **il sapiente metafisico "potrà esprimere un giudizio migliore se saprà ascoltare le obiezioni come di avversari che pongono dei dubbi"(n.342).**
53. **La metafisica è un sapere sistematico. Come la realtà è sapientemente ordinata dal creatore, così il sapere, che deve riflettere tale ordine, dovrà essere ordinato.** La metafisica deve riflettere l'ordine universale, totale e trascendentale dell'ente e degli enti. **L'ordine è un insieme di elementi razionalmente connessi tra loro sì da formare un tutto fondato su di un primo principio dal quale tutto il resto discende e verso il quale come a fine tutto il resto tende.**
54. **Il principio fondamentale della sistematica metafisica è lo stesso oggetto della metafisica, l'ente in quanto ente. Tutto il sistema della metafisica si raccoglie attorno alla nozione dell'ente. Da essa tutto dev'essere dedotto perché in essa è implicitamente contenuto tutto il materiale concettuale che serve per l'edificazione del sistema.**
55. **La sistemazione del sapere non comporta, come alcuni credono, la chiusura nei confronti di ulteriori apporti cognitivi destinati al progresso e all'aumento del sapere.** Comporta però il fatto che questi ulteriori apporti - se il sistema è ben fatto e rispondente alla verità delle cose - non disturbino né sconvolgano la trama concettuale fondamentale del sistema né tanto meno ne mettano in discussione la sua nozione originaria e il suo punto di partenza, che, nel caso della metafisica, è la nozione dell'ente.
56. **Un sistema è un buon sistema quando lascia spazio ai nuovi apporti, sicché essi**

vengano ordinatamente collocati nello spazio ad essi riservato. Abbiamo allora quello che si chiama "sistema aperto", che si distingue da quello "chiuso". Occorre pere, dire che quello chiuso non è neppure un sistema, ma, per quanto possa averne le apparenze, essendo un arbitrario agglomerato di concetti che vorrebbero sostituirsi all'universalità del reale, non consente più al reale esterno di venire introdotto nel sistema, di venire pensato e ordinato dal sistema, il quale viceversa, pur di restar fedele ai suoi pregiudizi, lo considera come falso o non esistente.

57. **Per essere accogliente nei confronti del reale il buon sistema deve poter concepire il reale nella sua universalità e non prendere solo una parte del reale facendone un assoluto come se essa esaurisse tutta la realtà. La metafisica ha uno speciale dovere di soddisfare questa istanza universalistica perché il suo oggetto è il più universale di tutti, e non può essere ridotto non dico ad un ente categoriale, ma neppure ad un trascendentale.**

Tutte quelle metafisiche, pertanto, che riducono l'essere al pensiero, all'azione, alla vita, allo spirito, al divino, al divenire, alla materia, al fenomeno, all'essere umano, alla storia, al linguaggio e via discorrendo, sono metafisiche riduttive, sono sistemi chiusi che rifiutano quelle forme di essere che esse hanno già a priori respinte come inesistenti o mere apparenze.

58. **Sarebbe vano ed ingiusto accusare di chiusura un sistema solo perché non acconsente che, in nome di una presunta riforma o rifondazione del pensiero, i suoi principi ben fondati, vengano sostituiti da altri supposti migliori, come se fino a quel momento non si fosse data certezza e fondatezza del sapere metafisico.**

Per questo bisogna dire con tutta franchezza e cognizione di causa che i principi metafisici che Cartesio ha voluto sostituire a quelli della metafisica aristotelico-tomista non sono affatto stati all'altezza di simile presuntuosa impresa, e ciò che Cartesio in fin dei conti ha dovuto utilizzare per dare solidità al suo sistema, non sono stati altro che quei principi primi che erano già insegnati dalla metafisica aristotelico-tomista e che non riflettono altro che le nozioni originarie ed universali della mente umana come tale.

Quanto invece Cartesio ha voluto aggiungere di nuovo - il famoso "cogito" - ad una critica rigorosa si rivela incapace di costituire il fondamento primo del sapere con la pretesa di sostituire la percezione dell'ente propria della metafisica classica-scolastica.

59. **Il sistema del sapere metafisico si costruisce cominciando con l'esporre la nozione dell'ente con particolare riferimento alla sostanza materiale, che è quel tipo di ente che originariamente incontriamo nella nostra esperienza.** Si esaminano poi i principi costitutivi di questo ente. Si passa alla considerazione del carattere analogico della nozione di ente, per la quale essa fa riferimento sia all'ente materiale che a quello spirituale, sia all'ente finito che a quello infinito. Si considerano poi le proprietà trascendentali dell'ente. Si confronta l'ente trascendentale con l'ente categoriale. Si indagano le nozioni che collegano il trascendentale-categoriale col trascendente. Si espongono i gradi dell'ente, al vertice dei quali abbiamo la persona. Si indagano le categorie fondamentali che si utilizzano per stabilire la esistenza dell'ente trascendente-assoluto. Si conclude con l'esposizione della nozione metafisica dell'ente assoluto ("ipsum esse per se subsistens"). Non è difficile dimostrare, nel corso della esposizione del sistema, che tutte queste nozioni e categorie sono logicamente, rigorosamente e ordinatamente collegate fra loro, pur nel rispetto dei differenti livelli ontologici che esse esprimono e riflettono.

5. La metafisica come sapienza

60. **La metafisica è scienza ed è anche sapienza.** Che differenza poniamo tra scienza e sapienza? **La sapienza è scienza, ma, come dice Tommaso, "scienza delle realtà onorabilissime e divine", sicché essa ha il "principato fra tutte le altre scienze, ... e dirige tutte le altre scienze, le quali tutte da essa ricevono i loro principi"**¹⁹.

La scienza, come abbiamo visto, è conoscenza certa e dimostrativa delle cose, delle loro leggi, delle loro cause. Paragonando scienza a sapienza, Agostino - seguito in ciò da Tommaso - assegna **alla scienza la conoscenza delle cause seconde** (anche se poi Tommaso considera pure la teologia una scienza), **mentre la conoscenza delle cause prime e delle realtà divine è compito della sapienza.**

61. **Commentando il Proemio della Metafisica di Aristotele, Tommaso collega la sapienza alla teologia, alla metafisica e alla filosofia prima.** Dice: **"La scienza che governa tutte le altre (*aliorum omnium rectrix*), la quale giustamente rivendica il nome di sapienza. ... sortisce tre nomi. E' detta infatti scienza divina, o teologia, in quanto considera le sostanze separate; metafisica, in quanto considera l'ente e quelle cose che da esso conseguono. ... E' detta invece filosofia prima, in quanto considera le prime cause"**.

62. **Tommaso riprende anche la tripartizione aristotelica delle virtù intellettuali ("dianoetiche") speculative, ossia orientate esclusivamente alla conoscenza della verità: la "sapienza" (*sofia*), l'"intelletto" (*nus*) e la "scienza" (*epistème*).**

Così commenta Tommaso: "La sapienza, in quanto dice il vero circa i principi, è l'intelletto; in quanto sa ciò che dai principi viene concluso, è la scienza. Viene distinta tuttavia dalla scienza comunemente intesa, per l'eminenza che possiede fra le altre scienze: è infatti **una certa virtù segreta (*virtus quaedam*) insita in tutte le scienze**"²⁰.

Questo passo è da collegare col seguente: **"La sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano la parte speculativa dell'anima.** Differiscono, però, perché l'intelletto è l'abito dei primi principi della dimostrazione. La scienza, dal canto suo, riguarda le conclusioni che si traggono dalle cause inferiori. La sapienza invece considera le cause prime. **Per questo essa è il vertice di tutte le scienze"** 21. **Ciò che ci interessa in modo particolare in questa tripartizione è il collegamento della sapienza (quindi della metafisica) con l'"intelletto".** Qui non dobbiamo pensare tanto all'intelletto come facoltà, ma come virtù. Nel linguaggio scolastico si usa il medesimo termine per indicare le due cose, in realtà assai diverse. Volendo tradurre in italiano l'"intelletto-virtù", potremmo chiamarlo il potere intuitivo dell'intelletto. Il nostro intelletto come facoltà, nel momento in cui si attua, intuisce spontaneamente la verità delle nozioni prime e dei primi principi. La metafisica come sapienza è, sotto un certo profilo, virtù di intuizione spontanea di queste prime nozioni e di questi primi principi.

63. Quanto al carattere scientifico della metafisica come sapienza, è chiaro che essa non è scienza come le altre scienze, che si limitano all'indagine delle cause seconde. La metafisica certo non le ignora, ma **il concetto di causalità che è oggetto della metafisica è una nozione analogica**²² **che prescinde dal fatto che si tratti di causalità materiale (propria**

¹⁹ Cf *Comm. in Eth. Arist.*, l.VI, lect.VI, n.1184.

²⁰ Cf *Comm. in Eth. Arist.*, l.VI, lect.V, n.1183.

²¹ Cf *Comm. in Met. Arist.*, l.I, lect.I, n.34.

²² In Kant manca una nozione analogica di causalità. La causalità resta confinata ai fenomeni. Per questo Kant non può dimostrare l'esistenza di Dio mediante il principio di causalità.

del mondo dei fenomeni fisici) o di causalità spirituale. La metafisica, pertanto, come scienza, considera soprattutto - come abbiamo visto - le cause prime, legate al mondo dello spirito.

64. **Tanto la metafisica quanto la teologia sono al contempo scienza e sapienza; ma differente è l'oggetto delle due discipline.** Oggetto della metafisica è l'ente analogo, ricavato dall'esperienza sensibile e successivamente visualizzato, per mezzo di un opportuno processo astrattivo e di un atto giudicativo della mente (come vedremo), nella sua pura intellegibilità, a prescindere dal fatto che si tratti di ente materiale o spirituale. Certamente, in quanto scienza, **la metafisica cerca la causa del suo oggetto, ossia la causa di quell'ente che essa comincia a considerare nelle vesti di sostanza materiale individuale.**

La causa di questo oggetto è lo stesso Essere sussistente - ciò che in religione si chiama "Dio" -. **La teologia, dal canto suo, ha per oggetto questo stesso Essere sussistente, ed essa pure ne dimostra razionalmente l'esistenza ma mediante vie che sono tratte dalle scienze (cf per esempio le "cinque vie" di Tommaso), mentre la dimostrazione dell'esistenza di Dio operata dalla metafisica è di carattere meramente ontologico,** che utilizza coppie ontologiche che sono oggetto proprio della metafisica, come per esempio ente contingente-ente necessario, ente causato-ente incausato, ente relativo-ente assoluto, ente finito-ente infinito, ente per partecipazione-ente per essenza, ente mobile-ente immobile, ente distinto dal pensiero-ente identico al pensiero, ecc.

65. **In base a queste considerazioni, si può dire che la metafisica "passa la staffetta" alla teologia: la metafisica conclude là dove la teologia comincia:** la metafisica termina con Dio; la teologia comincia con Dio e ne stabilisce gli attributi. L'unico attributo (del resto quello che li riassume tutti) che la metafisica è autorizzata ad assegnare a Dio è quello dell'essere assoluto.
66. **La sapienza metafisica è puramente speculativa, benché svolga una funzione essenziale nella fondazione delle scienze e delle virtù pratiche.** La metafisica, certo, come sapere umano, riflette il modo umano di conoscere, per cui **il suo oggetto - l'ente - è l'ente così come appare all'uomo.** Ciò del resto è proprio di tutte le scienze. **Questa relazione al soggetto, però, non si riferisce al contenuto o all' oggetto, ma al modo o alla forma del conoscere.** Questo modo del conoscere di per sé non falsifica la conoscenza, ma al contrario la rende possibile, benché ne stabilisca i limiti umani. Il sapere, e quindi anche la metafisica, vengono falsificati, quando il soggetto, magari inavvertitamente o irresistibilmente, conferisce arbitrariamente all'oggetto delle qualità che non gli competono. Allora abbiamo il "soggettivismo", che è la corruzione del vero sapere.
67. **Il fatto che la metafisica sia prodotto dell'uomo e che il suo oggetto (nel senso suddetto) sia relativo all' uomo, non deve indurci a pensare che l'essere che il metafisico scruta sia semplicemente l'essere dell'uomo o che la metafisica non trascenda l'esistenza umana.** La nozione di essere o di ente prescinde dal fatto che si tratti o non si tratti dell'uomo. Anche la natura fisica, anche i viventi inferiori e superiori, anche Dio sono conoscibili nella luce dell'essere.
68. **Come in tutte le scienze, anche la metafisica deve riflettere la pura oggettività dell' ente, per cui il metafisico non deve interferire col proprio io nei contenuti del suo sapere; egli invece deve dimenticare se stesso per lasciarsi illuminare dalla sola verità oggettiva.** Naturalmente, data la fragilità della natura umana, questo compito non è sempre facile, ma ciò non è un buon motivo per erigere il soggettivismo a canone della verità. O per

cadere in una forma di soggettivismo scettico, il quale, rendendosi schiavo dell'io, di- spera di poter raggiungere la verità. **Ma questa dimenticanza di sé in nome dell'atteggiamento puramente speculativo, porta immensi vantaggi agli interessi dello stesso io, giacchè, indagando le cause prime e i fini ultimi dell'essere, non fa altro che porre le solide basi dei fondamenti ontologici dell'io e delle sue finalità morali, fornendo così le indispensabili basi delle scienze pratiche e morali.**

69. **Il primato della metafisica sulle altre scienze è certamente legato al primato della speculazione (e contemplazione) sulla prassi.** La metafisica può però legittimamente rivendicare tale primato se rispetta veramente il suo orientamento speculativo, ossia se il metafisico pone al centro del suo interesse e a fondamento del suo sapere non il proprio io (come ha fatto Cartesio), ma bensì il puro essere, che ovviamente non esclude il piccolo io umano, ma in esso è ben lungi dall'esaurirsi. **I veri interessi dell'azione si curano proprio mettendo al vertice di tutto la teoresi, culminante nella teologia e nella contemplazione mistica. E ciò perché l'agire umano non è fine a se stesso, ma ha precisamente lo scopo di giungere alla contemplazione dello stesso Essere sussistente, Colui Che E' (Es 3,14).**

Prima Parte

L'ENTE IN QUANTO ENTE

Cap. I - L'essenza dell'ente

1. La prima domanda della metafisica

70. **La prima domanda che ogni scienza si pone è quella circa l'essenza del suo oggetto o del suo soggetto.** Questi due termini si possono usare indifferentemente, ma propriamente, quando ci si pone la questione della natura logica scienza, significano due cose diverse. **L'oggetto di una scienza è l'insieme delle sue tesi o delle sue dottrine: è ciò che si dice o predica del soggetto della scienza. Il soggetto, invece, è ciò che la scienza prende in considerazione, definisce, indaga, dimostra, approfondisce. E' ciò di cui la scienza tratta; è ciò in riferimento a cui costruisce le sue tesi e le sue dottrine.**

Per "oggetto"²³ si intende qui il cosiddetto "**oggetto formale**", che è la forma intellegibile che la mente coglie nel "soggetto", ossia nella cosa, ente o realtà presa in considerazione. Qui si può parlare di "**oggetto materiale**" o di "oggetto reale"; materiale tuttavia da intendersi non in senso fisico (cosa sensibile), ma in senso logico, come quando si parla della "materia" di un argomento o della quale si tratta. Così **un medesimo oggetto formale o soggetto può presentare più aspetti formali, che sono oggetto dell'astrazione formale, della quale abbiamo già parlato.**

A seconda del modo col quale si conosce un oggetto reale, si possono stabilire diversi approcci epistemologici (*obiectum formale quo* o *lumen sub quo*), i quali determinano diversi oggetti formali (*obiectum formale quod*), che a sua volta fondano le diverse scienze del medesimo oggetto, come per esempio la medicina, la psicologia o l'antropologia, che studiano sotto diversi punti di vista il medesimo soggetto reale umano.

In base a questa distinzione dobbiamo dire allora, propriamente, che, **mentre il soggetto della metafisica è l'ente - soprattutto l'ente reale in atto d'essere -, oggetto**

²³ Nel linguaggio corrente col termine "oggetto" spesso s'intende una cosa materiale. Da qui alcuni insipienti traggono pretesto per dire che non si può dire che Dio sia oggetto dell'intelligenza, perché Dio, essendo spirituale, non è un "oggetto".

della metafisica è la dottrina o la nozione dell'ente - ossia la rappresentazione o visione, possibilmente fedele, dell'ente nella mente del metafisico e di chi apprende la sua dottrina.

71. **La nozione o concetto dell'ente è quella rappresentazione interiore dell'ente che la mente forma a contatto con l'ente reale per conoscere la verità dell'ente o la verità sull'ente. La nozione rappresenta l'essenza del reale che vogliamo conoscere. La nozione dell'ente rappresenterà quindi l'essenza dell'ente.**

Come per ogni scienza, così per la metafisica, l'insieme delle cognizioni di quella scienza non è altro che l'esplicazione articolata e dimostrativa del suo oggetto. Per questo la prima domanda che ci poniamo in metafisica verte sull'essenza dell'ente. Tutte le altre domande non serviranno che come aiuto per rispondere a quella domanda originaria che fa sorgere tutte le dottrine della metafisica.

72. **Nel formare la nozione dell'ente utile all'indagine metafisica - ossia una nozione che rispecchi la realtà dell'ente -, occorre avere alcune avvertenze, perché la nozione dell'ente, se da una parte condivide le condizioni logiche proprie di una qualunque cognizione umana, dall'altra possiede caratteristiche sue proprie, che occorre tenere presenti, per evitare di giungere a un vicolo cieco.**

E mi spiego. Quando noi formiamo un concetto, normalmente consideriamo un certo contenuto universale generico - l'essenza di ciò che vogliamo conoscere ed esprimere - astraendo o prescindendo dalle note individuali che quell'essenza assume nella realtà concreta. Se per esempio vogliamo farci un concetto comune, corrente e generale del "cane", cerchiamo di cogliere gli elementi comuni, essenziali per ogni cane, prescindendo dal fatto che si tratti di un levriero, di una cane da caccia, di un doberman o di un pitbull. Indubbiamente in tal modo la realtà s'impoverisce nella nostra mente; ma questo è il prezzo che dobbiamo pagare - e ne vale la pena - se vogliamo cogliere la essenza delle cose: operazione meravigliosa, che ci consente in qualche modo di abbracciare con la mente un'infinità di individui posti sotto la medesima specie universale: ciò che infatti può stare sotto l'essenza "cane" da noi concepita è un'infinità di cani.

73. **Nel formare la nozione dell'ente siamo portati a fare la stessa cosa: ci domandiamo che cosa c'è di universale che può essere astratto dagli enti reali particolari.** Nella realtà, infatti, non esiste l'"ente": esistono gli enti. Quando diciamo "ente", ci riferiamo già a un contenuto astratto, anche se ovviamente dobbiamo pensare gli enti utilizzando il concetto universale di "ente".

74. **Ma a questo punto sorge una difficoltà legata al processo astrattivo necessario per cogliere l'essenza universale dell'ente.** La domanda che ci poniamo in questo caso è **da che cosa occorre astrarre per formare la nozione dell'ente.** La risposta che appare a tutta prima logica la ricaviamo da ciò che la mente ha compiuto per ottenere l'essenza universale del cane: astrarre da ogni cane particolare. **Così, similmente, pare si debba fare per ottenere l'essenza dell'ente: astrarre da tutti gli enti particolari.**

Senonchè, nel caso dell'ente, sembra ottenersi un risultato sconcertante: **astrando da tutti gli enti particolari, ossia da tutti i livelli individuali, specifici e generici, sembra che alla fine non resti nulla**, e che quindi l'ente s'identifichi col nulla. Dato che l'ente reale è l'ente individuale, astraendo dall'individuale pare che qui si debba astrarre dall'ente.

E' ciò che ha fatto Hegel, il quale asserisce che il puro essere s'identifica col puro nulla. Ma qui abbiamo una contravvenzione al principio di non-contraddizione, il quale ci dice che la cosa non è possibile.

75. **Come infatti avverrebbe questo processo astrattivo?** Partiamo dalla nozione del cane e astraendo da tutto ciò che in lui si rì ferisce all'essenza-cane, cerchiamo di mettere in luce il cane come ente. L'essenza-cane già astrae dai singoli cani. Astraendo dall'essenza cane, otteniamo (saltando i livelli specifico-generici della zoologia) l'essenza-animale: ente sostanziale vivente sensitivo. Astraiamo dall'animalità, e otteniamo l'ente sostanziale vivente. Astraiamo dalla vita, e otteniamo l'ente sostanziale. Fino a questo punto ci pare di captare ancora qualcosa di reale, benché spogliato di tanti elementi necessari perché si dia qualcosa di veramente reale (l'individuo-cane). Tuttavia non c'è dubbio che nella realtà le sostanze sono effettivamente qualcosa.

Ma per cogliere l'ente, pare si debba astrarre anche dalla sostanza. Infatti, la sostanza, propriamente, non coincide con l'ente, dato che anche l'accidente è ente, eppure non è sostanza. Sostanza ed accidente appaiono come enti categoriali o particolari, dai quali occorre astrarre per ottenere l'ente universale, l'essenza universale dell'ente.

76. **Ora però, tutto ciò che è ente, tutto ciò che è reale, o è sostanza o è accidente.** Se si prescinde anche dalle sostanze e dagli accidenti, che cosa resta? Indubbiamente possiamo continuare a parlare di "ente": ma che ente è quello che prescinde da tutto ciò che è reale? Per cogliere l'ente dobbiamo astrarre da tutti gli enti? Nelle operazioni astrattive precedenti, qualcosa della realtà dell'ente pur restava. Ma adesso pare proprio che non resti nulla. **Dobbiamo dire che il puro ente, l'ente astratto da tutti gli inferiori, l'ente assolutamente indeterminato, è privo di qualunque contenuto, è qualcosa di irreali, è nulla, come disse Hegel? La mente si rifiuta di ammettere una simile assurdità, e qui non possiamo non essere discepoli di Parmenide. Ma perché parliamo di assurdità? Perché in realtà noi abbiamo già una nozione dell'ente come realtà. E concepiamo il nulla come negazione di questa realtà.**

77. **La mente umana dunque ha spontaneamente una nozione dell'ente universale come realtà indipendentemente e potremmo anzi dire nonostante e contro il processo astrattivo che abbiamo esposto, processo che pensavamo potesse condurci all'essenza dell'ente, e invece ci ha condotti al nulla.**

Questo risultato deludente deve farci comprendere che **per astrarre l'essenza dell'ente non possiamo comportarci come negli altri enti.** Indubbiamente anche nel caso dell'ente abbiamo un universale che si attua nel particolare: l'ente si attua negli enti (generici, specifici, individuali). Anche qui, dunque, in linea di principio, non ci è proibito astrarre un universale generico dal particolare.

E' così che funziona il nostro pensiero comune. E questo tipo di astrazione può bastare anche per altre scienze, ma non per la metafisica. **Qui non siamo ancora a livello del pensiero scientifico richiesto dalla metafisica, il quale, come ogni scienza, esige, come abbiamo visto, non una semplice astrazione generica (chiamata dai logici "totale"), ma occorre un'astrazione "formale",** quella che abbiamo già visto. Per cui, se la metafisica è una scienza, deve anch'essa sottoporsi a questa legge.

78. **Nel caso dell'ente non possiamo accontentarci di una semplice astrazione generica che astrae da tutto per finire nel nulla o nella mera possibilità astratta utile al massimo per la logica (*genus generalissimum*), ma dobbiamo astrarre in modo da rispettare la nozione spontanea e propria dell'ente reale, quell'ente che coincide con ogni cosa reale ed è comune ad ogni cosa reale, quell'ente reale la cui nozione è quella nella quale tutte le altre si risolvono, quella nozione che concepiamo per prima benché implicitamente presente nella nozione di un ente particolare sensibile, quella nozione,**

quindi, che tutti conoscono e che continuamente usano in tutti i loro pensieri.

Tutti dunque sappiamo che cosa è l'ente in tal senso, anche senza aver studiato metafisica, altrimenti non potremmo pensare nulla di reale, come a dire che non potremmo pensare. Lo sappiamo dalla nostra più tenera età senza che alcuno ce l'abbia insegnata (ve la vedete la mamma che insegna la nozione dell'ente al suo bimbo di sei anni?). **Ed è perché sappiamo che cosa è l'ente, che sappiamo distinguerlo ed opporlo assolutamente al nulla. Per con cepire il nulla, non abbiamo che da negare assolutamente la nozione dell'ente.** Che cosa ci può essere di più stolto che confondere l'essere col non-essere?

79. **Ma qual è il contenuto della nozione dell'ente? Qual è il significato dell'ente o la *ratio entis*? Che cosa dice l'ente alla nostra mente?** Non è impossibile dare alcune definizioni dell'ente: **ente è ciò che esiste, Ciò che ha un'essenza, ciò che esercita lo atto d'essere, ciò che ha l'essere...** Mettiamo in gioco altri termini assai vicini: **l'essenza, l'esistere, l'essere, ciò che (il soggetto).**

Dunque anche di questi abbiamo una nozione, e possiamo darne in qualche modo una definizione, senza tuttavia poterci rifare a generi superiori più noti, perché non vi è nulla più universale dell'essere e non vi è nulla ad esso logicamente presupposto che sia più noto, poiché non vi è nulla di più noto dell'essere.

Questi concetti fondamentali ci servono invece per notificare tutti gli altri, meno estesi e più particolari. Colui che non dovesse spontaneamente percepire che cosa è l'ente o che cosa è l'essere, non capirebbe nulla di tutto il resto, ossia il suo pensiero resterebbe bloccato al punto stesso di partenza.

Qualunque altra nozione può essere illustrata facendo capo a quella dell'ente, mentre questa, non avendone né delle precedenti né delle susseguenti né delle trascendenti né delle più ampie è delle più profonde, é nota per se stessa, e per essere definita non è possibile ricorrere a generi più ampi, che non esistono.

L'ente quindi, come già osserva Aristotele, non è un genere accanto ad altri generi, perché il genere è già una divisione che noi poniamo logicamente nell'ente. Ma la metafisica deve cogliere l'ente per se stesso, prima di queste divisioni operate dalla nostra mente.

A meno che per "genere" non intendiamo semplicemente il predicato di un soggetto: in tal caso si può dire che l'ente è il più ampio dei generi, perché è il più ampio dei predicati: ma allora non siamo nel campo della metafisica, che considera l'ente reale, ma della logica, che considera i predicati.

80. **Dobbiamo allora a questo punto chiarire con quale tipo di astrazione giungiamo alla nozione dell'ente (*ens, on*). Per quanto riguarda la nozione dell'essere (*esse, einai*), dovremo fare un discorso a parte, perché la si raggiunge con un processo logico diverso.** Diciamo anzitutto che la nozione dell'ente interessa due discipline filosofi che: la logica e la metafisica, ed è molto importante, quindi, **non confondere la nozione logica con quella metafisica.** La definizione dell'ente nelle due discipline è la medesima, ma essa è considerata sotto due angolature diverse: **la logica considera la nozione dell'ente in quanto costruita dalla ragione (in quanto ente di ragione): l'ente come contenuto del concetto dell'ente (*ratio entis*), ente semplicemente possibile o pensabile; la metafisica considera tale nozione prevalentemente o preferibilmente come rappresentazione dell'ente reale in atto, effettivamente esistente fuori dell'anima (*extra animam*).**

81. **L'astrazione con la quale la mente raggiunge l'ente logicamente (come genere generalissimo) è detta astrazione "totale"; ma nel contempo, in quanto la logica è una**

scienza, è anche formale; la astrazione con la quale raggiunge l'ente reale è esclusivamente formale, sempre per il motivo che la metafisica è scienza, ma non può essere semplicemente totale, perché questa come semplice astrazione generica dell'universale, come si è detto, non è sufficiente a costituire la metafisica ed anzi è fuorviante.

82. **L'astrazione totale dell'ente, di tipo univoco, di minima comprensione e di massima estensione, serve ad assicurare al pensiero la categoria logica più ampia nella quale inserire tutte le altre. Una specie di contenitore mentale vuoto, nel quale mettere tutti i concetti, perché non vadano dispersi nell'equivocità²⁴.**

Qui l'ente è il predicato più universale e la nozione più astratta di tutte. Essa viene raggiunta con un procedimento simile a quello per il quale siamo giunti a una paradossale identificazione dell'ente col nulla. Ma qui questo risultato fallimentare è scongiurato dal fatto che, quando si tratta di astrarre anche dai generi supremi della sostanza e dell'accidente, ciò che resta non è il nulla, ma appunto la nozione logica dell'ente, mediante la quale può essere pensato sia l'essere reale che quello di ragione, ed anche lo stesso nulla, concepito come fosse ente (*ad instar entis*).

Per questo si può dire che l'ente logico in certo senso è più ampio dell'ente metafisico, così come il possibile è apiù ampio del reale. E' stata forse questa considerazione che ha dato origine alla metafisica formalista o essenziali sta, come per esempio quella di Wolff, che concepisce l'oggetto della metafisica non come l'ente reale ma l'ente possibile, senza accorgersi che il possibile come pensabile o *ratio entis* è semplicemente mezzo per cogliere il reale. Si è così scambiato il mezzo del conoscere col fine, che è la realtà, non il pensiero.

83. **Nell'ente logico l'identificazione dell'ente col nulla è evitata appunto perché l'ente logico prescinde dalla realtà e può applicarsi ugualmente all'ente esistente come a ciò che non esiste. Per il logico anche il nulla "esiste" e non solo nella nostra mente, ma anche come dato di fatto²⁵. La logica infatti non ha la funzione di cogliere il reale, ma di organizzare il pensiero in vista di cogliere il reale. Cogliere l'ente reale spetta alla metafisica, non alla logica. Per questo, il fatto di prescindere sia dalla sostanza che dall'accidente non crea alcun problema alla logica, perché la sua prospettiva non riguarda l'ente reale, ma il pensiero in quanto strumento per cogliere il reale.**

L'ente logico è così il genere supremo che prescinde da tutti i suoi inferiori, compresi i generi supremi della sostanza e degli accidenti. E' quindi una nozione univoca, frutto della astrazione dell'essenza universale (l'essenza dell'ente) dagli enti particolari. Il pensiero fallisce quando vuol cercare l'ente reale col tipo di astrazione che serve per astrarre l'ente logico: allora il pensiero si trova davanti al vuoto, ma semplicemente per il fatto che ha seguito una via che per sé non serve a raggiungere l'ente reale, ma l'ente di ragione logico, che è indifferente all'essere e al nulla, senza per questo offendere il principio

²⁴ Probabilmente è questo l'"ente" del quale parla Duns Scoto, formalità univoca, universale e semplicissima, sulla quale edificare tutti gli altri predicati meno ampi, che verrebbero in qualche modo ad attuarla e perfezionarla, a cominciare dalla distinzione tra il finito e l'infinito. Ma qui purtroppo Scoto confonde l'ente metafisico con quello della logica.

²⁵ Se io dico "questa bottiglia è vuota", tutti capiscono cosa voglio dire: dunque il non-essere in qualche modo esiste. Se non esistesse, Dio non avrebbe potuto creare "dal nulla". Certo non esiste come essere, altrimenti andremmo contro il principio di non contraddizione, ma esiste appunto come non-essere. Se dicessi che il nulla "non esiste" per un intemperante parmenidismo, non potrei dire che Dio ha creato "dal nulla", perché non capirei che cosa è il nulla né potrei parlarne. Da un punto di vista logico, anche il contraddittorio "esiste", benché non sia realizzabile.

di non-contraddizione, perché anche qui **resta l'opposizione tra essere (pensato) e nulla (pensato)**.

Qui si salva la parte di verità del pensiero hegeliano, che vuole nel contempo ammettere e negare la contraddizione. La contraddizione “esiste”; eppure non è contraddittorio che esista. Lo sbaglio di Hegel è stato quello di credere che ciò sia possibile non solo in logica ma anche in metafisica, che egli peraltro – guarda caso – confondeva con la logica.

84. **L'astrazione invece che serve a cogliere l'ente reale**, ossia l'astrazione formale metafisica, non s'accontenta di astrarre un semplice universale, un concetto dalla massima estensione e dalla minima comprensione (come nella logica), ma **intende cogliere l'ente reale nella sua propria forma e ricchezza intellegibile**. Da qui l'espressione “astrazione formale”, come si conviene ad una scienza, per indicare il processo astrattivo che consente di mettere in luce l'essenza metafisica dell'ente.

Qui non si tratta di elaborare un semplice quadro logico massimo di riferimento, una specie di “contenitore”, all'interno del quale collocare tutti i nostri concetti e tutti nostri giudizi. Se questo contenitore è vuoto, non c'è problema, anzi è bene che di per sé sia vuoto, perché è così che può contenere tutti gli altri concetti di minor estensione e maggior comprensione.

Deve persino contenere il concetto di Dio, benché Dio ontologicamente trascenda infinitamente la capacità della ragione umana. Chi allora scambia la nozione logica con quella metafisica, è tentato di pensare che l'essenza divina è razionalmente comprensibile. E' esattamente quello che ha fatto Hegel traendo le conseguenze del suo concetto dell'essere. Invece non sta alla logica fornire contenuti reali, tanto meno il contenuto dell'essenza divina, ma semplicemente stabilire il modo col quale i concetti devono essere ordinati per cogliere o per esprimere contenuti reali.

85. **Esiste una nozione o “idea dell'essere”, la quale, fondata su di un'errata concezione della conoscenza, risulta sua volta errata**. E' la nozione propria della metafisica (“teosofia”) del Beato **Antonio Rosmini**, il quale intende la conoscenza in modo simile a Kant. Egli **concepisce la conoscenza come una specie di sinolo o di sostanza** composta di “materia” (il “contenuto” od oggetto) e “forma”. La forma sarebbe soggettiva e starebbe dalla parte dell'intelletto, e questa “forma” apriori sarebbe l’“idea dell'essere”, dunque una **“forma” priva di “contenuto”**. Il “contenuto” od oggetto della conoscenza sarebbe dato, per il Rosmini, dall’“applicazione” dell'idea dell'essere ai dati dell'esperienza. Da qui sorgerebbe la conoscenza degli enti “reali”.

Ora bisogna osservare che la **conoscenza, in realtà, non è una sostanza, ma una qualità o una relazione dell'intelletto all'ente**. La “forma” della conoscenza, se di forma vogliamo parlare, non è una forma che informa una materia, ma è un **essere intenzionale che ha per termine o per oggetto l'ente e gli enti**. Quindi anche e soprattutto **l'ente è la materia od oggetto del conoscere**. D'altra parte l'idea dell'essere non è vuota di contenuto, altrimenti finirebbe con l'identificarsi col nulla, come avviene nella metafisica di Hegel.

La conoscenza è un passaggio dall'atto all'atto: dall'intelletto in atto all'ente intellegibile in atto (*intellectus in actu est intellectum in actu*), come dice più volte S. Tommaso riprendendo Aristotele) e l'idea dell'essere o dell'ente non è apriori, ma ricavata per mezzo di un opportuno procedimento, che abbiamo descritto, dall'esperienza degli enti sensibili.

86. **L'astrazione metafisica procede sulla base del fatto che le due categorie fondamentali**

dell'ente reale sono l'ente materiale e l'ente spirituale. Tra queste due categorie si pone l'ente matematico, che ha riferimento all'ente materiale sotto il profilo dell'ente quanto, ed ha riferimento all'ente spirituale in quanto l'oggetto della matematica, formalmente preso, è l'ente materiale ma separato dal moto e dalla sensibilità, sicché la sua immaterialità (come ente di ragione con fondamento reale) si avvicina all'immaterialità e all'immutabilità della realtà spirituale. Comunque sia, l'ente matematico non pone propriamente un terzo genere tra la materia e lo spirito, ma lo si riconduce all'ente materiale.

87. **L'astrazione metafisica, allora, non è una semplice separazione logica, con la quale si distingue l'universale dal particolare, ma comporta un atto della mente col quale essa vede e dichiara realmente separata una forma (l'ente metafisico spirituale) da un soggetto (l'ente materiale).**

Ossia la **nozione metafisica dell'ente** non è come quella logica che prescinde dalla sostanza e dall'accidente senza essere nessuna delle due cose per poterle includere entrambe. La nozione metafisica dell'ente fa riferimento alla sostanza spirituale senza per questo ignorare la sostanza materiale, per cui l'atto astrattivo che essa suppone non è una semplice astrazione logica, ma, come vedremo meglio, è **atto giudicativo della mente per mezzo del quale la mente dichiara la realtà spirituale realmente distinta da quella materiale. Per cui la nozione dell'ente che ne risulta non può essere meramente univoca (perché priva di comprensione) come la nozione logica dell'ente, ma dovrà essere analogica ("to on pollakòs legòmenon")**, ossia una e al contempo molteplice, in quanto non può astrarre del tutto dagli inferiori (materia e spirito), ma deve in qualche modo includerli implicitamente e confusamente in sé, perché essi sono la realtà, se non vuol finire come quell'ente che coincide col nulla, del quale abbiamo già parlato.

88. **Questa tripartizione dei tre fondamentali piani del sapere che è presupposta alla fondazione dell'ente metafisico (fisica, matematica, metafisica) è già presente in Aristotele, e viene spiegata dal Gaetano in questi termini: lo scibile - dice il Gaetano nel suo commento alla *Summa Theologica* di S.Tommaso (I,q.1,a.3) - "si divide in scibile per mezzo del lume metafisico, che è mezzo cognitivo illustrato per astrazione da ogni materia; per mezzo del lume matematico, che è un mezzo illustrato dall'immateriali sensibile, ma adombrato dalla materia intellegibile; e per mezzo del lume fisico adombrato dalla materia sensibile, ma illustrato dalla separazione dalle condizioni individuali".**

89. Il Gaetano vuol dire **che l'ente nella metafisica (e nella teologia) appare completamente separato dalla materia**; nella matematica riluce nell'"immaterialità sensibile", ossia come ente quantitativo, "adombrato", ossia velato dalla materia intellegibile: tale infatti appunto è l'ente quantitativo; nella fisica riluce come essenza specifica astratta dalle note particolari degli individui, mentre è "adombrato", ossia velatamente intellegibile come ente materiale sensibile.

Naturalmente questa "separazione" dello spirito dalla materia non va intesa come opposizione, quasi debba esistere tra le due componenti dell'ente una conflittualità secondo un modello spiritualista o materialista. Questo potrà essere un problema morale; ma la metafisica non ha questi problemi: per lei tra spirito e materia, benché ci sia distinzione, esiste tuttavia armonia ed analogia.

90. **La prima domanda che il metafisico si pone è dunque: qual è l'essenza dell'ente? Che cosa è l'ente? (ti to on? Come disse Aristotele).** Esiste, come abbiamo visto, una risposta

spontanea, propria della ragione naturale, prima ancora che sia formalizzata dalla scienza metafisica. Una risposta che tutti conosciamo e tutti sappiamo formulare, perché tutti sappiamo che cosa è l'ente, nè possiamo sbagliarci, perché per sbagliarci e sapere di sbagliarci, dovremmo avere come punto di riferimento appunto la verità dell'ente.

La conoscenza dell'ente è quindi appunto ciò che rende possibile l'errore proprio circa il concetto dell'ente. Perché infatti possiamo accorgerci dell'errore e confutarlo - questo vale in tutti i campi - , occorre che ci rifacciamo ad una conoscenza primaria assolutamente certa, in base alla quale distinguere il vero dal falso; e tale conoscenza è appunto la nozione spontanea ed universale dell'ente.

Può sorprendere che si erri su questa nozione dopo che ho detto che tutti la conoscono e non possono non conoscerla. Questo resta vero a livello inconscio e spontaneo. Gli errori metafisici sulla nozione dell'ente nascono quando la mente si pone ad articolare coscientemente ed esplicitamente descrizioni e ragionamenti sull'intellegibilità dell'ente. E' qui che può intervenire l'errore, per cui possiamo dire e dimostrare, per esempio, che mentre la nozione tonista dell'ente è giusta, quella di Scoto, Ockham, Suárez, Wolff , Hegel, Rosmini o Heidegger è sbagliata.

91. **La risposta a questa domanda, nel suo amplissimo ed inesauribile svolgimento, costituisce tutta la materia (soggetto) della metafisica, tutta la dottrina (oggetto) della metafisica.** E la mente umana, pur avendo stabilito da millenni punti fissi circa questa risposta, nel contempo non finisce mai di costruire e di arricchire tale risposta fondata su quelle basi universali e in distruttibili.

E benché da millenni siano state scoperte verità metafisiche incontrovertibili, la mente umana, anche dotta, spesso si ritrova in difficoltà altrettanto millenarie, come se nulla in precedenza fosse stato chiarito e stabilito. Tali infatti sono le nozioni prime della metafisica: intuibili anche per un bambino, appaiono a tutta prima semplicissime e banali, neppure meritevoli di essere indagate.

Ma in realtà, se vi facciamo attenzione, ci **danno occasione a dubbi radicali (l'*universalis dubitatio de veritate*), ci accorgiamo che offrono una materia intellegibile inesauribile ed aprono sempre nuovi sconfinati orizzonti**, tanto che presto la nostra ragione si sente superata dalla trascendenza dell'oggetto mentre prima magari credeva presuntuosamente di dominarlo con facilità.

Le nozioni della metafisica sono un po' come l'acqua dell'oceano: sul bagnasciuga è scarsa e trasparente, e vi giocano anche i fanciulli; ma man mano che ci scostiamo dalla riva e ci dirigiamo in altomare, ecco che questa medesima acqua diventa sconfinatamente abbondante ed incontrollabile, e ci incute timore per la sua immane potenza e misteriosità.

2. Come sorge l'interesse per la metafisica

92. Cominciamo col ricordare ciò che distingue la metafisica da tutte le altre scienze del reale: **ogni scienza particolare, per quanto vasto sia il suo ambito ed importante il suo oggetto, non possiede l'assoluta universalità propria della metafisica**, intesa qui non nella sua strutturazione scientifica, ma come istanza universale e insopprimibile della mente umana. **In questo senso la metafisica interessa a tutti e tutti sono dei metafisici.**

Infatti in qualunque pensiero dell'uomo è contenuta la nozione del l'ente; in ogni giudizio la copula "è" esprime la nozione dell'essere; in qualunque domanda che ci poniamo sorge la questione dell'essenza; tutte le volte che diciamo "perché" appare la nozione della causa o del fine. Spontaneamente cerchiamo la verità e amiamo il bene. Siamo sempre inevitabilmente, anche se implicitamente, coinvolti nella metafisica, qualunque cosa pensiamo o facciamo.

93. **Questo avviene per lo più inconsciamente, benché in modo inevitabile. Ma se consideriamo la presa di coscienza deliberata e sistematica di queste nozioni, del loro valore, della loro origine, del loro scopo, ecco che allora l'interesse o l'attitudine per la metafisica tra la gente e anche tra le persone colte, soprattutto nella cultura moderna, sembra scomparire quasi del tutto** e il numero di coloro che dichiarano apertamente di essere interessati alla metafisica o che la coltivano privatamente o accademicamente, si assottiglia enormemente, sino a diventare una percentuale minima non dico nel complesso dell'umanità, ma nello stesso mondo della cultura e dei dotti.

Ed è noto come questo interesse è calato soprattutto nell'età moderna, a partire dall'Illuminismo. In Italia è ormai da quel tempo o poco dopo che le cattedre di metafisica sono scomparse dalle università, anche se oggi vi è un ritorno d'interesse e la metafisica si nasconde eventualmente sotto altre denominazioni, come per esempio "filosofia teoretica", "ermeneutica filosofica", "fenomenologia", "filosofia trascendentale", "analisi dell'esistenza" ed espressioni del genere.

La tradizione empiristico-positivista oggi tuttora imperante negli ambienti colti ed accademici, non considera la metafisica come "scienza", perché non si concepisce altro modello di scienza che la scienza dei fenomeni, per cui si giunge a dire che le proposizioni della metafisica "non hanno senso".

La metafisica è rimasta quasi soltanto nei programmi scolastici per la formazione del clero nella Chiesa cattolica; ma già nella tradizione protestante, a causa dell'odio di Lutero per Aristotele, anche se si continua a coltivare la metafisica, bisogna dire che essa è spesso segnata da gravi errori che ne falsificano persino il concetto.

94. **In modo del tutto differente vanno le cose nelle altre scienze:** i cultori di tali scienze sono un'infinità e il numero di queste scienze è aumentato moltissimo. C'è indubbiamente da rallegrarsi. **E tuttavia nessuno dovrebbe dire, benché molti lo discano, che l'interesse per queste materie sia di fatto così necessariamente legato all'esercizio del pensare e dell'agire umano come lo è la metafisica.** Lo ignorare quante galassie esistono o quante sono le specie delle api o quali sono i disturbi dell'immaginazione o come si organizza l'amministrazione di uno stato o come funzionano le trasmissioni televisive non è indubbiamente così indispensabile per tutti per la vita umana come l'uso intelligente del verbo essere, o di termini come "cosa", "causa", "fine", "buono", "vero", "bello", "uno", "qualcuno", "sempre", "mai", "perché", ecc., tutti termini chiaramente giustificati e spiegati dalla metafisica.

95. **Il fatto che coloro che si dedicano professionalmente e sistematicamente alla metafisica siano nel mondo d'oggi così pochi non è una cosa di cui compiacersi,** considerando appunto l'importanza vitale per tutti e per ciascuno di noi del sapere metafisico e di quanto sia importante evitare gli errori in fatto di metafisica.

E' vero, il vantaggio che la metafisica ha sulle altre scienze è dato dal fatto che la sua vitalità è alimentata in tutti soprattutto dall'energia spontanea dello spirito, il quale naturalmente è portato a formare in ciascuno di noi le medesime nozioni metafisiche fondamentali e ad aspirare ai medesimi valori metafisici. Invece gli oggetti delle altre scienze non appaiono spontaneamente agli occhi di tutti noi con la medesima urgenza.

Al contrario, tali oggetti sono essi stessi oggetto di apprendimento. Perché io mi possa interessare di astronomia, bisogna che io impari, per apprendimento che esiste e che cosa è l'astronomia. E se per me l'astronomia può apparire così interessante da decidere di dedicare a essa tutta la vita, a un altro l'astronomia può sembrare cosa priva d'interesse e trovare, per esempio, sapore alla sua vita nello studio delle matematiche o delle varie specie

di tartarughe. **Io posso passare tutta la vita ignorando l'esistenza stessa di molte scienze; ma mi sarebbe impossibile vivere da essere umano senza un interesse, almeno implicito e inconscio, di carattere metafisico.** Perciò giustamente lo Jolivet ha chiamato l'uomo "animale metafisico".

96. **Ma se l'interesse metafisico è innato nell'uomo, non per questo non deve essere esplicitato, stimolato, educato, corretto, sviluppato,** senza che questo compito formativo possa aver mai termine, dal momento che la metafisica attinge acqua dall'"infinito oceano dell'essere", per dirla con S.Giovanni Damasceno.

Non c'è dubbio che la metafisica come scienza si impara solo mediante lo studio e lo apprendimento. In ciò un'importanza fondamentale va alla scuola. E' un fatto triste ma indicativo che l'insegnamento serio della metafisica, assente generalmente negli ambienti accademici statali si sia rifugiato nelle scuole di studi superiori della Chiesa, dove, a partire dal medioevo, non è mai mancato. E' il segno di quanta considerazione la Chiesa abbia per la dignità del pensiero e la capacità della ragione umana, nonostante la sua fragilità conseguente al peccato originale.

L'auspicio da formulare è che anche negli istituti dello Stato possa ritornare quell'interesse per la metafisica come scienza che corrisponde ai bisogni culturali del nostro tempo: e che già in passato fu coltivato con abbondanza di risultati positivi per la formazione intellettuale dell'uomo. Occorre in modo particolare trovare le vie migliori per suscitare già nell'animo dei giovani l'interesse per la pura speculazione e il puro pensiero. Certamente la coltivazione degli studi metafisici suppone speciali attitudini intellettuali, un'esperienza di vita, una maturità morale, un equilibrio psicoemotivo che non sono comunemente appannaggio dell'inquieto e passionale stato d'animo dei giovani. E d'altra parte, se è vero che un minimo di sensibilità per la metafisica fa bene a tutti, resta pur vero - e in ciò la metafisica è come tutte le altre scienze - che non tutti hanno attitudini per la metafisica tanto da sentire l'esigenza di dedicarsi ad essa in maniera professionale, e quindi di coltivarla in maniera scientifica ai fini della ricerca o dell'insegnamento.

97. **Ciò che comunque mi sembra importante fare da un punto di vista educativo è quello di eliminare molti pregiudizi tuttora esistenti contro la metafisica, pregiudizi che la presentano falsamente sotto una cattiva luce o negandole il valore di scienza o la sua utilità per la vita o considerandola un discorso privo di senso o una forma di sapere illusorio superato e accantonato dalla scienza moderna.**

Indubbiamente, come in tutte le scienze, anche in metafisica esistono cattivi metafisici, i quali, magari involontariamente, finiscono per presentarla come un qualcosa di disprezzabile agli occhi di chi cerca la verità. Ma, come in tutte le altre scienze, anche per la metafisica l'esistenza di cattivi metafisici non potrà mai essere un valido argomento per confutare l'inestimabile valore che la metafisica ha in se stessa per l'educazione del pensiero, per dare fondamento alle scienze, per porre le basi speculative della morale e per aprire la mente alla ricerca di Dio.

98. **La metafisica ha il vantaggio sulle altre scienze che le situazioni umane che possono svegliare l'interesse per essa sono in se stesse assai più numerose che non quelle che possono stimolare l'interesse per le altre scienze, e ciò proprio in forza dell'eminente universalità del sapere metafisico, la quale fa sì che la concettualità metafisica fondamentale ed originaria si nasconda sotto la concettualizzazione di qualunque forma o grado del sapere umano di tipo meno universale.**

Si può giungere alla metafisica partendo da qualunque situazione o forma di sapere o esperienza, siano esse positive o negative, gratificanti o dissolventi. Tutto può essere

occasione per scoprire la metafisica e innamorarsene: la verità come l'errore, la giustizia come il peccato, il sapere come l'ignoranza, la gioia come il dolore, il gusto della vita come la percezione della sua precarietà, la vita ascetica come una vita immersa nel vizio. A tal proposito si potrebbero dire moltissime cose. Ci fermiamo qui a considerare solo alcune vie di accesso alla metafisica che si trovano già nel campo del sapere. Mi riferirò a quattro forme di cultura oggi particolarmente sentite e coltivate mostrando come da ciascuna di essa può sorgere l'interesse metafisico.

99. **Occorre tuttavia precisare, prima di affrontare questa esposizione, che a nulla servirebbe illustrare le più facili vie di accesso con dovizia di spiegazioni ed argomentazioni, se l'animo di colui che è il destinatario di tali esposizioni non è docile al richiamo stesso della metafisica, così da lasciarsi guidare da essa non appena il suo invito traluce tra le forme del sapere che ad essa conduce;** oppure se costui non avverte già in qualche modo per conto proprio come la finitezza delle scienze particolari non basti a soddisfare il suo bisogno di sapere, e lasci intravedere al di là o più in profondità una forma più universale di sapere: appunto la metafisica, nel quale e per il quale la ragione si attua nella pienezza delle sue possibilità, si manifesta nelle sue scaturigini originarie, si pone le questioni veramente radicali, trova la sua fondazione assoluta, dà il meglio di se stessa lavorando al massimo delle sue capacità e quindi col massimo di soddisfazione e nella pienezza della sua libertà.

Certamente l'interesse metafisico, partendo da evidenze la cui verità sa cogliere anche un fanciullo (in ciò è avvantaggiata rispetto alle altre scienze), col proseguire della ricerca s'incontra con questioni tremende e problemi spaventosi, questioni dove hanno fallito anche i più grandi genii, domande che da millenni ci si pone senza che si ottenga una risposta soddisfacente, conflitti di idee il cui radicalismo mette a dura prova la fede nella verità e la speranza di poterla conoscere (le altre scienze non conoscono questi drammi che coinvolgono le fibre più profonde del cuore umano mettendo in gioco il suo destino eterno).

100. **La coscienza del valore supremo della metafisica tra tutte le altre scienze può insinuare nella mente e nel cuore del metafisico una pericolosa ebbrezza, per cui, se egli non è umile, può giungere a credere d'aver raggiunto il sapere assolutamente supremo, un sapere divino. E' questa la tentazione antichissima e sempre attuale del razionalismo e dello gnosticismo,** per la quale il metafisico dimentica pericolosamente i limiti e le miserie (di cui sopra) della metafisica, il che finisce spesso (quasi nemesi divina) per accecarlo a proposito di verità fondamentali del buon senso e della comune ragione naturale, sì che anche un fanciullo diventa capace di confutarlo.
101. Guai se la scoperta della metafisica inebria a questo modo! A questo punto tanto varrebbe non essere metafisici, perché in que ste condizioni si mette in pericolo la propria eterna salvezza. An che su questo è da mettere in luce la saggezza della tradizione educativo-scolastica della Chiesa: essa, come ho detto, ha molta sti. ma della metafisica, soprattutto per la formazione intellettuale dei sacerdoti, le cui labbra, come dice la Scrittura (1 Cor. 13, 2), "devono custodire la scienza". Ha nel contempo la Chiesa è chiarissima nel precisare che se la metafisica e la regina delle scienze umane, es. sa dev'essere "ancella" rispetto al sapere veramente supremo, che è la teologia, pregustazione della visione immediata dell'essenza di Dio, promessa da Cristo a coloro che in questa vita gli obbediscono.

3. La via del linguaggio

102. **L'universalità, la fundamentalità, la necessità e l'importanza del sapere metafisico si possono intravedere e scoprire già tenendo conto di alcuni termini basilari del linguaggio umano, di uso inevitabile e frequentissimo da parte di ogni essere umano, e quindi presenti in tutti i vocabolari, termini che vengono appresi fin dal primo sorgere nell'individuo dell'attività intellettuale, ma il significato concettuale di detti termini non è per nulla appreso sulla base di definizioni, perché si tratta di concetti così basilari, che sono presupposti ad ogni definizione, per cui essi sono evidentemente formati spontaneamente e autonomamente dalla mente nell'esercizio del pensiero.**

Ne abbiamo già accennato ed ho portato degli esempi. Questi concetti non sono ricavati da altri, perché sono i primi che vengono formati, e sulla base dei quali si costruiscono tutti gli altri. Sono le prime nozioni della metafisica. **Sono le nozioni fondamentali ed universali sulla base delle quali non solo l'individuo edifica il proprio sistema concettuale, ma entra in comunicazione verbale e intellettuale con gli altri individui, che possiedono i medesimi concetti espressi nelle medesime parole.** Naturalmente il soggetto successivamente potrà imparare a esprimere quei concetti con altri termini (che per sé non sono universali), ma quei concetti restano i medesimi per tutta la vita dell'individuo e per tutta l'esistenza dell'umanità nella storia, giacché sono propri della ragione umana come tale, indipendentemente dallo spazio e dal tempo.

103. **Rintracciare questi termini nel linguaggio da parte del metafisico è indubbiamente facilissimo.** Ed è anche chiaro che essi, restando gli stessi, non possono che indicare i medesimi concetti. E' facile dedurre da ciò anche il fatto che si tratta di concetti universali e spontanei. Le difficoltà nascono quando ci si propone l'obbiettivo di analizzarli a fondo, di scoprirne i significati riposti, e di ordinarli tra loro secondo l'importanza, la precedenza, la potenza esplicativa, i nessi logici che li collegano, le vie epistemiche alle quali conducono. E' a questo punto che nasce il lavoro vero e proprio del metafisico, e che è possibile l'errore o la falsa interpretazione.

104. **L'analisi del linguaggio porta quindi alla scoperta del materiale noetico elementare della metafisica, ma non consente certamente di per sé di costruire una metafisica.** Per questo occorre che l'analista, se vuol essere metafisico, eserciti egli stesso la intuizione metafisica, rivivendo nella propria mente ciò che la mente di colui che si è espresso in quei termini ha inteso pensare. La scoperta di quei termini e la presa di coscienza che essi suscitano in noi delle nozioni primarie e fondamentali, può certamente far intravedere alla mente un mondo noetico originario, elementare e intuitivo; ma questa scoperta, propriamente parlando, non è ancora la scoperta della metafisica, benché ad essa prepari e ad essa conduca.

105. **Che cosa occorre ancora perché la mente entri nel mondo vero e proprio della metafisica e si senta eventualmente attratta da esso? Occorre che la mente lasci la semplice considerazione di quei termini e si lasci in certo modo guidare da quegli stessi speciali concetti che quei termini significano.** Occorre che la mente sia in qualche modo affascinata ed attratta dalla specialissima potenza noetica di quei concetti, nascosta dietro termini apparentemente banali e privi di mistero. Bisogna che la mente prenda coscienza della sconfinata, importantissima e meravigliosa realtà che dietro quelle nozioni apparentemente bambinesche e insignificanti si nasconde. Noi riteniamo che le cose preziose siano rare e di difficile acquisto, ed è vero. Ma non è sempre così: a volte noi camminiamo davanti a dei tesori immensi senza che ce ne accorgiamo, perché i loro segni

sono sempre a portata di mano e non paiono suscitare nemmeno negli altri un particolare interesse, considerando anche l'uso spesso banale che di quei segni tutti facciamo nella vita quotidiana.

106. **Abbiamo l'impressione che quei termini che usano anche i bambini o i dementi o gli aborigeni australiani o gli abitanti della Terra del Fuoco non presentino nulla di interessante per una ricerca di carattere scientifico o per il destino eterno del nostro spirito, e ci immaginiamo che la filosofia seria sia quella che si nutre di paroloni strani e di frasi incomprensibili.** Eppure, se ci avviciniamo a quei termini con umiltà e sincero amore per la verità, non tarderemo ad accorgerci che essi nascondono orizzonti sconfinati e la vera saggezza filosofica.
- Essi sono un invito alla metafisica. Ma con essi non facciamo ancora il passo decisivo. Occorre, dicevo, lasciarsi conquistare dal valore dei concetti che essi esprimono, i quali a loro volta ci guidano all'oggetto della metafisica, ossia lo studio dell'ente in quanto tale e delle sue proprietà.
107. **Indubbiamente il termine "ente" non appartiene a quelle parole che si apprendono fin dalla fanciullezza, ed anzi è abbastanza raro anche nel linguaggio corrente degli adulti, escluso quel senso sostantivale che abbiamo già visto ("ente autonomo", "ente lirico", ecc.).** Ma esistono almeno due termini che gli sono vicinissimi, e che indubbiamente appartengono già al linguaggio dell'infanzia: "cosa" ed "essere" (usato come verbo). **Il fatto che la mente del fanciullo impara ad usare queste due parole, che non possono essere spiegate per mezzo di altre, ma che al contrario servono a spiegare le altre, è uno dei segni inequivocabili del potere meraviglioso dell'intelligenza che si sveglia nel fanciullo facendolo emergere dal mondo dell'animalità.**
108. **Il termine "cosa" corrisponde esattamente ad ente (*ens*). Ricordiamo la famosa "cosa in sé" (*Ding an sich*) di Kant²⁶.** Come vedremo, si tratta dell'ente così come viene affermato nel linguaggio quotidiano, corrispondente al termine latino "res", da cui "realtà", termine anche questo che si impara ad usare molto presto, e che rappresenta una delle cosiddette proprietà "trascendentali" dell'ente, che studieremo più avanti. "Cosa" invece viene dal latino "causa", pure questo un termine che si apprende presto, e che rappresenta un'altra delle nozioni fondamentali della metafisica. "Res" invece viene dal latino "reor", che ha il senso di "valutare", "considerare", per cui la *res* è qualcosa che viene preso in considerazione, qualcosa di cui si ha stima.
- Da "cosa" poi vengono ben presto parole come "qualcosa" e "che cosa?" (*quid?*), entrambe di essenziale portata metafisica, perché la prima corrisponde, come vedremo, al trascendentale della determinatezza (*aliquid*), e l'altra rappresenta la nozione dell'essenza (*essentia*).
109. **Il verbo "essere" è poi ancora più importante: esso rappresenta, come vedremo meglio, l'atto dell'ente, ciò che compie l'ente nella sua massima e piena perfezione, ciò verso cui ogni ente tende e che è il principio del suo esistere.** Questa parola si comincia ad usare come verbo, coniugandola secondo i tempi e le persone, ma il soggetto comincia presto ad usarla anche come nome ("essere"), che diventa sinonimo di "cosa".

²⁶ Negando che l'intelletto possa conoscere la cosa in sé, Kant viene quindi a negare nientemeno che la possibilità della metafisica e al limite la stessa validità dell'intelletto umano, benché tanti sforzi egli abbia fatto per dargli fondamento e certezza. E' vero comunque che per Kant il "fenomeno" (*Erscheinung*) è la cosa in quanto appare all'intelletto. Quindi, per sua espressa dichiarazione, non è semplice "apparenza" (*Schein*).

110. **Indubbiamente il senso autenticamente metafisico di queste parole si scopre quando la mente si accorge dell'esistenza della realtà spirituale.** Questo passo non è facile da compiere, e molte menti restano per lungo tempo impigliate nella ristrettezza di quel materialismo che è innato in tutti e che è un residuo dello psichismo animale dal quale l'anima umana faticosamente emerge.

Ad aggravare la situazione, soprattutto nel mondo moderno, il materialismo - come si sa - viene poi addirittura teorizzato e propagandato come espressione della mentalità "scientifica" in alcuni ambienti accademici, il che certo non contribuisce a sensibilizzare le menti, già di per sé inclinate al materialismo, a superare questo limite per elevarsi alla sfera del puro pensiero e delle realtà trascendenti.

111. **La presenza già nel linguaggio infantile di parole-chiave della metafisica stimola non solo alla scoperta ed all'apprezzamento delle nozioni corrispondenti, ma anche alla presa di coscienza del modo stesso col quale la mente coglie quelle nozioni:** un modo spontaneo, semplice e profondo, di carattere istintivo ed intuitivo.

La mente indubbiamente trascende il mondo del particolare sensibile ed assurge a quello dell'universale intellegibile, dall'"aisthetòn" - direbbe Platone - al "noetòn", ma senza averne piena coscienza, con quella naturalezza e facilità che sono caratteristiche delle inclinazioni più radicate della natura, in questo caso la natura della ragione.

Non si tratta, come credono gli spiritualisti e gli aprioristi, di un'intuizione immediata della sostanza spirituale, né di un partire alla maniera di Cartesio dalla coscienza del proprio pensare: la mente del fanciullo infatti è partita dall'esperienza delle cose sensibili, ma la tendenza dell'intelligenza a trascenderle è indubbiamente irresistibile, anche se poi il soggetto, fatto "adulto", si compiacerà di spiegare ciò con teorie materialistiche.

4. La via dell'interiorità

112. **La scoperta del mondo metafisico attraverso la conoscenza di se è una via antichissima, sia in Occidente che in Oriente, e direi soprattutto in Oriente.** Quando ci diciamo "io", il "Sé", come si dice nell'induismo, guardiamo nel nostro mondo interiore e consideriamo i suoi atti, i suoi stati, il "vissuto" (*Erlebnis*), come dice Husserl, il fluire della sua vita, la *stream of consciousness* (corrente di coscienza), i ricordi, i desideri, le aspirazioni, i sentimenti, le intenzioni, l'esperienza del conoscere e del volere, dell'amore e della libertà, del parlare e dell'agire, la voce della coscienza morale, si può dire che facciamo una scoperta immediata del mondo dello spirito, e quindi di quel settore della realtà al quale soprattutto la metafisica tende e che maggiormente le interessa.

113. **La coscienza e l'esperienza di questo mondo, accessibile a tutti solo che riflettano un momento su se stessi, è una smentita decisiva alle teorie materialistiche dell'uomo e della conoscenza umana.** Considerando infatti il nostro mondo interiore percepiamo sperimentalmente il primato dello spirito sulla materia, la superiorità della conoscenza intellettuale su quella sensibile, il potere della nostra libera volontà sul mondo esterno e sul nostro corpo attraverso l'agire morale e l'operare tecnologico, la capacità di amare beni infinitamente superiori ai beni materiali, come sono gli ideali della perfezione morale e le finalità ultime della vita umana.

114. **Questa scoperta dell'interiorità, della sua dignità e della sua potenza può essere così inebriante, da farci dimenticare i nostri limiti umani e da portarci ad attribuire al nostro spirito poteri beni e qualità maggiori di quelli che egli realmente possiede, e quindi da portarci a cercare poteri superiori a quelli che ci sono consentiti (per esempio i poteri magici), trasgredendo i limiti posti dalla legge morale in nome di una falsa libertà, e dimenticando la distinzione fra il nostro spirito e quello divino, con la pretesa di identificarci con lui.**

Stanno qui le grandi tentazioni dello gnosticismo, della teurgia, della magia, della teosofia, dello spiritismo, dell'idealismo e del panteismo, che sempre di nuovo da millenni affascinano gli spiriti intelligenti e dotti ma superbi, e confondono le menti grossolane e credulone. Nessuna filosofia, nessuna religione va esente da queste tentazioni, che allignano a volte nello stesso cristianesimo, che pure sa divinamente congiungere, attraverso il mistero dell'incarnazione, la massima umiltà con la massima audacia e grandezza di spirito consentita ai mortali.

115. **La coscienza del proprio io pensante o dubitante (cf Cartesio) può indubbiamente schiudere le porte del regno della metafisica, ma a una condizione: di non pensare che questa autocoscienza possa essere l'inizio e il fondamento primo della via che conduce alla verità (il "metodo") e che quindi fonda tutte le scienze.**

L'impressione che l'autocoscienza sia un inizio assoluto del sapere è una falsa impressione che ha ingannato Cartesio e tutti coloro che lo seguono. In verità, invece, come insegna Aristotele, **la nostra conoscenza inizia con la percezione delle realtà sensibili esterne. E' solo successivamente, ammettiamo pure già in tenera età, che noi, dopo aver sperimentato il mondo esterno, le cose e le persone, volgiamo lo sguardo su noi stessi, prendiamo coscienza del nostro io, di quell'io appunto che ha percepito il mondo esterno.**

L'autocoscienza infatti non è altro che la riflessione sulla conoscenza delle cose precedentemente attuata. E' qui che noi inizialmente cominciamo a fare esperienza della verità; soltanto successivamente possiamo sperimentare la verità dell'autocoscienza. **Senza la precedente conoscenza delle cose, infatti, l'autocoscienza è impossibile e sarebbe priva di contenuto.** Sia il pensare che il dubitare fanno sempre riferimento alle cose, all'ente, inizialmente all'ente sensibile extramentale. **Certamente la certezza di pensare o di dubitare ci porta alla certezza di esistere²⁷**; ma tale certezza è possibile perché in precedenza abbiamo pensato o dubitato circa l'esistenza o l'essenza delle cose. E' nel rapporto con le cose che cominciamo a fare esperienza della verità, e quindi sta qui e non nell'autocoscienza l'inizio e il fondamento del sapere.

116. **Possiamo certamente dubitare circa il valore della conoscenza sensibile e le idee che abbiamo delle cose. Possiamo certamente chiederci se ad esse corrisponde qualcosa fuori di noi. Ma questi dubbi si risolvono semplicemente attuando la conoscenza sensibile: è solo una conoscenza vera che smaschera la conoscenza falsa.**

Cartesio recupera certamente la verità delle cose esterne, ma mettendo in gioco dei principi di verità (l'autoscienza, le idee della mente e la veracità divina) che vengono in realtà da noi attinti solo dopo aver conosciuto le cose e non prima. Cartesio confonde il processo psicologico della conoscenza umana con i piani ontologici dell'essere. Nessun dubbio che il sapere intellettuale viene prima, nell'ordine dell'essere, rispetto al sapere sensibile. Ma considerando lo sviluppo della conoscenza umana (è di ciò che qui si tratta),

²⁷ Questo lo sapevano già Aristotele ed Agostino (*si fallor, sum*), solo che costoro non pensavano di farne l'inizio assoluto del sapere, ma presupponevano la conoscenza sensibile.

noi passiamo dalla conoscenza delle realtà sensibili a quella delle realtà spirituali.

117. **La via dell'interiorità ci apre dunque al mondo della metafisica solo a patto che ricordiamo le umili origini della nostra conoscenza intellettuale e dell'autocoscienza, origini indubbiamente animali.** Non che queste umili origini ne siano propriamente la causa, ma solo una condizione presupposta. Sarebbe infatti assurdo pensare che un sapere inferiore causi un sapere superiore. L'autocoscienza coglie un oggetto superiore (il proprio io pensante e volente) a quello della esperienza sensibile, perché dispone di una forza conoscitiva superiore (l'intelletto), per cui l'autocoscienza è in grado di cogliere un oggetto che supera le forze della conoscenza dei sensi.

Per spiegare dunque il fatto che l'autocoscienza colga tale oggetto, che non le è fornito dai sensi, non si deve dire con gli innatisti, gli aprioristi e i cartesiani che dunque quell'oggetto (l'io pensante) è il dato immediato e iniziale della conoscenza intellettuale, perché in realtà tale dato è l'ente sensibile intellegibilmente percepito, ma si deve dire che l'oggetto dell'autocoscienza si presenta ad essa e non al senso solo perché essa ha appunto - a differenza del senso - la forza adatta a coglierlo.

118. **Ciò allora vuol dire che per entrare legittimamente nel mondo della metafisica attraverso l'autocoscienza, bisogna che la mente tenga ugualmente presenti i dati della coscienza e i dati dei sensi intellettualmente interpretati, ossia l'essenza delle cose sensibili.**

Ciò assicura alla mente la coscienza che non esiste solo un mondo interiore, spirituale, ma anche un mondo esterno, materiale (come osserva lo stesso interiorista S.Agostino). Ed inoltre il mondo esterno ci appare come tale non in forza dell'autoscienza (come credeva Cartesio), ma semplicemente per il fatto che questo ci vien detto dai sensi, per cui l'intelletto, nel conoscere questo mondo, sa che si tratta non di un mondo interiore (di pensieri o di idee), ma, di un mondo esterno all'io e alla sua attività pensante. Che esistano le cose esterne non ha bisogno di essere dimostrato, come invece occorre dimostrare l'esistenza dello spirito.

119. **E' solo tenendo conto di questi due mondi che l'interiorità ci può condurre veramente all'ente in quanto ente del metafisico nella sua ricchezza molteplice ed analogica.** Infatti, mentre da una parte l'autocoscienza ci porta alla scoperta dell'io come ente o sostanza spirituale (*res cogitans*), l'apertura della nostra sensibilità ci porta alla conoscenza della realtà materiale (*res extensa*).

120. **E' solo a queste condizioni che la mente può giungere - come vedremo meglio - alla fondamentale distinzione metafisica tra pensiero ed essere, individuando un essere interiore al pensiero e di un essere ad esso esterno.** O, come dirà Aristotele, l'ente come ente e l'ente come "vero". La confusione tra questi due termini porta, come vedremo, ad inconvenienti gravissimi. E' qui che troviamo l'errore fondamentale dell'idealismo.

121. **La dimensione esterna e la dimensione interna dell'ente vanno invece distinte e collegate fra loro, perché ognuna presenta un aspetto irrinunciabile della vera nozione dell'ente metafisico. L'esternità dell'ente al pensiero non è da intendersi come "estraneità" né come distanza spaziale, ma semplicemente come distinzione reale. D'altra parte il pensiero è fatto per cogliere l'essere, e l'essere più elevato è l'ente pensante, la persona, lo spirito.**

122. **Il pensiero non è l'essere²⁸, ma è fatto per accordarsi con l'essere, e ciò avviene, come vedremo; nella nozione della "verità". Il pensiero è estraneo all'essere o viceversa, quando il pensiero è nell'errore²⁹.** Invece la verità dell'essere e la verità del pensare implicano una semplice distinzione fra essere e pensiero, che non significa opposizione o reciproca esclusione, ma al contrario possibilità d'incontro e di comunione, il che avviene appunto nella conoscenza.

La distinzione o eternità ricordano allora la trascendenza dell'ente rispetto al pensiero e al vero. Viceversa, come vedremo, il pensiero non è proprietà trascendentale dell'ente, ma solo categoriale (proprietà dello spirito); mentre esiste anche la sostanza materiale, avente essa pure il diritto di essere considerata ente, benché non sia ente pensante. Quanto poi al vero, come vedremo, esso è certamente un trascendentale, che per l'appunto come tale non coincide con l'ente, ma ne è solo una proprietà insieme ad altre.

123. **Quanto alla dimensione interna dell'essere, essa senza dubbio ci ricorda il valore e il primato dello spirito, che può essere peraltro indicato anche con la stessa categoria dell'eternità: pensiamo alla molteplicità delle persone umane:** abbiamo una molteplicità di sostanze spirituali con i rispettivi atti, evidentemente esterni gli uni agli altri. E' vero che un pregio dello spirito è quello di superare le distinzioni e creare unità: indubbiamente, un gruppo di persone che mirino al conseguimento del medesimo ideale, in quanto nella mente di ciascuna c'è questo medesimo ideale, vengono a formare idealmente una cosa sola, in modo tale che, sotto questo profilo, l'essere dell'una non è più esterno al pensiero di un'altra, ma, in quanto relativo all'ideale perseguito, l'essere di ognuna è immanente al pensiero di ognuna. Ma resta sempre il fatto che, in forza della radice psicofisica del pensare di ognuna, in quanto pensare umano, ogni atto di pensiero di ognuna, benché abbia per oggetto lo ideale comune, non può non essere trasceso dall'essere di ogni altra, benché questo sia orientato al conseguimento dell'ideale comune.

5. La via delle scienze della natura

124. **Come si sveglia l'interesse metafisico in chi coltiva le scienze della natura, altrimenti dette scienze dei "fenomeni"? Anche qui, come in ogni altra via, esistono aperture ed esistono ostacoli. La scienza sperimentale conduce spontaneamente alla metafisica per vari motivi: perché indaga sull'ente reale, ne cerca le cause, e mira ad una conoscenza ben fondata, chiara e dimostrativa:** tutte istanze, queste, come abbiamo visto, che appartengono anche e più che mai alla metafisica.
125. **Senonché, parrebbe che nel contempo vi siano ostacoli insormontabili a che il sapere fisico possa sfociare nel sapere metafisico.** E' nota la distinzione kantiana tra "fenomeno" e "cosa in sé": la scienza, secondo Kant, può cogliere i fenomeni, ma non può conoscere l'essenza della cosa in sé. Da qui molti partono per fare le seguenti considerazioni: la cosa in sé è oggetto della metafisica; dunque per Kant la scienza può essere solo scienza dei fenomeni, e la metafisica non può essere una scienza. Del resto Kant lo dice esplicitamente: **la ragione speculativa non può superare l'ambito dei fenomeni.**
126. Costoro dimenticano che Kant era professore di metafisica, e che egli, per sua esplicita

²⁸ Il pensiero s'identifica con l'essere solo in Dio. Per questo identificare essere e pensiero sic et simpliciter vuol dire cadere nel panteismo.

²⁹ Per questo nella gnoseologia idealista l'errore diventa inspiegabile, per cui gli idealisti non hanno fondamento per dire che la gnoseologia realista è sbagliata.

dichiarazione, scrisse la sua famosa *Critica della Ragion pura* proprio per dare fondamento inconcusso alla metafisica. La "metafisica", quindi, che Kant respinge, non è la metafisica intesa come scienza della ragione³⁰, giacché questo è precisamente l'oggetto della *Critica*, ma è la metafisica tradizionale scolastica, aristotelico-tomista, che parte dalla conoscenza delle essenze sensibili per elevarsi alla conoscenza dell'essenza sovrasensibile (la "cosa in sé", l'essenza dell'ente) mediante il principio di causalità e l'analogia dell'ente.

127. Kant, quindi, non fa che riprendere la concezione cartesiana della metafisica³¹, per cui il suo modo di fondare la metafisica (che lui chiama "critica della ragione" o filosofia "trascendentale") si trova sulla linea di Cârtesio ma accentuandone la tendenza idealistica.

Come Cartesio, Kant ritiene che il fondamento della metafisica sta nell'"io penso", con la differenza, però, che mentre Cartesio crede ancora nella possibilità di conoscere la cosa in sé, esterna al pensiero, per cui oggetto della metafisica era la *res cogitans*, per Kant la realtà esterna esiste certamente, ma consiste solo in una "cosa in sé" che si manifesta come fenomeno sensibile.

Esiste, così, per lui, una scienza dei fenomeni, oggettiva, necessaria ed universale, ma l'oggetto della metafisica non è più una *res cogitans* esistente indipendentemente dal pensiero e fuori dal pensiero, come Cartesio credeva ancora con la scolastica precedente, ma è la stessa ragion pura che s'identifica con l'io penso.

128. Nasce così la conseguenza che la metafisica, per Kant, intesa nel senso di critica della ragione, non è più un sapere al quale si accede partendo dalla conoscenza sensibile (e quindi dalle scienze della natura), ma, come per Cartesio, è un sapere al quale si accede "aprioricamente", ossia partendo dall'io penso senza uscire dall'io penso, perché in lui c'è tutto: l'anima, il mondo e Dio. E' quello che Cornelio Fabro chiama "principio d'immanenza".

Come per Cartesio, la metafisica anche per Kant resta sapere fondamentale e certissimo, ma intesa nel senso suddetto, un senso così diverso da quello tradizionale realista, che Kant stesso, riferendosi a questo senso, parlerà di impossibilità della "metafisica", per cui nei manuali di liceo egli è rimasto con la fama di essere l'affossatore della metafisica: in realtà (ma egli stesso a volte si presta all'equivoco), come ho detto, egli ha inteso dare un fondamento definitivamente solido alla metafisica, fondamento che, secondo lui, la metafisica realista non era in grado di assicurare.

129. In Kant, come in Cartesio (e come già in Platone) il sensibile e l'intellegibile, la *res cogitans* e la *res extensa*, il noumeno e il fenomeno balzano talmente in primo piano, che viene persa di vista la loro unità profonda, che sarebbe assicurata da una nozione fondamentale, che è l'oggetto stesso della metafisica, la nozione dell'ente. Divisi da un abisso, non connessi da una comune (analogica) nozione di ente, materia e spirito non comunicano più e sarà allora o la separazione o la confusione, oppure si ignoreranno a vicenda.

³⁰ In sostanza per Kant la metafisica diventa l'attività della ragione considerata in se stessa ("ragion pura"), indipendentemente da una relazione con una "cosa" o realtà o un ente extramentali, benché Kant non ne neghi l'esistenza, ma li dichiara in se stessi inconoscibili.

³¹ Cartesio mantiene la possibilità di conoscere la realtà esterna, ma nel contempo in lui questa conoscenza si fonda sul cogito, che tende quindi a subordinare a sé la conoscenza del reale esterno. La "svolta copernicana" (non il soggetto che gira attorno all'oggetto ma viceversa) di Kant quindi non è molto lontana.

In Platone esiste bensì la nozione dell'ente, ma essa tende solo a ridursi alla sostanza spirituale. Invece, **in Cartesio e in Kant la nozione dell'ente come abbracciante analogicamente materia e spirito (è la nozione aristotelica), non gioca alcun ruolo, è addirittura sparita dal vocabolario filosofico.** In Cartesio è sostituita dall'io (*sum cogitans*), mentre in Kant è sostituita dalla "ragion pura".

Così **il dualismo si accentua, e non si vede più come collegare queste due funzioni fondamentali dell'uomo:** la conoscenza dei fenomeni e la conoscenza dello spirito (o della "ragione"), l'attività libera della volontà e il meccanismo degli istinti. **Ne va di mezzo il concetto di persona,** non più definita con la nozione di ente sostanziale composto di forma (anima) e materia (corpo), ma come "autocoscienza" e "libertà". Un'attività spirituale sussistente che ambisce a pareggiare quella divina.

130. **La concezione kantiana della scienza dei fenomeni non è errata.** E' vero che nelle scienze della natura la ragione non coglie l'essenza della cosa in sé, l'essenza dell'ente sensibile (a meno che non si tratti, ed a certe condizioni, della filosofia della natura). **La scienza coglie invece la cosa o l'ente così come appare all'esperienza sensibile. La scienza coglie questo apparire dell'ente, chiamato "fenomeno".**

L'ente della scienza è un ente "fenomenologico". Si tratta di conoscenza certa ed oggettiva; non si tratta di un apparire soggettivo, di un "sembrare", ma di un apparire "trascendentale", di un apparire che è apparizione e manifestazione della verità, anche se la mente umana, nel campo delle cose sensibili come oggetto delle scienze sperimentali, non può superare questo livello fenomenologico.

Si suppone evidentemente che la cosa in sé esista: infatti - come osserva lo stesso Kant - non si può dare apparire se non c'è la cosa che appare; tuttavia, **nel campo dei fenomeni, la ragione deve accontentarsi di conoscere la cosa non in sé ma come appare.** Posso dire di conoscere la cosa com'è: cioè **conosco la verità; tuttavia è la verità non della cosa in sé ma della cosa "in me".**

131. **La concezione kantiana della scienza non è errata in se stessa, ma in rapporto alla metafisica, perché questa scienza non si apre alla metafisica,** ma è chiusa su se stessa. L'impossibilità di passare dal fenomeno al noumeno, proprio della scienza sperimentale, non è limitata, per Kant, alle possibilità di detta scienza, ma diventa una legge generale dello spirito. L'accesso al mondo dello spirito non è negato, tutt'altro: esso anzi comporta un sapere riflessivo o coscienziale a priori - la *Critica della Ragion pura* è frutto di questo sapere -, ma non è più mediato dall'esperienza sensibile e quindi dalle scienze della natura.

Il passaggio dalla scienza alla metafisica in Kant è bloccato non perché non ammetta un sapere superiore alla scienza: ricordiamo il rispetto di Kant per la persona, per la morale e per la stessa religione, anche se la restringe entro i confini della ragione, ma **perché, come abbiamo visto, manca una nozione analogica dell'ente e del principio di causa, e una corretta gnoseologia che consenta il passaggio dal sensibile all'intelligibile.**

132. **Il movimento verso l'ente è fondamentale ed insopprimibile nella ragione umana, fin dalle sue prime esperienze, per cui anche tutto il moto delle scienze e il loro progresso sono continuamente anche se implicitamente sottesi dal desiderio di arrivare all'ente.** Il fenomeno, certamente, ha un suo valore ed una sua dignità; ma la **ragione, quando vuole soddisfare i suoi desideri più profondi, non sa accontentarsi dei fenomeni, ma desidera andare oltre. Lo scienziato** come scienziato certamente trova la sua soddisfazione nell'esercizio della sua professione restando nell'ambito dei fenomeni; ma **come uomo sente il desiderio di cogliere le cose in sé e di giungere all'ente come tale. La mente umana ha**

un insopprimibile bisogno di universalità: ora la scienza non è in grado di soddisfare tale bisogno come invece riesce la metafisica.

6. La via delle matematiche

133. **La via delle matematiche come via alla metafisica è avvan taggiata per un verso rispetto alla via delle scienze sperimentali, ma per un altro è svantaggiata. Il vantaggio è dato dal fatto che l'ente matematico, come abbiamo visto dalla tripartizione del Gaetano, dal punto di vista dell'astrazione, è più vicino all'ente metafisico che non l'ente fisico.**

Infatti, mentre questi prescinde solo dagli individui sensibili di una specie e mantiene l'ente quanto mobile sensibile, l'ente matematico astrae anche dal sensibile e dal mobile, per cui resta la sola quantità. In tal modo la matematica aiuta maggiormente ad astrarre dalla materia che non la fisica, e quindi, sotto questo aspetto, aiuta meglio ad introdursi nel mondo dello spirito che appartiene alla metafisica (anche se non solo ad essa).

134. **La matematica libera da un certo materialismo che fa parte della stessa forma mentis del fisico; benchè naturalmente anch'egli, in quanto scienziato, deve ben essere abituato all'esercizio del pensiero, che evidentemente non è un'attività materiale. Ma la materna tica non trascende del tutto il mondo della materia:** resta l'attributo della quantità, benché abbiamo, come dicono gli scolastici, una mera materia intellegibile, ossia priva di qualità sensibili e del movimento. Ora le sostanze spirituali sono effettivamente prive di qualità sensibili e, almeno nella loro essenza, sono immutabili ed immortali.

135. **Inoltre la matematica è svantaggiata rispetto alla fisica dal punto di vista dell'oggetto, e cioè che mentre l'oggetto della fisica è un oggetto reale come quello della metafisica, l'oggetto della matematica è un semplice ente di ragione, benché con fondamento reale.** Infatti il numero, il triangolo, il poligono non li incontriamo nel mondo dell'esperienza sensibile esterna, dove avremo cose numerate, oggetti a forma triangolare o poligonale, ma non abbiamo gli enti aritmetici o geometrici come tali.

Come tali essi sono frutto dell'astrazione della mente, la quale prescinde dal soggetto reale e considera mentalmente ed interiormente le forme matematiche in se stesse, che possono indubbiamente venir rappresentate su di un foglio o alla lavagna: ma ecco che assumendo una forma sensibile, quelle entità perdono la loro purezza ideale percepibile solo dall'immaginazione mentale.

136. **La purezza ideale degli enti matematici, la loro fissità e immutabilità, la loro cristallina oggettività da tutti comprensibile e condivisibile, la loro certezza incontrovertibile, il loro trascendere lo spazio e il tempo, sono tutte doti che ci aiutano a capire l'ente metafisico nella sua versione spirituale.**

Tuttavia il mondo matematico, per quanto basato sulla realtà oggettiva, e quindi fruente di questa oggettività, per cui la sua configurazione è soggetta a preziosissime applicazioni tecniche nel mondo esterno, **è pur sempre in se stesso, formalmente, un mondo solamente interiore, vive solo nel nostro spirito:** non vediamo i triangoli e i quadrati passeggiare per la strada come vediamo i cani e i gatti (oggetto delle scienze sperimentali).

Se quindi uno affronta la metafisica con una mentalità meramente matematica, rischia di cadere in un formalismo o in un idealismo incapaci di riconoscere una realtà

distinta dal pensiero e fuori del pensiero. Per il fisico, invece, il realismo è una cosa ovvia e scontata: semmai, come ho detto, il rischio del fisico è il materialismo, dal quale è maggiormente riparato il matematico, ma non del tutto, per il fatto, come ho detto, che nell'ente matematico resta la quantità che è un attributo essenziale della materia.

137. **Per questo, se è difficile per il fisico elevarsi al puro pensiero, che è l'organo della metafisica, meno difficile ma pur sempre difficile anche per il matematico è il raggiungere questo livello (il "terzo grado d'astrazione", stando allo schema del Gaetano).**

Per giungere al puro pensiero proprio della metafisica, bisogna concepire il puro intellegibile (lo spirito), che si eleva non solo al di sopra della sensibilità (piano della fisica), ma anche dell'immaginazione, che gioca ancora nella matematica, giacché è per mezzo dell'immaginazione che vengono colti gli enti matematici: occorre raggiungere un ente che prescinda anche dalla quantità (res cogitante), e quindi occorre trascendere anche l'immaginabile per pensare il puro pensabile: l'ente in quanto ente.

138. **Naturalmente la nostra mente, che lavora necessariamente servendosi dei sensi esterni ed interni, non può pensare alcunché senza far riferimento almeno a qualcosa di immaginabile. "Pensiero puro", allora, per noi esseri umani, non vuol dire pensare come una sostanza puramente spirituale o come un angelo, ma significa niente di più ma anche niente di meno che affermare l'esistenza dello spirito dichiarandolo distinto dalla materia, senza peraltro poter conoscere l'essenza propria dello spirito se non per analogia con le realtà sensibili, come ci ha insegnato Platone.**

Noi possiamo conoscere il puro spirito (anima, angelo, Dio), ma a tal fine abbiamo bisogno di appoggiarci su immagini, miti, segni, simboli, metafore e paragoni. Il concetto, soprattutto metafisico, invece, può cogliere in modo proprio la realtà spirituale, ma nel modo analogico, che ho detto sopra, senza poter raggiungere una conoscenza specifica dell'essenza.

139. **Un'altra difficoltà per il matematico ad elevarsi al pensiero metafisico è il rischio che corre, in quanto matematico, di non cogliere la nozione di sostanza, fondamentale invece per la metafisica.** E questo proprio per il fatto che il matematico lavora su degli accidenti della sostanza, come la quantità e la relazione, e non sulla sostanza come tale. Siccome però la mente non può fare a meno di pensare la sostanza, il rischio che corre il matematico è quello di ipostatizzare le entità matematiche: a questo punto il cammino verso la metafisica gli è veramente sbarrato, in quanto egli, sostanzializzando gli enti matematici, si crea, magari inconsciamente, un surrogato della metafisica dimenticando la metafisica vera.

140. **A questo proposito il fisico corre meno pericolo, perché egli lavora coscientemente su sostanze e non ha problemi a riconoscerle** (pensiamo per esempio alle sostanze chimiche o alle sostanze organiche o al concetto di "corpo" o al concetto sintetico "materia-energia").

In alcuni casi preferirà parlare di "fenomeni", soprattutto se si tratta di attività delle sostanze. Indubbiamente la "sostanza" del fisico o del chimico non va presa in senso ontologico: si presenterà essa stessa come "fenomeno", che però, come abbiamo visto prima, non può non nascondere una cosa in sé, un ente sostanziale sensibile.

141. **Per quanto riguarda la categoria della causalità, il fisico è più agevolato a comprendere la metafisica che non il matematico. Infatti in fisica gioca la causa efficiente e quella finale (questa soprattutto in biologia), mentre, se di "cause" si può parlare in matematica,**

qui esiste solo la causa formale, per cui il nesso premessa-conseguenza in matematica non ha svolgimento ontologico, ma solo logico, riguardando il ragionamento matematico.

142. **Ora la causa che interessa soprattutto la metafisica non è la causa formale ma quella efficiente (e quella finale)**, perché conoscenza metafisica è passaggio dalla sostanza materiale a quella spirituale, dove questa è causa efficiente di quella, per cui si giunge a scoprire questa induttivamente passando dall'effetto alla causa efficiente. Viceversa la causa formale considera semplicemente la struttura essenziale di un insieme ordinato senza curarsi della distinzione reale tra effetto e causa (propria della causalità efficiente) e del fenomeno del divenire ad essa connesso, dati questi che invece sono di essenziale interesse per la metafisica.
143. **La tendenza a ricavare la causalità metafisica dalla matematica e non dalla fisica è propria delle filosofie moniste-panteiste**, come per esempio quella di Spinoza, secondo il quale il mondo si deduce da Dio come l'uguaglianza a due angoli retti ci deduce dalla somma degli angoli di un triangolo: la deduzione (o causalità) ontologica viene ridotta a deduzione logica.
144. **Indubbiamente la nozione di causalità in fisica non è la medesima della metafisica. E' pregiudizio comune di origine kantiana il credere che il principio di causalità valga solo per i fenomeni e non in metafisica**: da qui il rifiuto di ammettere la dimostrazione dell'esistenza di Dio applicando il principio di causalità. In realtà la nozione di causa, come vedremo, ha una pluralità di modalità analogiche e trova il massimo del suo valore semantico e applicativo proprio nella metafisica, e precisamente nel suo risultato teologico.
145. **Un altro rischio per il matematico di vedersi sbarrato il cammino verso la metafisica può essere dato da un rapporto troppo stretto fra matematica e logica**. Nel secolo scorso vi sono stati molti tentativi di dare una forma più rigorosa, chiara e certa ai processi logici del pensiero, evidenziandone la somiglianza con processi matematici, e compiendo una specie di "matematizzazione" della logica. Queste operazioni hanno dato dei buoni risultati, ma non sempre.
- A volte si è esagerato pensando di poter ridurre la logica a matematica** e questa a sua volta vista come pensiero autosufficiente, quindi un'altra specie di surrogato della metafisica. Ma nel mondo stesso dei matematici si è dimostrata l'inanità di questi tentativi: il sapere matematico non può fondarsi su se stesso, e la logica non può essere ridotta a mera matematica, perché **il pensiero umano tende a trascendere l'intelleggibilità matematica per aprirsi al mondo della metafisica**. Ridurre la logica a matematica è quindi una maniera velata (ma non troppo) di eliminare la metafisica facendole mancare il procedimento logico necessario alla sua strutturazione logica.

7. La nozione dell'ente

146. Ci siamo chiesti che cosa è l'ente, come si forma la nozione dell'ente e quali sono le vie che conducono alla scoperta dell'ente. Sull'essenza dell'ente c'è la risposta della comune ragione naturale, la quale, sin dal suo primo svegliarsi sa che cosa è l'ente, perché **la nozione dell'ente è quella che essa concepisce da sola per prima senza che alcuno glie la insegni, e su quella costruisce tutte le altre cene modalità, qualità o determinazioni dell'ente**.
147. **Chiedersi che cosa è l'ente è come chiedersi qual è l'essenza dell'ente, la "quiddità"**

dell'ente. Ora l'essenza è ciò che un ente o una cosa è. **Nella domanda metafisica, dunque, la formulazione stessa della domanda comporta che già si sappia ciò su cui ci si interroga.** Se infatti mi chiedo che cosa è l'ente, posso rispondere che l'ente è la cosa. Se mi chiedo: qual è l'essenza dell'ente, posso rispondere: è ciò che ha un'essenza. Le nozioni di ente, di cosa e di essenza sono spontaneamente note a tutti. Ma ciò non rende inutile e infruttuoso il lavoro di scandaglio che la metafisica compie su di esse. Infatti la conoscenza iniziale e spontanea che tut ti abbiamo circa quelle nozioni può essere perfezionata e approfondita appunto per mezzo del lavoro della metafisica.

148. **Per esempio, per quanto riguarda la nozione di "essenza" (ciò che l'ente è), quando ci chiediamo qual è l'essenza dell'ente, in questa domanda il termine "essenza" può avere due sensi diversi: può essere l'essenza che si esprime nella definizione: abbiamo allora qui l'essenza in senso logico. Oppure possiamo fare riferimento all'essenza come componente dell'ente. Abbiamo allora l'essenza in senso ontologico.**

Usiamo l'essenza in senso logico, quando ci chiediamo che cosa è l'ente, quando vogliamo dare una definizione dell'ente. Usiamo l'essenza in senso ontologico, quando consideriamo che l'essenza è una componente dell'ente. L'ente è l'unico oggetto del pensiero umano, per il quale, alla domanda circa la sua essenza, noi poniamo nella risposta lo stesso concetto che abbiamo usato nella domanda: qual è l'essenza dell'ente? E' quella di essere qualcosa che ha un'essenza. Che cosa è l'ente? L'ente è la cosa. Sembrerebbe un prendersi gioco di chi ha fatto la domanda; eppure non è così: queste risposte sono esatte, rigorose e non potrebbero essere altrimenti. E sono risposte informative, per le quali chi domanda acquisisce un vero sapere.

149. **Si potrebbe dire che si tratta di domande inutili:** è talmente chiaro che cosa è l'ente o qual è l'essenza dell'ente, che non occorre farsi o fare simili domande. Anche perché non possiamo rifarci a qualcosa di più noto sul quale poggiare la risposta. **Ma l'ente è così chiaro da non riservare misteri?** E' così chiaro da non dirci altro ciò che tutti immediatamente ed istintivamente sanno di lui? Certo, come diceva Duns Scoto, è un concetto "semplicissimo".

Ma è vero che è solo semplicissimo o non è anche vero che nel contempo è complessissimo? Non è forse vero, come abbiamo già in parte visto, che **la nozione di ente mette assieme una serie di coppie di attributi apparentemente antinomiche?** E' astrattissima, ma tocca anche ciò che è concreto; e una, ma è anche molteplice; è universale, ma riguarda anche il particolare; è al terzo grado di astrazione, ma è interessata anche ai gradi inferiori; riguarda soprattutto la sostanza, ma non ignora l'accidente; considera soprattutto lo spirito, ma abbraccia anche la materia; punta all'ente reale ma non ignora l'ideale; considera l'esistente ma riguarda anche il nulla; si fonda sull'identità ma sa pensare anche l'assurdo; riguarda immediatamente il finito, ma sa elevarsi anche all'infinito. Infatti, è sempre con la nozione dell'ente, che pensiamo tutte queste cose, così lontane ed anche così in contrasto fra loro.

150. **Se dunque di primo acchito la nozione dell'ente sembra molto semplice e povera di contenuto, una nozione ovvia priva d'interesse, una nozione nella quale, come diceva Hegel "non c'è nulla da intuire", in realtà, se la consideriamo seriamente, se proviamo a pensare alle sue possibili applicazioni, la nostra mente si perde completamente, accorgendosi di non poterle assolutamente dominare o immaginare nella loro infinita varietà e molteplicità, giacché ogni cosa, esistente o non esistente, è ente, e le cose sono infinite, una diversa dall'altra.**

151. **Potremmo allora chiederci: ma se l'ente è di tale ricchezza, sì da trascendere infinitamente le capacità della nostra comprensione umana, come sarà possibile la metafisica, se essa si propone di studiare l'ente?** Occorre concepirla in modo che tale studio possa essere proporzionato alla nostra ragione.

Una caratteristica dell'ente è data dal fatto che, benché esso sia infinitamente molteplice, tuttavia si lascia cogliere anche in modo finito, al punto che anche un fanciullo in certo modo sa che cosa è l'ente. Ovviamente la metafisica non si fermerà allo stadio di comprensione del fanciullo, avanzerà alquanto nel mistero dell'ente; ma si potrebbe dire che davanti alla sua infinità, fermandosi per non cadere nella tracotanza, si sentirà anch'essa "bambina" davanti alla maestà dell'ente.

152. **In concreto la metafisica, per poter essere all'altezza del suo compito senza eccessive pretese ma nella certezza di ottenere la verità, già con Aristotele ha elaborato due vie di accesso all'era te, una di tipo logico (la nozione dell'ente) e l'altra riguardante l'oggetto o contenuto (l'essenza dell'ente).**

Per quanto riguarda la prima, ha elaborato la nozione analogica dell'ente, che esamineremo più avanti. E per quanto riguarda la seconda, non potendo evidentemente considerare contemporaneamente tutte le differenziazioni dell'ente (ciò è possibile solo alla mente divina), ne ha scelta una come punto di riferimento che consenta poi di allargare lo sguardo, una via abbastanza facile perché tocca un oggetto perfettamente conforme alla nostra ragione che parte dai sensi: la sostanza materiale individuale.

153. **Per questo Aristotele, nel libro B della Metafisica (1001a 5), prima di abbordare il grande tema dell'ente, si chiede se l'ente è qualcosa di sostanziale in se stesso, sì che non vi sia da cercare qualcosa che ne sia il soggetto, oppure se l'ente è soggiettato in qualcosa di più profondo ed originario, come credevano gli antichi filosofi naturalisti, per i quali l'ente, per esempio, era o il fuoco o l'acqua, per cui l'ente non era una realtà universale, ma un qualcosa di particolare, mentre l'universale erano quegli elementi materiali; come il fuoco e l'acqua.**

Questa tendenza a particolarizzare l'ente per toglierlo dalla sua astrattezza e renderlo più comprensibile, è sempre esistita, ed esiste ancor oggi, anche se oggi forse non vengono avanzati paragoni così grossolani come il fuoco o l'acqua, ma eventualmente si riduce l'ente o al pensiero o al divenire o all'energia cosmica o alla storia o all'uomo o al mondo o a Dio stesso e via discorrendo.

154. **Aristotele sceglie la via più difficile, meno gratificante per il senso e per l'immaginazione, ma che è quella giusta, la via che salva l'ente nella sua universalità, originarietà e molteplicità.** Egli comprende bene che ridurre l'ente ad una semplice categoria, per quanto appariscente, vasta ed universale, vuol dire misconoscerlo nella sua trascendenza, libertà e identità proprie: se l'ente è pensiero, allora la materia non sarà ente; se l'ente è materia, allora lo spirito non sarà ente; se l'ente è Dio, allora il mondo non sarà ente; se l'ente è il mondo, allora Dio non sarà ente, e così via.

155. **Per questo Aristotele si accorge che la realtà di fondo che tutto sostiene, non può essere un qualcosa di diverso dall'ente, ma è lo stesso ente**, per cui l'ente non può essere espressione parziale di qualcosa di più universale di lui (il fuoco o l'acqua), ma che **è lo stesso ente la realtà più universale di tutte.**

Invece tutte le altre sono un qualcosa di particolare rispetto all'ente e di sottomesso all'ente. La risposta, quindi che Aristotele darà alla domanda di cui sopra, è che **l'ente non è un qualcosa di altro da sé (il fuoco o l'acqua), ma è solo se stesso, per cui è esso stesso la**

sostanza (ypokèimenon) o soggetto che tutto sostiene e in cui tutto si risolve. Da qui la decisione aristotelica di fare della sostanza (materiale) il punto di riferimento per la comprensione dell'essere.

156. **Questo proposito potrà per qualcuno aver sapere di materialismo. Ma dobbiamo ricordare che per Aristotele si tratta solo di un procedimento metodologico** per facilitare il lavoro; egli viene incontro alla propensione spontanea che abbiamo per la conoscenza delle realtà materiali, ma solo al fine da lui esplicitamente dichiarato di studiare la natura della sostanza sovrasensibile: la lezione platonica e, se vegliamo, parmenidea, non era dimenticata.

157. **Così, quello che emerge nella metafisica aristotelica è l'essenza (usìa) dell'ente come ente sostanziale.** Ma la nozione analogica dell'ente, come vedremo, prescinde da sostanza e accidenti, per cui è quella che consente effettivamente il passaggio dalla sostanza sensibile a quella sovrasensibile. **Emerge dunque, come vedremo, il soggetto dell'ente, che è soggetto dell'essenza e dell'essere (èinai).**

Resta invece nell'ombra l'*èinai*, il che dimostra che egli, come del resto già Platone, si è dimenticato dello *èinai* parmenideo. Certo restano i valori dell'immutabilità, dell'unità, dell'eternità, della totalità, dell'infinità, della spiritualità, tutti attributi dell'*èinai* parmenideo. Ma tali attributi non appartengono più all'*èinai*, ma in Platone alle idee e in Aristotele alla sostanza o all'essenza dell'ente.

158. Eppure, come abbiamo visto, **l'essere (èinai), entra spontaneamente nella definizione dell'ente: l'ente è ciò che ha l'essere o che esercita l'atto d'essere.** Tuttavia Aristotele non pensò a concepire l'essere come componente o principio dell'ente. Questa intuizione appartiene a S. Tommaso. Egli la manifesta nel commento al *Perì Hermenèias* (l.I, c.3, lect.V, n.71), dove lo Stagirita parla dell'essere come copula del giudizio.

A tal riguardo dice Aristotele che **l'essere "puro, da solo (psilòn: I6b25,3) non è niente, non significa niente" (udèn estin);** esso "ha significato in unione con i termini del giudizio (*prosemainei de synthesin tina*), ma senza i termini del giudizio che esso accompagna, non è dato esser conosciuto (*en àneu ton synkeimènon uk esti noesai*)

159. S. Tommaso osserva che indubbiamente **l'essere come copula, ha significato solo insieme (consignificat) col soggetto e col predicato del giudizio, ma aggiunge subito che, se è vero che l'essere, "detto di per sé, non significa l'esserci di qualcosa di determinato" (aliquid esse), tuttavia "significa se stesso" (significat esse).**

L'essere - dice infatti l'Aquinate - "consignifica insieme con i termini del giudizio (*consignificat compositionem*), ma **significa anzitutto ciò che cade sotto lo sguardo dell'intelletto nel modo dell'attualità assoluta (per modum actualitatis absolutae);** infatti, 1""è"(*est*), l'essere, detto semplicemente, significa 'essere in atto'(*in actu esse*), e quindi significa al modo di un verbo"(n.72).

160. **Così, con Tommaso, la metafisica comincia a sollevare lo sguardo dall'ente e dall'essenza all'essere. L'oggetto della metafisica non è più l'ente ma l'essere.** Ovviamente l'ente non potrà essere dimenticato perché l'essere è l'atto dell'ente e soprattutto perché è l'ente (nella sua essenza) ad essere proporzionato alla nostra ragione, mentre l'essere la trascende. Tuttavia, il fatto che ne parliamo e che ci intendiamo parlandone, è già il segno che qualcosa dell'essere comprendiamo. La metafisica tomistica moderna si propone dunque, per quanto ci è possibile, di indagare l'essere, come attuazione piena dell'ente, centro, principio e fondamento dell'ente.

CAP.II - La nozione analogica dell'ente

1. Considerazioni introduttive

161. **La nozione dell'ente, come abbiamo visto, è una nozione sconcertante, benché a tutta prima appaia la più semplice e la più ovvia;** ma poi, a uno sguardo più attento, si rivela estremamente complessa e inafferrabile, e quasi autocontraddittoria, giacché essa abbraccia in se stessa tutti i contrari ed anzi anche le opposizioni più radicali, come quella tra l'essere e il non-essere; infatti noi concepiamo anche il nulla e l'assurdo sotto la categoria dell'ente, diversamente non potremmo pensarli né potremmo parlarne.
162. **Eppure, al di là di tutta questa enorme complessità di significati, tutti ci intendiamo spontaneamente, fin dal sorgere del nostro pensare, su cosa è l'ente:** nonostante si tratti di un concetto **estremamente confuso**, dove c'è di tutto e non c'è nulla, avvertiamo che **ha una certa univocità**: la nozione di ente è un qualcosa di preciso, e non altro: l'ente è ciò che esiste, ciò che ha un'essenza, ciò che ha l'essere. Lo associamo quindi spontaneamente a un "soggetto": "ciò che", a un'essenza, all'essere.
L'ente è distinto dal fuoco e dall'acqua. L'ente è distinto dall'uomo, da Dio, dal pensiero, dal divenire, dal "bene, dall'agire e da tante altre cose, benché possiamo avere l'impressione che vi si identifichi. L'ente non sono io, non è la società, non è la storia, non è il mondo. E' tutte queste cose e al contempo prescinde da tutte.
163. **Come pensare, come concettualizzare una nozione così anomala, così strana? Dobbiamo conciliare delle esigenze opposte:** essa è una ma è anche molteplice; è universale ma è anche particolare; è identica ma è anche diversa. Come formare un concetto che concili in se stesso esigenze così contrastanti? Esiste un simile concetto o dobbiamo dire che siamo davanti alla contraddizione, per cui è vano pensare l'ente? Ma d'altra parte non abbiamo detto che pensare l'ente è inevitabile? Possiamo evitare di pensare qualunque cosa, ma non l'ente, e lo facciamo fin dalla più tenera infanzia. Dobbiamo dire allora che tutto il nostro pensare si fonda sulla contraddizione? E' assurdo!
164. **"To on pollakòs legòmenon". Questa sentenza di Aristotele ci dà la luce necessaria: l'ente ha molti significati, si dice in molti modi;** e Aristotele porta subito l'esempio più importante: si dice della sostanza come si dice dell'accidente, benché l'una e l'altra differiscano proprio nell'essere: la sostanza è ente in sé, ente sussistente; l'accidente è ente in altro, ente inerente (alla sostanza). La nozione di ente è polivalente, polisemantica. Più che un unico concetto, è una famiglia, una "federazione" di concetti; e questa federazione sono tutte le cose che esistono e che non esistono, ciascuna col proprio essere e col proprio significato.
165. **In base a queste considerazioni, la metafisica scolastica ha allora l'uso di dire che la nozione di ente è una nozione "analogica".** La parola è tratta dal greco, che qui è uguale all'italiano. Essa è composta dal prefisso "anà", che vuoi dire "sopra", "dal basso all'alto", e *logos*, termine ben noto. **Essa esprime dunque passaggio, moto da un termine inferiore ad un termine superiore, collegamento, proporzione, rapporto, somiglianza.** E così anche in italiano parliamo di "analogia" tra due cose, tra due pensieri, tra due procedimenti e così via.

Col termine "analogico" si intende così esprimere la proprietà di certi concetti i quali **posseggono una pluralità di significati che impediscono una piena univocità**, e che li renderebbe totalmente confusi ed equivoci, se nonostante questa diversificazione, non possedessero **un'unità sufficiente ad evitare l'equivoco e ad esprimere un dato significato relativamente unitario, in quanto si raccolgono attorno a un significato principale detto "sommo analogato"**.

166. Già dal sopra detto, **vediamo innanzitutto come l'analogo si confronti con 1° "univoco" e 1° "equivoco"**. Da questo confronto siamo aiutati a comprendere che cosa è l'analogo nella logica. **Analogo (e così pure gli altri due tennini) può essere un nome, un concetto (o significato) e un ente**. Anche questa triplice relazione ci aiuta a comprendere che cosa è l'analogo.

Partiamo dal nome e dal concetto, che può essere univoco o equivoco, perché il loro significato è più comune e più facile da intendere. Diciamo univoco un nome o un concetto dal significato chiaro e preciso, sempre identico a se stesso in tutti i suoi inferiori, e quindi perfettamente astraibile, senza che nulla del significato degli inferiori entri nel suo significato.

167. Per quanto riguarda il nome, possiamo prendere, come esempio di **nome univoco** un qualunque **numero**; mentre, come **nome equivoco**, la parola **"cane"**: può significare l'animale che abbaia, la costellazione del Cane o il cane della pistola. Qui l'univoco si congiunge all'analogo, perché sia la costellazione che il cane della pistola assomigliano a un cane.

Prendiamo invece come per esempio di **concetto univoco** il concetto di **"animale"**. Esso **ha un significato ben preciso e costante, che vale per tutte le specie di animali**: sostanza vivente sensitiva. Si tratti dell'uomo o si tratti delle bestie, l'uno e le altre sono "univocamente" animali, lo sono cioè nello stesso ed identico senso e nella pienezza di questo senso.

Le differenze infatti che si aggiungono ad "animale" per costituire l'essenza uomo e l'essenza bestia, **sono del tutto estrinseche alla nozione di "animale"** che resta la stessa nei due casi. L'uomo è animale così come lo sono le bestie (almeno dal punto di vista logico; dal punto di vista delle scienze della natura occorrerebbe fare qualche precisazione che però qui non interessa). La differenza è data dal fatto che mentre l'uomo è animale dotato di ragione, la bestia non possiede la ragione. E' questo un concetto univoco. Un concetto chiaro e distinto, che ci consente di operare delle perfette dimostrazioni scientifiche e che pertanto è di piena soddisfazione della ragione.

168. **Al concetto univoco possiamo opporre il concetto equivoco**. Un esempio di concetto equivoco (e quindi falso), può esser dato dal concetto pseudoscientifico, in voga presso gli evoluzionisti materialisti, di **"uomo-scimmia"**, un vivente che dovrebbe essere intermedio tra i due: concetto equivoco e contraddittorio sul piano della logica e di impossibile realizzazione sul piano della realtà.

Infatti, tra l'animale (scimmia) e l'uomo non esiste una differenza di grado come per esempio tra l'età infantile e l'età adulta (qui è possibile e di fatto esiste una serie indefinita di stati intermedi), ma c'è una differenza di essenza relativa a una forma semplice e spirituale (la ragione), la quale è presente nell'uomo ed è assente nella scimmia.

169. **La ragione non può esistere in un soggetto a metà: o c'è o non c'è, e ovviamente non può al contempo essere presente ed essere assente**. La ragione può esprimersi a vari livelli, a cominciare dall'età infantile fino a giungere alle forme più educate e complesse

della razionalità nelle persone di alta cultura. Ma sostanzialmente il funzionamento della ragione è sempre lo stesso, e non è suscettibile di esistere parzialmente a causa della sua spiritualità.

Solo infatti ciò che è soggetto alla quantità può conoscere il passaggio da zero fino a una data quantità. Ma la ragione, che non è cosa materiale e quindi quantitativa, ma è una qualità semplice della sostanza spirituale, la sua essenza non può evolversi come se si trattasse di un composto di materia e forma. La ragione può sì svilupparsi, ma solo nelle sue facoltà, non nella sua essenza.

170. **L'analogia può riguardare l'ente. In tal caso abbiamo la somiglianza o la proporzione fra gli enti.** Diciamo per esempio che nell'uomo il senso è analogo all'intelletto o che l'uomo - come si esprime la Bibbia - è stato creato a somiglianza di Dio. Invece l'univoco e l'equivoco riguarda solo i nomi e i concetti, perché fanno riferimento al modo col quale nominiamo o pensiamo.

La nozione analogica allora è in qualche modo intermedia fra quella univoca e quella equivoca. Ha qualcosa dell'univocità, nel senso che possiede una certa unità di significato. Tuttavia questa unità risulta da un insieme di significati connessi fra loro che convergono verso di essa secondo un certo ordine che può essere di tipo concettuale (analogia di attribuzione) o di tipo ontologico (analogia di proporzionalità).

Ma si avvicina anche all'equivocità, perché i termini messi a confronto (gli analogati) sono tra loro specificamente o anche genericamente differenti, benché abbiano diverse relazioni ad un unico soggetto, nel quale propriamente si realizza la ragione analoga (analogia di attribuzione), oppure secondo diversi modi di realizzazione ordinati tra loro secondo una somiglianza di rapporti proporzionali (analogia di proporzionalità).

171. **La nozione analogica manca così indubbiamente di precisione e chiarezza perché essa non astrae, come quella univoca, totalmente dagli inferiori, ma essi restano in qualche misura cointesi nella nozione stessa.**

Tuttavia essa garantisce comunque un vero sapere in forza della sua relativa unità, ed un sapere prezioso, in quanto essa **è adatta ad interpretare le forme superiori dell'esistenza**, a partire dalla realtà della vita per salire ai massimi vertici del lo spirito e dei valori morali, cosa che la nozione univoca, per sé legata alla realtà materiale, non è in grado di fare.

E nel momento in cui si tenta di utilizzare l'univocità (per esempio matematica) nei piani superiori dell'essere, i risultati possono avere l'apparenza dell'oggettività e del rigore, possono piacere per la loro chiarezza, ma il guaio è che non sono affatto capaci di comprendere la realtà che intenderebbero interpretare, perché inevitabilmente la riducono a quel livello della materia e della quantità nel quale solo sono capaci di darci la verità.

Questa polivalenza della nozione analogica si esprime, come ho accennato, secondo un ordinamento logico-intenzionale, e secondo un ordinamento o significato ontologico. Vediamo questa differenza in due classici esempi: quello dell'essere "sano", per il primo, e quello della "vita" per il secondo.

172. **La nozione di "sano" è una nozione analogica "per attribuzione". Ciò vuol dire che può essere predicata di vari soggetti, essenzialmente distinti tra loro, ma collegabili fra loro in forza di intenzionalità logiche che si possono fondare sulla nozione analoga predicabile propriamente di un unico soggetto, detto "sommo analogato".**

"Sano", per esempio, si dice propriamente dell'animale; ma si può dire anche del colorito dell'animale o della medicina. Il termine sano ha dunque diversi significati, ma tutti

unificabili attorno a quella che è la sanità dell'animale. E tale unificazione avviene qui non perché la nozione "sano" si attui propriamente negli altri analogati, ma perché mettiamo in relazione il colorito e la medicina con la salute dell'animale, per cui parliamo di medicina "sana" e di colorito "sano".

Li diciamo tali, non perché quell'aggettivo convenga loro di per se stesso, ma per il fatto che **mentre il colorito è segno di salute, la medicina è causa di sanità**. La sanità, quindi, non appartiene al colorito e alla medicina come tali, ossia rispettivamente a una qualità sensibile dell'animale o a un composto di sostanze chimiche, ma **viene loro "attribuita" per la relazione che possono avere con la sanità dell'animale. Da qui l'espressione analogia, di "attribuzione"**.

173. Invece, **nell'analogia di proporzionalità l'essenza analoga è presente propriamente sia nel sommo analogato, che in tutti gli altri, in gradi e forme diverse, e precisamente secondo una serie di rapporti proporzionalmente simili. Da cui l'espressione analogia di "proporzionalità"**.

174. **Prendiamo, come ho detto, l'esempio della vita. Essa si realizza analogamente in forme e gradi diversissimi tra loro; eppure sempre di vita si tratta.** Guai se volessimo rendere univoco il concetto della vita: resterebbero tagliati fuori immensi settori della realtà. La nozione di "vita" ha un significato ben preciso: attività del soggetto tesa alla sua affermazione individuale e specifica.

Essa quindi non appartiene a tutti gli enti: un sasso non vive perché, benché le sue forze fisiche tendano alla sua autoconservazione, il sasso non compie le operazioni proprie della vita che sono la nutrizione, la crescita, l'autodifesa, la socialità e la riproduzione sessuale. Le concezioni metafisiche per le quali tutto è vivente, come il panpsichismo, l'idealismo e certe concezioni magiche, sono false. Ma sono false anche quelle concezioni materialiste, che vorrebbero ridurre il fenomeno della vita a semplici processi chimico-fisici.

175. La vita dunque non è un concetto equivoco. Eppure non è nemmeno univoco: quali abissali differenze tra la vita di un virus, di un fiore, di una mosca, dell'uomo, dell'angelo e di Dio! **La vita dunque è un valore che si realizza analogicamente su piani del reale che sono diversissimi e lontanissimi fra loro.** Eppure sempre di vita si tratta. E' chiaro che quando pensiamo alla vita, possiamo aver l'impressione di una grande confusione: quante cose diverse devono stare assieme in quel concetto! Si pensi solo alla differenza immensa tra la vita fisica e la vita spirituale.

Al senso di confusione che proviamo quando tentiamo di pensare la vita nelle sue diversissime forme, si può rimediare concentrando l'attenzione provvisoriamente su di un solo livello, senza però dimenticare gli altri. Oppure spostando l'attenzione da un livello all'altro. Pensarli tutti assieme nello stesso momento non ci è possibile: questo è possibile solo alla mente divina.

176. **Nell'analogia di proporzionalità, come questa della vita, la ragione analoga è realmente e propriamente presente in tutti gli analogati:** il virus veramente vive, il fiore veramente vive, la mosca veramente vive... Il collegamento tra gli analogati non è quindi dato da intenzioni logiche estrinseche all'essere degli analogati, ma è il collegamento tra soggetti fatti realizzanti, seppure in modi diversi, la medesima ragione analoga.

2. L'analogia dell'ente

177. **Per analogia dell'ente si può intendere o la somiglianza fra gli enti oppure la nozione analogica dell'ente.** Questa è la nozione massimamente analogica, in quanto, nell'unità del suo significato fondamentale (=ciò che esiste) abbraccia il numero maggiore di significati: addirittura tutte le cose. Tutto dunque può entrare in relazione attraverso la ragione di ente: il vero e il falso, il bene e il male, l'essere e il non-essere, il possibile e l'impossibile, Dio e il diavolo, il paradiso e l'inferno. Naturalmente si tratta di relazione semplicemente ontologica e non sempre morale, altrimenti S.Paolo non avrebbe detto: "Che c'è di comune tra Cristo e Beliar?". E il Vangelo non ci avrebbe proibito di servire due padroni.
178. **I vantaggi dell'analogia dell'ente.** Sana tutti i falsi dualismi, concilia tra loro i nemici, vede armonie laddove un occhio meschino vede conflitti, scopre le proporzioni, le relazioni e i collegamenti, ci fa comprendere il vero pluralismo, dà ampiezza di vedute e al contempo attenzione al concreto e alle differenze, ci fa scoprire l'unità nella pluralità e la pluralità nell'unità, sa distinguere il diverso dal contrario, l'identico dal diverso, distingue senza separare, unisce senza confondere.
- La nozione analogica dell'ente è un principio ermeneutico preziosissimo in tutti i settori dell'esistenza: nelle scienze, nella vita personale, nelle relazioni sociali, nell'agire morale, nella vita religiosa. E' uno dei servizi più preziosi che è reso dalla metafisica.
179. **Le due forme di analogia analizzate sopra hanno un'importante applicazione, soprattutto di carattere teologico, nella nozione dell'ente. L'analogia di attribuzione viene infatti a dire che l'essere non appartiene per essenza all'ente finito, ma gli è "attribuito" a causa della sua relazione di dipendenza dall'essere per essenza (Dio). Quindi l'essere, in questo senso, appartiene analogicamente (per attribuzione) all'ente per partecipazione (il mondo) e all'ente per essenza (Dio).**
180. **Ma l'ente, sotto un altro punto di vista (analogia di proporzionalità), appartiene in proprio sia al mondo che a Dio: il mondo è vero ente e Dio è vero ente, naturalmente infinitamente diversi tra loro, ma senza che ciò impedisca che, come dice la Bibbia, l'uomo sia creato "ad immagine e somiglianza" del creatore. Che cosa c'è in gioco, qui, se non l'analogia (di proporzionalità)?**
181. **Le due forme di analogia devono essere temperate fra loro, perché così si correggono a vicenda e mettono assieme i loro vantaggi.** L'analogia di attribuzione rischia di attribuire l'essere solo a Dio, ma d'altra parte dà un'idea molto chiara della dipendenza del mondo da Dio. L'analogia di proporzionalità, dal canto suo, mostra bene il legame ontologico del mondo con Dio, e quindi la possibilità di un dialogo e di una comunione fra l'uomo e Dio, ma rischia di sminuire il valore della trascendenza divina.
- Occorre mettere assieme le due analogie per ottenere una nozione della trascendenza divina che non annulli il mondo, una nozione della dignità del mondo che non annulli la trascendenza divina, una coscienza della distinzione fra Dio e mondo che non implichi opposizione, ed una coscienza della possibilità della comunione del mondo con Dio che non porti al panteismo.
182. **L'analogia dell'ente comporta l'analogia di tutte le sue componenti (che studieremo): il soggetto, l'essenza e l'essere.** Comporta pure l'analogia di tutte le proprietà trascendentali dell'ente (che pure vedremo): l'uno, il reale, il qualcosa, il vero, il buono e il bello. L'univocità comincia invece con i generi sommi che stanno sotto l'ente.
- La nozione di sostanza,** benché sia il sommo genere, ha tuttavia un'attuazione analogica nella sostanza materiale e in quella spirituale, in quella mondana e in quella

divina. L'univocità della sostanza comincia invece sul piano delle sostanze fisiche, al vertice delle quali c'è la sostanza umana. Per questo il concetto di uomo è un concetto univoco; e questa è una cosa fondamentale per la fondazione dell'uguaglianza umana e quindi il rispetto della persona in ogni individuo umano. Le concezioni razziste, discriminatorie, soggettiviste, evoluzioniste e gnostiche dell'essere umano, pretendono introdurre una nozione analogica o addirittura equivoca dell'essere umano, nozione che in questo caso, essendo fuori luogo, spezza l'unità del genere umano ed è fonte inesauribile di ingiustizie e conflitti fra gli uomini.

CAP.III - I principi costitutivi dell'ente

1. Esame analitico dell'essenza dell'ente

183. Definendo l'essenza dell'ente, abbiamo già avuto modo di incontrare i componenti dell'ente. Benché la nozione dell'ente sia semplicissima, abbiamo visto che l'ente in realtà, non è assolutamente qualcosa di semplice. Inoltre, abbiamo scelto, con Aristotele, di considerare l'ente prendendo come riferimento la sostanza materiale (essa ci porterà alla considerazione della persona e quindi della costanza spirituale).

Nella sostanza materiale abbiamo modo di osservare con piena chiarezza l'esistenza dei tre principi del soggetto (ciò che sussiste), dell'essenza e dell'essere, e di vederli tutti realmente distinti fra loro. In particolare vedremo la distinzione fra il soggetto e l'essenza, che non esiste nelle sostanze puramente spirituali.

184. **Un modo facile per enucleare i principi costitutivi dell'ente può esser dato dall'analisi di alcune definizioni dell'ente opportunamente elaborate allo scopo.** Ricordiamoci, come ho già detto, che la questione dell'essenza, nel caso dell'ente, presenta caratteri particolarissimi, che non si trovano nella definizione di alcun altro ente trascendentale o categoriale.

Infatti, quando ci chiediamo qual è l'essenza dell'ente, dobbiamo rispondere che sta nel fatto di possedere un'essenza: ente è appunto ciò che ha un'essenza. Da qui la necessità di distinguere, per l'ente, l'essenza come definizione dall'essenza come componente reale dell'ente. L'ente è l'unico oggetto nel quale essenza-definizione ed essenza-componente coincidono.

185. Le proposizioni dalle quali possiamo ricavare tutti i componenti dell'ente sono le due seguenti:

**- L'ENTE E' CIO' CHE HA UNA ESSENZA ATTUATA DALL'ESSERE
- L'ENTE E' CIO' CHE HA L'ESSERE DETERMINATO DALL'ESSENZA**

186. **Vediamo subito tre elementi fondamentali: il "ciò che" (= il soggetto); l'essenza; l'essere.** Abbiamo detto che l'essenza è ciò che (*quod*) l'ente è o ciò per cui (*quo*) l'ente è ciò che è, mentre l'essere è ciò per cui (*quo*) l'ente è; è l'atto dell'essenza e dell'ente. Cominciamo col vedere i due possibili rapporti dell'essere con l'essenza presentati da queste due proposizioni.

Secondo la prima proposizione, l'essere attua l'essenza. Il che vuol dire che l'essenza è un poter essere. Ma non è un poter essere vago; è un poter esser la data cosa, poter esser questo, poter esser tale. Se il mio essere è quello di essere Giovanni, ciò dipende dal fatto che la mia essenza è poter essere Giovanni e non Pietro o Paolo.

L'essere dunque attua l'essenza in un duplice senso: sia nel senso che la fa passare dal possibile all'attuale (*esse in actu*, esistenza), sia nel senso che la fa essere (*esse ut actus*, essere): il mio esser Giovanni pone in essere la mia forma sostanziale, anima il mio corpo. Il mio atto d'essere mi fa esistere e mi fa essere ciò che sono. Se dovesse mancare, io non esisterei; potrei essere un puro possibile, oppure la materia del mio corpo, perdendo la sua forma sostanziale (cioè l'anima), verrebbe informata dai semplici elementi chimici del mio corpo: il che è come dire che sarei morto.

187. **Vediamo la seconda proposizione. Qui non è più l'essere che agisce sull'essenza, ma è l'essenza che limita l'essere.** Il mio essere non è semplicemente l'essere, ma è un dato e ben preciso essere: essere Giovanni. **Come mai l'essere, che, nella sua ragione dice solo essere (intuizione di Parmenide), in me è determinato e limitato?** Da dove gli viene questo limite? Non può venire dalla ragione di essere (*ratio essendi*), perché, come ho detto, essa dice solo essere; non può negare se stessa; ora il limite è una certa negazione: se il mio essere è essere-Giovanni, vuol dire che non è esser Pietro o esser Paolo.

Bisogna dunque ammettere l'esistenza di un secondo principio ontologico, accanto all'essere, che spieghi il fatto che, nella realtà, l'ente è di fatto limitato, benché la nozione di essere di per sé non dica alcun limite, ma dica solo essere. Badiamo bene: è il significato (*ratio*) di essere, non l'essere come tale ad essere illimitato. Al contrario, tutti gli enti che incontriamo nella nostra esperienza sono limitati.

Ebbene, **questo principio limitante è l'essenza nella sua limitatezza**: è l'esser Giovanni in quanto **essenza di Giovanni. Il mio essere è limitato perché la mia essenza è limitata.** Il mio essere sarebbe illimitato se la mia essenza fosse illimitata. Ma in tal caso la mia essenza sarebbe semplicemente quella di essere. Il che vuol dire che coinciderebbe col suo essere. Ma in tal caso sarei Dio.

188. **E' in base a questa constatazione che occorre distinguere realmente, nell'ente limitato o finito, come componenti dell'ente - come fa Tommaso - l'essere dall'essenza. Distinguere realmente vuol dire che l'ente reale si divide nella componente reale dell'essenza e nella componente reale dell'essere³².**

189. **Bisogna però osservare che l'essenza non sempre limita l'essere, ma sempre lo determina. L'essere reale infatti è sempre determinato, ma non necessariamente limitato. Determinato vuol dire che ha un'identità precisa e distinta, per la quale si distingue da altro essere con possibilità o di negarlo o di non negarlo.**

L'ente determinato è l'ente distinto, che può essere **distinto in se stesso e non da altro o può essere distinto da altro.** Il primo è l'ente la cui essenza coincide col suo essere, ossia Dio; il secondo è l'ente la cui essenza è distinta dal suo essere, ossia il mondo. Dio è distinto dal mondo, ma anche se il mondo non esistesse, Dio sarebbe comunque distinto in se stesso³³. **Limitato, invece, come abbiamo visto, si riferisce ad ente con propria**

³² La distinzione di ragione fra essenza ed essere non si trova quindi nell'ente finito, ma **solo in Dio**. Tutti coloro, quindi, che, in vari modi e misure, negano la distinzione reale e pongono solo una distinzione di ragione, come per esempio Duns Scoto, Suárez e Wolff, nonostante le loro intenzioni contrarie, pongono di fatto la metafisica sulla strada del parmenidismo.

³³ Da qui vediamo l'errore proprio di un certo apofatismo esagerato e della concezione brahmanica della divinità di concepirla come indeterminata, sicché a Dio si può attribuire tutto e il contrario di tutto (cf la *coincidentia oppositorum* di Cusano) perché sarebbe indipendente dal principio di identità. Viceversa **il vero Dio, come il Dio biblico, benché incomprensibile ed ineffabile, ha un Volto preciso, ha una sua inconfondibile e riconoscibile identità** che lo distingue dagli dèi falsi, così come il

identità ed avente in sè la negazione di altro.

L'essere determinato che non nega l'altro, ma lo include è l'essere dell'ente la cui essenza è quella di essere, ossia l'essere divino o infinito; l'essere determinato che invece nega l'altro, è l'essere dell'ente la cui essenza è distinta dal suo essere, ossia l'ente mondano e finito.

190. **L'essenza inoltre è detta "natura".** Questo termine deriva dal latino "nasci" = "nascere". **La natura, il naturale è ciò che un soggetto possiede dalla "nascita", cioè dalla sua origine o dal suo inizio**³⁴. Ora sappiamo che ciò che si possiede dalla nascita è normalmente un qualcosa di costitutivo che non può essere mutato o perduto, si tratti di qualcosa di buono o di cattivo. **Dalla nascita si possiede la propria essenza e le sue inclinazioni essenziali.** Nel vocabolario filosofico, dunque, è tradizionale chiamare "natura" l'essenza come **struttura originaria del soggetto, con i conseguenti principi di attività che le fanno seguito.** Ogni ente, dunque, come ha un'essenza, così ha una "forma" e una "natura".

191. Vicino al concetto di "essenza" e "natura" è quello di **"forma"** (gr. *morfè*). **La forma è ciò per cui l'ente è tale ente, è questo, è qualcosa.** Ogni ente, dunque, è sempre un "esser tale". Questo esser tale si può riferire sia all'essenza che all'essere, e precisamente alla forma dell'essenza e dell'essere.

Se vogliamo mettere in risalto l'essenza, parleremo allora di un esser TALE, dove viene enfaticizzato il "tale"; se invece vogliamo evidenziare l'essere, parleremo di un ESSER tale, dove viene enfaticizzato l'essere.

Quanto alla forma, essa dà la specie (gr. *èidos*) **dell'ente.** La specie, dal punto di vista logico, è un restringimento del genere ed è il quadro intellegibile nel quale s'inserisce l'individuo. Il genere non ha sussistenza reale, ma è solo una categoria logica per classificare gli enti dal punto di vista dell'essenza.

Invece la specie e l'individuo esistono effettivamente nella realtà, o identificati nel singolo esistente (sostanza spirituale) oppure l'individuo è una parte o divisione della specie (sostanza materiale). Dal punto di vista ontologico, la forma dell'ente è l'essenza specifica o individuale completa, se sussiste da sé (sostanza spirituale), incompleta, se è forma di un soggetto materiale (sostanza materiale). Essenza completa, in tal caso, è il composto di forma e materia. La forma dà forma alla materia, che non può essere priva di forma³⁵.

192. In base a quanto abbiamo visto sull'essenza, possiamo adesso dare **alcune definizioni dell'essenza.** Innanzitutto **l'essenza è ciò che l'ente è.** Questa è l'essenza come **soggetto** (*quod*). Qui abbiamo l'essenza come soggetto dell'essere, come attuata (essenza attuale) o attuabile (essenza possibile) dall'essere.

E' ciò che si dice nella definizione dell'ente: essenza in senso logico. Potremmo dire a questo punto che l'essenza dell'ente è quella di essere un composto di soggetto,

mondo ha una sua identità. Se così non fosse sarebbe impossibile distinguere Dio dai falsi dèi e dal mondo.

³⁴ Si collega anche col greco *fyō*, che comporta l'idea dello sbocciare, del venire alla luce di un qualcosa di nascosto.

³⁵ La dualità **"materia-energia"**, propria della fisica sperimentale, non corrisponde esattamente alla coppia cosmologica materia-forma, perché qui si tratta di materia informe formata dalla forma, mentre nel caso della fisica, per materia s'intende il corpo, ossia la materia già formata di carattere statico e per energia s'intende un fenomeno di carattere dinamico. Qui è possibile una trasformazione della materia in energia, così come per esempio il legno diventa fuoco, mentre in cosmologia la trasformazione riguarda la materia che assume un'altra forma. In fisica sperimentale la forma non è l'essenza-tale, ma è la figura empirica del corpo o dell'energia. Per questo mentre in fisica le forme cambiano, dal punto di vista metafisico la forma è immutabile.

essenza ed essere. E' chiaro allora, e torniamo a ripeterlo, che qui l'essenza, in quanto principio ontologico dell'ente, va ben distinta dall'essenza in quanto definizione dell'ente.

In quanto parte ontologica dell'ente, l'essenza allora può essere definita come "ciò per cui l'ente è ciò che è". Ogni ente è un qualcosa, è un dato o un tale ente, ogni ente reale è determinato. Potremmo dire, in un senso del tutto generale, che è un "concreto", un ente singolo. Ebbene l'essenza (specifica e individuale) è quel principio dell'ente che spiega appunto questo fatto.

193. **Ma l'essenza è anche ciò che l'ente può essere (è questa l'essenza come "potenza", "poter essere", secondo l'insegnamento di Tommaso).** Ogni ente può essere quella data cosa, non di più, non di meno e non diversa. Nessun ente, neppure l'uomo, può mutare la propria essenza. Dal resto, mutare l'essenza vorrebbe dire distruggere l'ente. Può mutare l'agire, ma non l'essere³⁶. Le essenze, come dice Aristotle, sono come i numeri: se si aggiunge o si toglie una cifra, cambia l'essenza. Per esempio, togliendo all'animalità il senso, si hanno le piante; aggiungendo la ragione si ha l'uomo. Dal seme di un leccio non può nascere una quercia, ma un leccio.

Certamente la materia "prima" (*prime matter*), in linea di principio, può assumere qualunque forma, può diventare qualunque cosa; in natura, nella realtà, ogni sostanza materiale ha la sua materia, capace di quelle date prestazioni e non di altre: la materia del marmo potrà trasformarsi in quelle date sostanze chimiche, ma non altre; sarà adatta a scolpire una statua, ma non a nutrire un organismo vivente come la materia di una mela.

Indubbiamente gli **enti materiali e in certo modo anche quelli spirituali evolvono e mutano, cambiano forma o specie** - qui sta la parte di verità dell'evoluzionismo - ; ma la forma intellegibile dell'ente come tale. Può invece cambiare la forma in senso empirico, per esempio la specie di certi animali o certe piante. Ma **questa allora non è la forma nel senso metafisico, ma è la figura o sagoma in senso empirico.**

194. **Così l'essere di una data sostanza attua quella sostanza secondo ciò che essa può essere:** ciò che quella sostanza può essere è l'essenza di quella sostanza, mentre il suo essere, se quella sostanza esiste, ne attua l'essenza. **Ciò non vuol dire che una sostanza non possa esser altro da ciò che è: anzi le sostanze materiali sono generabili e corruttibili**, per cui possono mutare radicalmente: la loro materia, entro certi limiti, può assumere così un'altra forma sostanziale e quindi essere attuata da un altro atto d'essere. Tuttavia **non ogni materia può assumere qualunque altra forma**: la materia della mela non potrà divenire la materia del marmo; ma se Pierino mangia la mela, la materia di questa assume un'altra forma sostanziale diventando la carne di Pierino.

195. **Infine l'essenza può essere un puro possibile: possibile o nel senso di puramente pensabile non contraddittorio ma non realizzabile, oppure un pensabile realizzabile. Esempio del primo, gli enti di ragione.** Esempio del secondo, l'essenza dei bimbi che nasceranno fra due anni è per ora un possibile, ma un **pensabile realizzabile**; fra due anni questo possibile si attuerà: l'essenza possibile sarà sostituita dall'essenza attuale.

Per quanto riguarda l'essere, possiamo definirlo come **ciò per cui l'ente è o esiste. L'essere attua l'essenza possibile e la fa passare possibilità all'attualità**: per esempio: dalla pioggia possibile alla pioggia attuale. L'attuale consegue al possibile, non possono coesistere. Oppure **l'atto d'essere attua la potenza coesistente con l'essere**: Per esempio, l'atto d'essere dell'anima coesiste con la materia corporea che esso attua per formare il vivente.

E' bene distinguere l'essere come atto (*esse ut actus o actus essendi*) dall'essere in atto

³⁶ E del resto l'agire, per essere retto, deve realizzare i fini dell'essenza.

(*esse in actu*). Il primo fa esistere l'ente come l'atto attua la potenza: Pierino esiste perché il suo atto d'essere, **l'ESSER-Pierino** (l'atto d'essere della sua anima) attua la sua essenza, la quale è **poter-esser-PIERINO**. Ma Pierino esiste perché la causa che lo mantiene in essere (Dio) fa sì che Pierino superi la possibilità per trovarsi nel campo della realtà: esistenza in atto. **Bisogna pertanto distinguere la coppia possibile-attuale dalla coppia potenza-atto. Nella prima si passa dal non-essere all'essere; nella seconda si è nel campo dell'essere.**

196. **Il semplice esistere in atto o il fatto di esistere è semplice attuazione del possibile: è una nozione univoca che prescinde dal valore ontologico di ciò che esiste. Invece l'essere come atto d'essere - l' "essere intensivo", come lo chiama il Fabro - è nozione analogica, per che varia a seconda della dignità ontologica del soggetto esistente e quindi della qualità del. l'essenza che viene attuata.**

2. Il soggetto

197. **La composizione di essenza ed essere si potrebbe considerare sufficiente nella determinazione dei principi dell'ente, intendendo l'essenza come soggetto, ossia come ciò che nell'ente sussiste o dà all'ente la sua sussistenza.** L'essenza svolge questa funzione quando è sostanza, quella che Aristotele chiama sostanza "prima", ossia, per la precisione, **l'essenza individuale sussistente**; l'essenza specifica, invece (la sostanza "seconda"), almeno nelle sostanze materiali sussiste solo concretizzata negli individui.
198. **Lo sviluppo della metafisica moderna ha invece indotto a distinguere con maggior nettezza l'essenza dal soggetto**, soprattutto nelle sostanze materiali, perché si è meglio compresa la **funzione propria del soggetto, che è quella di dar sussistenza**, e si è meglio compreso anche il fatto che se il soggetto ha relazione con l'essenza, ha anche una speciale relazione con l'essere.
199. **Tornando a prendere in considerazione le due proposizioni di prima, il soggetto ontologico è significato sia dal soggetto logico della proposizione che dal predicato "ciò che".** Abbiamo dunque innanzitutto due significati fondamentali del termine "soggetto": un significato logico: il soggetto della proposizione; e un significato ontologico presente sia nel soggetto che nel predicato della proposizione, che è quello che c'interessa.
Il soggetto di una proposizione non è detto che sia sempre soggetto anche in senso ontologico. Infatti, mentre soggetto della proposizione è semplicemente ciò di cui si parla, soggetto in senso ontologico è l'ente in quanto sussistente (ente come soggetto), oppure il principio di sussistenza dell'ente (soggetto dell'ente). Ora **nulla vieta che soggetto di una proposizione non sia un soggetto ontologico, ma un semplice accidente**, una forma o una qualità. Se dico, per esempio: "Il rosso è un colore", chiaramente qui il soggetto logico è accidente dal punto di vista ontologico.
200. Il termine "soggetto" viene dal latino "subiectum", parola composta da "sub"=sotto e "iaccio"=getto, metto, pongo. Il soggetto è "ciò che è posto sotto": perché questa metafora del "sotto"? Perché **il soggetto "sostiene" delle forme o degli accidenti quasi loro base, sostrato o fondamento**: ci è spontaneo immaginare queste forme e questi accidenti quasi fossero degli oggetti posti su di un tavolo: essi stanno lì perché il tavolo li sostiene. Così gli accidenti e certe forme non sussistono in sé come il soggetto (o come la sostanza), ma solo

inquanto ineriscono al soggetto (o alla sostanza).

201. Ecco che allora sorge spontanea la domanda: **che differenza c'è tra la sostanza e il soggetto? Entrambi danno la sussistenza.** La differenza è data dal fatto che "soggetto" è un termine più generico e dice, in generale, ciò che sussiste o fa sussistere o "sostiene" (*suppositum*). Ebbene, da questo punto di vista, "soggetto" possono essere più cose (anche solo restando nel campo metafisico): soggetto può essere la materia, può essere un corpo, può essere una sostanza, può essere una forma, una facoltà, una potenza o un'essenza; può essere lo stesso essere. **Può essere la persona.** Ecco allora l'espressione moderna di "soggetto" per indicare la persona.

Soggetto può essere la parte materiale di un'essenza individuale o di una sostanza. Invece la sostanza è sempre un'essenza completa (pura forma o composta di materia e forma) ed essa sostiene solo gli accidenti e può essere soggetto solo dell'essere.

202. **Inoltre, nel linguaggio filologico moderno, si è presa l'abitudine di chiamare "soggetto" il soggetto umano, mentre il termine "sostanza" viene riservato preferenzialmente alle sostanze materiali.** Tuttavia errato sarebbe, come fanno alcuni, soprattutto idealisti, non voler riservare la categoria di sostanza al soggetto e quindi alla persona umana.

Infatti la categoria di sostanza è il sommo genere che, insieme con l'accidente, copre tutta l'estensione dell'ente, dividendosi in sostanza materiale e sostanza spirituale. E' importante mantenere questo carattere analogico della categoria di sostanza, perché è ciò che permette alla mente di passare dal mondo della corporeità a quello dello spirito, ovviamente facendo attenzione a non "cosalizzare" la sostanza spirituale.

Del resto non si deve negare che lo stesso essere umano è per sé una sostanza materiale a tutti gli effetti, benché naturalmente questa sostanza o questo "corpo" sia animato da una forma o anima spirituale. Occorre allora fare attenzione a non assumere il termine "soggetto" per indicare la persona umana in un'accezione che escluda la sostanzialità della persona, perché in tal caso il significato del termine diverrebbe fallace.

203. **Nell'ente, il soggetto può essere l'ente stesso (soggetto della proposizione): abbiamo qui il soggetto "totale": tutto l'ente (soprattutto se personale) si può considerare soggetto. Nel predicato della proposizione** abbiamo ancora il soggetto nella forma grammaticale "ciò che" (*id quod*). Qui **il soggetto diventa un predicato**, e quindi **un'essenza astratta**; è parte dell'ente, e compone l'ente insieme con l'essenza e l'essere. **Viceversa l'ente soggetto della proposizione sta per un'essenza concreta, una "sostanza prima".** Dal predicato ricaviamo inoltre che si dà anche un soggetto dell'essenza e un soggetto dell'essere. In questi casi è chiaro che il soggetto non è tutto l'ente ma solo una parte.

204. Nel **soggetto** della proposizione esprimiamo un **soggetto di fatto esistente**. Invece nel **predicato** esprimiamo un'essenza, ossia l'essenza del soggetto, un **soggetto atto ad esistere**. Mentre tale essenza significa il soggetto in quanto atto a sussistere, nel soggetto della proposizione abbiamo un soggetto di fatto sussistente. Ciò significa che nei soggetti finiti la sussistenza non appartiene all'essenza del soggetto, ma solo al soggetto di fatto esistente, il quale pertanto può perderla senza per questo perdere la propria essenza.

E la stessa cosa che avviene all'essenza finita: **il suo essere non è essenziale, ma solo accidentale. Per la precisione è un accidente predicabile³⁷, non predicamentale³⁸.** Infatti, da questo punto di vista, siccome l'essere è necessario perché l'essenza sia in atto

³⁷ Accidente predicabile è quello che è estrinseco all'essenza del soggetto.

³⁸ Accidente predicamentale è quello che è estrinseco all'esistenza del soggetto.

d'essere, si può dire che l'essere sia sostanziale. E' necessario però dal punto di vista dell'esistenza, non dell'essenza.

205. **Il soggetto dell'ente sostiene l'essenza e l'essere. Il soggetto dell'essenza è l'individuo materiale nel quale l'essenza specifica viene concretizzata. Supponendo pertanto un'essenza puramente spirituale; in essa non c'è distinzione fra soggetto ed essenza, ma la stessa essenza è soggetto.** Soggetto dell'essere è l'essenza o sostanza. Può essere un individuo materiale come un'essenza spirituale. **L'essere non è soggetto a nulla, perché non è attuato da nulla ma esso è l'atto di tutte le cose.** Nulla è al di sopra dell'essere, ma tutto è al di sotto di lui. **L'essere però può essere soggetto**, ossia può sussistere da solo e da sé, senza avere né una materia né un'essenza sotto di sé. Ciò avviene quando l'essenza è meramente spirituale e il suo essere le è essenziale. E' ciò che avviene nell'Essere divino.

3. L'essere

206. **La nostra intelligenza è orientata a cogliere l'essenza delle cose.** Per conoscere una cosa si chiede qual è la sua essenza. La nozione dell'ente che noi possediamo la formiamo concependo l'essenza dell'ente. **In tutte le cose ciò che per noi è intellegibile è l'essenza³⁹.** E così avviene anche per l'ente, come abbiamo visto. Certamente, interrogandoci sull'ente veniamo a trovare in esso, come abbiamo visto, non solo l'essenza, ma anche il soggetto e l'essere. Oppure possiamo dire che **l'essenza dell'ente è quella di essere un soggetto che possiede l'essenza e l'essere.**
207. Ci accorgiamo che soggetto ed essere sono diversi dall'essenza, nella luce della quale noi li scopriamo e li prendiamo in considerazione. **Conoscere l'essenza dell'ente, l'ente come essenza è naturale per la nostra mente; ma essa, che vuol sempre più conoscere, si domanda se e come sarebbe possibile conoscere anche il soggetto e l'essere.** Essa però tende a ridurli ad essenze, ed allora ci accorgiamo della nostra insufficienza. Eppure, se ne parliamo e fra noi c'intendiamo parlandone, vorrà ben dire che di fatto, in qualche maniera, sia pur molto imperfetta, la nostra mente li raggiunge.
208. **Il realismo di Tommaso ci ricorda che la "verità si fonda sull'essere più che sull'essenza"** (I Sent., D.XIX, q.5, a.1) e che **"la verità consegue all'essere delle cose"** (De Ver., q.1, a.1). Noi attingiamo, desideriamo, dobbiamo **attingere il vero all'essere, al di là dell'essenza.** Infatti il mondo non è fatto di essenze ma di enti, ognuno dei quali ha il proprio atto d'essere, senza il quale sarebbe nulla di reale.
- L'essenza di per sé è solo un pèrincipèio di realtà o di entità, sia che si trovi nel mondo dei possibili, sia che sia attuata nella realtà. Per questo il realista non si accontenta delle essenze, ma desidera raggiungere l'essere, perché è **solo col suo atto d'essere che l'ente è pienamente reale.**
- E' vero, qualcuno potrebbe ricordarmi con Aristotele (e con Husserl) che la scienza è scienza di essenze universali. Ma qui la metafisica differisce, come abbiamo già visto, dalle altre scienze. Essa condivide indubbiamente con esse la percezione degli universali, ma non si accontenta di essi, giacché **l'ente, che è il suo oggetto, non è solo universale ma anche e soprattutto concreto ed esistente.** Ciò ovviamente non vuol dire che il metafisico conosca tutti i singoli enti, cosa possibile solo alla mente divina, ma sa quanto meno che quell'ente

³⁹ Così si spiega l'esistenza di una metafisica essenzialista: si pensa che l'oggetto della metafisica non sia l'ente né tanto meno l'essere, ma l'essenza (cf per esempio Wolff ed Husserl).

che egli studia, abbraccia nella sua estensione analogica sia l'universale che il particolare, sia il possibile che l'attuale, sia l'essenza che l'essere.

209. **Attingiamo all'essere, ma dobbiamo pur sempre cogliere delle essenze: sono esse infatti contenute nei concetti che formiamo appunto per conoscere il reale.** Ma l'essere ha un'essenza? Si può parlare (come fa Rosmini) di "essenza dell'essere"? Si può ridurre l'essere a un'essenza? L'essere non è un soggetto con la sua forma, sì che possiamo astrarre la forma (l'essere) dal suo soggetto per considerare l'essere in se stesso. Così noi infatti facciamo tutte le volte che conosciamo. Ma l'essere non è un composto di soggetto e forma; è una forma semplice, per cui il nostro lavoro astrattivo, non avendo nulla da cui astrarre, rimane bloccato.

Propriamente **non è l'essere che ha un'essenza, ma è l'essenza che ha l'essere, come il soggetto che ha una forma.** Ma in questo caso non possiamo astrarre la forma dal soggetto, perchè qui il soggetto è l'essenza, e ciò che la nostra mente astra dalle cose è precisamente l'essenza. **Noi possiamo astrarre l'essenza quando è forma di un soggetto, non quando essa è soggetto,** perchè non appare come universale ma come singolare, per cui non è concettualizzabile (l'oggetto del concetto è l'universale).

210. **Nell'ente, quindi, la nostra intelligenza può cogliere una zona per così dire mediana - l'essenza -, ma ciò che le sta sopra - l'essere - e ciò che le sta sotto - il soggetto - le sfugge.** E' un po' come per le onde sonore: il nostro udito avverte solo una fascia mediana di onde sonore: quelle che sono al di fuori, o perché troppo lunghe o perché troppo corte, non le ode, benché sappia per altre vie che ci sono. Così per quanto riguarda l'ente: sappiamo, per le considerazioni fatte, che oltre all'essenza, c'è anche il soggetto e l'essere, ma la nostra intelligenza non riesce a concettualizzarli in se stessi: non sa coglierne l'"essenza".

211. Non possiamo dunque cogliere l'essere come fosse un'essenza, non possiamo concettualizzarlo mediante un processo astrattivo. **Ma ciò non vuoi dire che la nostra mente non possa coglierlo in nessun modo.** Già sopra Tommaso ci fa presente che tutto il nostro conoscere realistico si fonda, in fin dei conti, su di una certa **percezione dell'essere**⁴⁰. La verità è adeguarsi all'essere.

Ma **con quale operazione della mente noi possiamo raggiungere e pensare l'essere? S.Tommaso è molto chiaro nella risposta: col giudizio.** Dice infatti l'Aquinate che mentre la "prima operazione della mente", ossia la semplice apprensione dei termini concettuali del giudizio (*simplex apprehensio*) si riferisce alla natura della cosa, la seconda operazione" (cioè il giudizio)" considera l'essere stesso della cosa"⁴¹. "L'affermazione significa l'essere"⁴².

212. **Nel giudizio l'essere viene affermato e quindi colto mediante la copula che è appunto il predicato dell'essere.** Il verbo essere esprime la percezione dell'essere. Diversamente non avrebbe senso. E tutto il nostro parlare e giudicare non avrebbe senso, perché il riferimento all'essere è il più frequente fra tutte le parole che usiamo. E tutti i soggetti e predicati che esprimiamo nei nostri giudizi non sono altro che precisazioni o determinazioni dell'essere che predichiamo nella copula.

Naturalmente il giudizio che meglio esprime la percezione dell'essere reale è il

⁴⁰ Maritain parla di "intuizione" dell'essere; Heidegger parla di "comprensione" o "pensiero dell'essere"; Rosmini parla di "idea dell'essere"; Hegel e Rahner parlano di "esperienza" dell'essere; Husserl parla di "visione" dell'essere (*wesensschau*). Forse l'espressione migliore è "intellezione" dell'essere.

⁴¹ Cf *Comm.in De Trin.* di Boezio, q.5, a.3.

⁴² cf *Comm.in Perì Herm.di Arist.*, c.I, lect.I, n.10; c.V, lect.VIII, n.90.

giudizio esistenziale: là fuori c'è un albero; la terra è un pianeta; Dio esiste, ecc. Il giudizio definitorio, invece, riferendosi a un'essenza, è meno ontologico: il triangolo è una figura geometrica; l'uomo è un animale razionale, ecc.

213. **Il fatto che cogliamo l'essere in un giudizio e non in un'apprensione concettuale o in una visione di essenza non deve portarci a credere che, come pensano alcuni, la nozione dell'essere non derivi alla fin fine anch'essa, come tutte le altre, dall'esperienza dell'ente sensibile.** Essa indubbiamente non è astratta dall'esperienza come la nozione dell'ente. Ma in quanto ricavata da tale nozione (come abbiamo visto), si può e si deve dire che anch'essa, seppure indirettamente, deriva dall'esperienza, e quindi non è una nozione innata o a priori, come pensava Rosmini.

Essa è ricavata dalla nozione dell'ente come atto, perfezione e compiutezza dell'ente reale. Essa indubbiamente dice infinitamente di più di quanto dica la semplice nozione dell'ente, ma ciò non toglie che sia essa a farcela scoprire sia pure in un'intuizione o percezione - *seinsverständnis*, come dice Héidegger - difficilmente descrivibile ed esprimibile.

Il contenuto della nozione ci appare non come esplicitazione delle fasi precedenti del processo conoscitivo col quale giungiamo a questa intuizione, ma ci appare per se stesso, proprio perché immensamente superiore a ciò che le dette precedenti fasi ci danno, e tuttavia ci appare solo in quanto preceduto da quelle fasi. Altrimenti non si tratta di essere reale, ma solo di un nostro pensiero, bello quanto si vuole, ma un nostro pensiero (vedi l'"essere ideale" di Rosmini).

4. La nozione dell'essere

214. La tesi secondo la quale l'essere è appreso dal giudizio e non dal semplice concetto apprensivo non è facile da intendere. Siamo infatti abituati a vedere nel concetto apprensivo la maniera con la quale la nostra mente si rappresenta la realtà, per cui, posto che noi ci rappresentiamo l'essere, siamo portati spontaneamente a credere che lo facciamo in un concetto apprensivo. Invece, come abbiamo visto, non è così. **Noi ci rappresentiamo l'essere, ossia lo cogliamo con la mente, ma non in una rappresentazione concettuale, ma bensì in una rappresentazione giudicativa.** Oppure, se vogliamo - allargando la nozione di concetto - **non in un concetto apprensivo, ma in un concetto giudicativo.**

215. **Quando dico "la terra"(supposta esistente)" è un pianeta", io colgo l'essere della terra e, prescindendo dalla essenza terra, posso cogliere l'essere come tale.** Non avrò più presente l'essere come atto dell'essenza terra, ma semplicemente l'essere come atto dell'essenza. Indubbiamente arrivo a questa rappresentazione dell'essere partendo dalla copula del giudizio; ossia **comincio ad intendere l'essere in quanto è accompagnato da un soggetto (la terra) e da un predicato (pianeta).**

Il che vuol dire che **per comprendere l'essere, devo cominciare a concettualizzare l'ente**, il cui concetto a sua volta lo ricavo dall'esperienza di quel particolare ente che è la terra. Da questo punto di vista aveva ragione Aristotele quando diceva che l'essere della copula ha significato insieme col soggetto e il predicato, il che vuol dire che **possiamo rappresentarci l'essere, partendo dal concetto dell'ente e dai suoi componenti: il soggetto e l'essenza.**

216. **Ma quello che non comprese Aristotele e che invece in fondo aveva già compreso**

Parmenide, è che l'essere (èinai) può avere significato per se stesso⁴³, indipendentemente dal fatto che sia determinato da un soggetto e da un predicato. Tommaso riprende questa concezione dell'essere parmenideo, liberandola dalla sua intonazione idealistico-panteista, e **distinguendo quindi, come vedremo, l'essere in senso metafisico (ens in communi o ens universale), dall'essere divino (esse divinum)**, e quindi la metafisica dalla teologia, benché questa si possa anche concepire come il vertice della metafisica.

217. **Il fatto che la nozione di essere (insieme con le sue proprietà trascendentali) sia l'unica a non essere ricavata per astrazione ma da un giudizio, ha indotto alcuni a ritenere che essa non sia formata, come tutte le altre, dall'intelletto passivo, ma dall'intelletto agente**, il quale la avrebbe originariamente o aprioricamente presente a se stesso come "luce" presupposta alla formazione di qualunque altro concetto, in quanto determinazione della nozione dell'essere.

Dicono infatti: come faccio a determinare l'essere se prima non posseggo l'essere come tale? D'altra parte, la funzione ricevente appartiene all'intelletto passivo; e dunque, non essendo per costoro la **nozione dell'essere** un contenuto ricevuto dalle cose esterne⁴⁴, dovremo dire che è **oggetto innato dell'intelletto agente**. E' questa la tesi di Rosmini espressa in termini tomistici, ossia con l'utilizzazione delle nozioni di intelletto agente e intelletto passivo, che risalgono ad Aristotele.

218. Senonchè, come insegna S.Tommaso, **l'intelletto agente non è conoscitivo, ma semplicemente fa conoscere** astraendo l'essenza universale dai particolari sensibili. **L'intelletto conoscitivo**, che, all'inizio dell'attività intellettualae è – secondo il famoso detto di Aristotele – come “una tavoletta nella quale nulla c'è scritto⁴⁵, ossia privo di qualunque contenuto, è **l'intelletto passivo o ricevente**, il quale soltanto ha il compito di recepire qualunque tipo di contenuto; compreso lo stesso essere anzi, si potrebbe dire, **innanzitutto l'essere, giacchè ogni contenuto non è altro che una determinazione dell'essere**.

Invece **l'intelletto agente** non conosce ma fa conoscere; è, come dice Aristotele e ripete Tommaso, **una specie di "luce" che il lumina le immagini (phantasmata) e vi scopre l'essenza che viene astratta dalle note particolari dell'individuo (materiale)**. L'intelletto agente, quindi, non solo è privo di qualunque contenuto, ma la sua funzione si volge solo alle cose materiali, giacchè astraе dal dato materiale, mentre le sostanze spirituali sono già di per sé "astratte", ossia separate dalla materia.

Le sostanze spirituali (quindi anche l'aspetto spirituale dell' essere), come insegna l'Aquinate sulla scorta di Platone, non vengono conosciute per astrazione, ma per partecipazione, giacché l'astrarre fa riferimento a realtà che ci sono ontologicamente inferiori, mentre quelle che ci superano, ossia le sostanze spirituali, non possiamo che recepirle parzialmente. **Non c'è che una sostanza spirituale che possiamo cogliere immediatamente per semplice riflessione: ed è il nostro io**. Ma anche in questo caso ciò non impedisce che noi siamo un mistero a noi stessi.

219. **L'intelletto può avere esperienza del proprio essere?** Certamente: quando esso si attua nella conoscenza, esso **può cogliere quell'atto d'essere che è il suo stesso atto conoscitivo**. Ma anche qui non è l'intelletto agente (come alcuni pensano) che coglie questo

⁴³ Aristotele è arrivato all'idea di pensiero sussistente (*Nòesis noèseos* del XII libro della Metafisica), ma non a quella dell'essere sussistente. Non conosceva Es 3,14.

⁴⁴ Gli aprioristi non riescono a vedere l'ente e l'essere immanenti nel singolo materiale: *entitas in hoc*, come dicevano gli Scolastici.

⁴⁵ Dante: "L'anima semplicetta che sa nulla".

essere, ma è l'intelletto passivo.

E benché l'intelletto abbia il suo atto d'essere per se stesso come qualunque ente in atto, questo essere colto dall'intelletto non è un essere intuito a priori (come pensava Rosmini), ma è un essere che appare all'intelletto (si potrebbe parlare di aspetto "fenomenologico" dell'essere), solo in quanto in precedenza l'intelletto si è attuato nella conoscenza degli enti sensibili, anche se è verissimo che questo essere non è colto per astrazione da quegli enti, ma solo - come abbiamo visto - dall'atto del giudizio, che è sempre almeno implicitamente accompagnato dalla coscienza di sé e quindi del proprio essere.

220. **L'intelletto certamente coglie l'atto d'essere degli enti, ma, come abbiamo visto, non lo coglie per una semplice analisi, quasi scomponendo l'ente nei suoi vari elementi, ma lo coglie - lo ripetiamo ancora una volta - nell'atto del giudizio.** Naturalmente la descrizione analitica delle componenti dell'ente (tra le quali c'è l'essere) è possibile, come del resto l'abbiamo fatta. Tuttavia, anche quando poniamo l'essere - come abbiamo fatto - nella definizione dell'ente, quella nozione di essere non sgorga semplicemente e spontaneamente dalla nozione dell'ente, benché vi sia implicita, ma abbiamo la possibilità di formarla solo mediante il giudizio.

Del resto **il giudizio esistenziale è un atto così comune della nostra mente, che possiamo senz'altro affermare che la nozione dello essere, almeno implicitamente, tutti spontaneamente l'abbiamo sin dal primo sorgere della nostra attività giudicativa.** Invece, per cogliere l'ente, come abbiamo visto sulla scorta di Tommaso, è sufficiente la *simplex apprehensio*, frutto dell'astrazione. Per giungere però alla nozione di ente spirituale, anche qui l'astrarre non basta, ma occorre la conoscenza per partecipazione, nonché il principio di analogia e di causalità.

Siccome l'atto dell'intendere corrisponde alla conoscenza delle cose, l'espressione tradizionale "intelletto agente o attivo" ha sviato alcuni facendo loro pensare che l'essere sia l'oggetto naturale dell'intelletto attivo. In realtà, con questo termine "attivo", la psicologia scolastica non intende tanto riferirsi all'atto di cogliere l'oggetto, ma al fatto che nel processo conoscitivo l'intelletto non si limita a recepire l'oggetto, ma svolge una sua propria attività, produce un oggetto interno - il concetto oggettivo, come lo chiama Suárez, o contenuto del concetto -, per mezzo del quale coglie l'oggetto esterno e nel quale lo rappresenta.

Questa "attività" dell'intelletto non riguarda quindi il contenuto della conoscenza, ma il modo del conoscere. E la nozione dell'essere non riguarda il modo o la forma del conoscere (come pensava Rosmini), ma il contenuto: l'essere è il principale dei contenuti della nostra conoscenza. E poiché l'intelletto agente riguarda il modo del conoscere, mentre l'intelletto passivo riguarda il contenuto, si deve dire che non l'intelletto agente, ma l'intelletto passivo coglie l'essere, come tutti gli altri contenuti della nostra conoscenza.

CAP.IV - L'ente trascendentale

1. Le proprietà dell'ente

221. **L'ente, come abbiamo già accennato, possiede delle proprietà o modi, che lo coprono in tutta la sua estensione ed appartengono ad ogni ente in quanto tale.** Alcune nozioni - dice Tommaso (De Ver., q.1, a.1) - "aggiungono qualcosa all'ente, in quanto esprimono un suo modo, che non viene espresso nel semplice nome 'ente'". Si tratta naturalmente di

aggiunte concettuali, perché all'ente, in quanto esaurisce tutta la realtà, evidentemente non si può aggiungere nulla di ontologico.

Invece la realtà dell'ente, nel suo insieme e rapportandosi alle facoltà del nostro spirito, presenta **alcuni aspetti che riguardano lo stesso ente, ma che sono differenti fra loro: diversi "punti di vista" (*obiectum formale quo*), che non comportano aggiunte reali all'ente e neppure fanno riferimento ai principi dell'ente, ma si riferiscono a diversi modi d'essere dello stesso ente, che appartengono ad ogni ente in quanto ente.**

222. **Questi modi dell'ente sono implicitamente contenuti nella nozione dell'ente, ma una volta che le nozioni che rappresentano tali modi sono esplicitate, appaiono differenti dalla semplice nozione dell'ente, la quale quindi non è per noi sufficiente ad esplicitare quanto e contenuto nell'ente e il significato dell'ente.** Queste nozioni quindi non vanno identificate con la nozione dell'ente (è questa una perenne tentazione dei metafisici), benché, come ho detto, esse s'identifichino nell'ente come realtà. Ma il fatto che una realtà sia una non impedisce alla nostra mente di formare diversi concetti per poterla cogliere nella molteplicità dei suoi aspetti o formalità.

223. Ora - prosegue Tommaso - **possono darsi essenzialmente due modi per esplicitare la nozione dell'ente: un modo significa ciò "che consegue generalmente a ogni ente" (*ibid.*); l'altro invece si riferisce ad un "modo speciale dell'ente" (*ibid.*). Il primo modo è detto "trascendentale"; il secondo, "categoriale".**

I modi trascendentali possono essere predicati di ogni ente; quelli categoriali, soltanto di un dato genere di enti, i sommi generi. Questi secondi, quindi, non possono essere predicati dell'ente come tale, ma solo di quel genere di ente al quale si riferiscono. E anche qui vi sono grandi tentazioni per i metafisici.

Per esempio, come vedremo, il pensiero o la coscienza non sono dei trascendentali, ma proprietà appartenenti a quell'ente categoriale che è la sostanza spirituale. Ma questa non esaurisce tutto l'ambito dell'essere: esiste anche la sostanza materiale. Ora gli idealisti, per esempio, identificando l'essere col pensiero, dimenticano il valore ontologico di tutta la realtà materiale che non pensa e non ha coscienza.

224. **Queste proprietà trascendentali possono fondarsi o sull'ente considerato assolutamente o sull'ente in quanto distinto da altro ente. Se l'ente è considerato assolutamente, questo si può intendere - dice S.Tommaso (*ibid.*) - "o in modo affermativo o in modo negativo. Ora, non si trova nulla in ogni ente che sia detto affermativamente in modo assoluto, che non sia, la sua essenza, secondo la quale si dice che esiste; e così si impone questo nome 'cosa' (*res*), che differisce da 'ente' in ciò, secondo Avicenna al principio della sua *Metafisica*, che 'ente' si prende dall'atto d'essere (*ab actu essendi*), mentre il nome 'cosa' esprime la sua quiddità o essenza. La negazione, invece, che consegue assolutamente ad ogni ente, è l'indivisione; e questa la esprime questo nome 'uno'; infatti l'uno non è altro che l'ente indiviso".**

225. **Se invece consideriamo l'ente in quanto distinto da altro - continua Tommaso (*ibid.*) - "ciò può darsi in due modi. In un modo, secondo la divisione di uno da un altro e ciò lo esprime questo nome 'qualcosa' (*aliquid*); *aliquid* infatti dice quasi un 'altro' (*aliud*) 'quid' (che cosa); per cui, come l'ente è detto uno, in quanto è indiviso in sé, così si dice qualcosa, in quanto è diviso da altro".**

226. **"In altro modo, secondo la convenienza di un ente con un altro; e ciò in verità non può essere se non si considera qualcosa che sia fatto per convenire con ogni ente. Ma questo**

è l'anima, la quale in qualche modo è tutto, come è detto nel III libro del *De Anima* di Aristotele.

Ora nell'anima c'è l'energia conoscitiva e quella appetitiva. La convenienza dunque dell'ente all'appetito la esprime questo nome '**buono**', come è detto nel principio dell'*Etica* di Aristotele: "Buono è ciò che tutti appetiscono". La convenienza invece dell'ente all'intelletto la esprime questo nome '**vero**'. Ogni conoscenza infatti si compie per mezzo di un'assimilazione del conoscente alla cosa conosciuta, cosicché la detta assimilazione è la causa della conoscenza: come la vista, per il fatto che è disposta per mezzo della specie del colore, conosce il colore".

227. In tal modo Tommaso compie la deduzione dei trascendentali, i quali pertanto sono i seguenti: **trascendentali assoluti: unità e realtà (res); trascendentali relazionali: con accentuazione della distinzione e della diversità: il qualcosa o la determinatezza o l'identità; con accentuazione della convenienza o della proporzione: il vero e il buono. Manca qui il trascendentale del bello, non ignorato da Tommaso, ma che forse può essere tralasciato, in quanto, come vedremo, esso prende qualcosa dal vero e qualcosa dal buono.**

Per quanto riguarda i modi "speciali" dell'ente, Tommaso si riferisce alle cosiddette "categorie" o "predicamenti", che sono i generi supremi dell'ente, ossia la sostanza e gli accidenti che e esamineremo a suo luogo.

2. L'ente reale

228. **L'ente come res si tradurrebbe letteralmente con ente come "cosa". Il termine italiano "cosa" non ha la forza del latino "res".** Infatti la filosofia scolastica non ha problemi a parlare di "res materialis" o "res spiritualis" o "res divina" e ancora Cartesio, come si sa, parla di "res cogitans" e "res extensa".

Ma oggi in italiano, se possiamo parlare di "cosa materiale", **suona male parlare di "cosa spirituale"**, perché il termine "cosa" tende infatti a indicare solo le cose materiali, e si ama, per esempio, opporre le "cose" alle "persone". Inoltre, mentre la **res è realtà, col termine "cosa" indichiamo anche cose inesistenti o impossibili.**

D'altra parte, da un punto di vista filologico, **a "res" corrisponde semmai "realtà"**, mentre **a "cosa" corrisponde il latino "causa"**. Di fatto, sarebbe bene tradurre la *res* con realtà: viene allora agevole parlare di realtà materiale e realtà spirituale.

229. Non sembra inutile, per chiarire il significato del trascendentale *res*, **fare anche alcune considerazioni etimologiche relative non solo al latino, ma anche ad altre lingue.** La parola latina viene da "**reor**" che significa "giudico", "valuto", "stimo", con il tipico orientamento giuridico proprio della latinità.

Così la *res* è ciò che è valutato, vagliato, considerato, giudicato. Mette in campo, insomma, il tema della **valutazione**, del ritenere per vero o giusto. Il "reo", in italiano (lat. "reus") è colui che è giudicato o sottoposto a giudizio. La *res* è anche la questione giudiziaria, la "causa", come in italiano.

230. **In greco alla res corrisponde o "pragma" o "ergon".** Il primo termine, da "prasso" = faccio, associa la *res* al fare; e similmente, "ergon" "vuol dire **lavoro**, e qui pure la *res* è vista come "lavoro". C'è in gioco, insomma, la categoria **dell'azione, del fare**. In tedesco, a *res* corrisponde "Ding", "Sache", "Realität" e "Wirklichkeit". Ding è soprattutto la cosa materiale.

Per questo la **"Ding an si eh"** di Kant non è la realtà nel suo complesso (compresa quella spirituale), ma sono le realtà sensibili oggetto delle scienze dei fenomeni. Sache, poi, è la cosa nel senso della **"questione"** da trattare. Si avvicina alla "causa" giudiziaria latina ed italiana. *Realität* è la realtà. *Wirklichkeit*, da *wirken*, che vuol dire "operare", "produrre", si traduce a volte in italiano con **"effettività"**: è la realtà in quanto produce, opera e causa. Interessante, in inglese, la parola "matter", che significa "materia", eia anche "cosa", "questione", "affare", come la Sache tedesca.

Questi pochi accenni etimologico-filologici ci aiutano a comprendere il trascendentale della realtà o l'ente in quanto reale, mostrandoci varie sfaccettature importanti del reale: il valutare, il giudicare, l'agire, il produrre, il causare, il realizzare. C'è il pensiero, c'è l'essere, c'è l'azione, a seconda del genio delle varie lingue.

231. **Il termine migliore per l'italiano, per i motivi già detti, sembra essere "realtà".** "Cosa", sebbene usatissimo, non dice molto e, come ho detto, sembra oggi restringersi alle sole cose materiali o indebolire il significato. "Cosa", tuttavia, è il termine corrente che maggiormente si avvicina al termine meno usato di "ente"; per cui, volendo dare una definizione popolare della metafisica, potremmo dire che è la **scienza che s'interessa dell'insieme delle cose o della realtà.**

L'ente reale si oppone all'ente ideale in considerazione della funzione del pensiero. L'ente ideale, in quanto pensiero, è funzionale al reale; tuttavia il soggetto pensante, lo spirito, è il reale eccellente, l'ente pienamente ente - *to pantelòs on*, direbbe Platone.

232. **L'ente come tale è la realtà e la realtà è l'ente. L'ente in senso pieno e forte è dunque l'ente reale. Per questo al pensiero, che è naturalmente orientato all'ente, interessa innanzitutto la realtà.** Ogni ente, se è vero ente, ha la proprietà di essere reale, in quanto, come dice Avicenna citato da Tommaso, **la realtà (*res*) si riferisce all'essenza dell'ente**, la quale a sua volta, come abbiamo visto, è ciò che l'ente è o per cui l'ente è qualcosa. Il reale ha certamente il suo paradigma iniziale per noi nella realtà materiale; ma la metafisica ci insegna che **realtà in senso più forte è la realtà spirituale.**

L'ideale appartiene al mondo del pensiero. Secondo la lezione platonica, dice archètipo, paradigma, modello, perfezione, dice spiritualità, verità, bellezza e virtù. In Dio ideale e reale coincidono. **Per noi invece l'ideale è una possibilità: si tratta di realizzarla**, perché di per sé è solo una meta, un'intenzione, una "visione" (idea), una prospettiva. In tal senso l'ideale trascende il reale attualmente esistente.

La sostanza spirituale, tuttavia non appartiene all'ideale ma al reale, così come appartiene al reale la sostanza materiale. **Ciò che esiste, l'ente, è innanzitutto l'ente reale, il cui sommo è la sostanza spirituale, la persona. L'idea stessa, in quanto prodotto del pensiero, deriva dal soggetto pensante, che è al sommo del reale.**

233. **Anche la nozione di "realtà" è una nozione originaria e spontanea**, e per questo difficilmente definibile, perché non abbiamo categorie più vaste precedentemente note alle quali appellarci per dare una spiegazione.

Che cosa è la realtà? Potremmo dare una definizione simile a quella dell'ente: **è ciò che esiste in sé e indipendentemente da noi. E' l'ente in senso forte, consistente, presupposto al nostro pensiero e che fa da misura alle nostre conoscenze, che sono vere se sono adeguate alla realtà.** Anche da questa definizione della realtà appare chiara la coincidenza del reale con l'ente e quindi il carattere trascendentale di questa proprietà o caratteristica dell'ente.

234. **Che cosa è che va considerato come "reale"?** E' qui che si apre il millenario dibattito filosofico. Il fuoco? L'aria? L'acqua? La materia? L'idea? Il pensiero? La ragione? Il fenomeno? Gli atomi? L'inconscio? L'esistenza umana? Il mondo?... Tutti riteniamo che **il reale sia ciò che esiste in modo solido e consistente**. E' vero che per l'idealista l'ideale è più importante del "reale", ma poi egli viene a dire che la vera realtà è l'idea.

Variano i pareri circa ciò in cui consiste la realtà. Non ci si accontenta del senso indeterminato che essa offre di per se stessa. Abbiamo Bisogno di porre delle determinazioni, perché altrimenti abbiamo l'impressione che la nostra mente vaghi o nella nebbia o nel vuoto.

Qualcosa del genere, abbiamo visto, capita riguardo il significato dell'ente, il problema dell'essenza dell'ente. Invece **il segreto per sapere che cosa è la realtà sta nello sforzo di elevare il nostro pensiero stando in ascolto di ciò che queste nozioni ci dicono di se stesse**. E' vero che occorre compiere una vasta operazione astrattiva. Ma se ci mettiamo in ascolto, ci accorgeremo che tutti sappiano istintivamente, senza che alcuno ce lo abbia insegnato, il significato di queste misteriose nozioni che sono i trascendentali, al vertice dei quali c'è l'ente col suo atto d'essere.

235. **Anche la nozione di realtà, come l'ente e tutti i trascendentali, è una nozione analogica, che contiene quindi in se implicitamente infiniti gradi, forme e modi.** La mente divina soltanto è in grado di vedere e gustare l'infinita ricchezza di queste entità e delle nozioni che vi corrispondono.

A noi queste nozioni possono sembrare insipide, un po' come al popolo d'Israele nel deserto appariva insipida la manna, che pure era dono di Dio. Indubbiamente, per gustare queste nozioni, **occorre una certa disciplina della mente**, la rinuncia ai "pomodori" e ai "cocomeri" dell'Egitto abituandoci ad andare all'essenziale delle cose e ad **apprezzare l'universalità, la profondità, l'elevatezza a la limpidezza cristallina e luminosa del puro pensiero che abbraccia il puro essere**.

3. I gradi dell'ente

236. **La ragione di ente in senso forte è l'ente reale.** Ma l'ente, nella sua analogicità, abbraccia altre forme e gradi, che in varia misura **si allontanano dalla realtà piena dell'ente affermato come tale: in queste forme e gradi il reale diminuisce, decresce o s'indebolisce gradatamente fino a svanire del tutto nei gradi minimi dell'irreale e fino a raggiungere il nulla, la negazione totale della realtà**.

Questa degradazione può essere mostrata attraverso una serie di coppie di nozioni reciprocamente opposte, dedotte dalla ragione di ente, in ciascuna delle quali al reale si oppone un'alternativa, che comunque, anche se non fa parte del reale, con esso ha un qualche rapporto, ma sempre più blando fino a scomparire del tutto, dove si raggiunge l'opposizione massima e la distanza più grande.

L'ordine che risulta è di tipo rigorosamente deduttivo e le divisioni, essendo per sic et non, non comportano una terza possibilità, in modo tale che nella sinossi abbiamo la visione completa delle categorie fondamentali della realtà.

Le sinossi che si possono costruire sono tre, in corrispondenza delle componenti dell'ente: 1. I gradi dell'essenza o della forma; 2. I gradi del soggetto o della sussistenza; 3. I gradi dell'essere.

237. **Gradi dell'essenza.** L'ente può essere o una **pura forma** o **composto di materia e forma**. L'azione della forma può essere o **transitiva** - energia - (elementi) o **immanente**

(vitale). L'azione immanente può essere o **innata** (piante) o **acquisita** - senso - (animali). L'azione immanente acquisita - l'intelletto - può essere **per essenza** o **per partecipazione** (uomo). L'azione immanente per essenza può essere o **accidentale** (angelo) o **sussistente** (Dio). L'ente pura forma è la **sostanza spirituale**; l'ente materia e forma è la **sostanza materiale**. **L'uomo è sostanza materiale ma con forma capace di sussistenza propria (l'anima spirituale).**

238. **Gradi del soggetto o della sussistenza. La sostanza può essere o semplice o mista. La sostanza semplice può essere o materiale (corpo) o spirituale.** La sostanza spirituale può essere o **finita** (angelo) o **infinita** (Dio). La sostanza mista è la sostanza composta di forma sussistente e di materia (uomo).

La forma può essere sussistente o inerente. La forma sussistente può essere **tutta l'essenza** o **parte dell'essenza**. Se è tutta l'essenza, può essere **finita** (angelo) o **infinita** (Dio). Se è parte dell'essenza, può essere **sussistente** o **inerente**. Se è sussistente, è la forma umana: l'anima razionale. Se è inerente, sussiste solo come composto: enti infraumani.

239. **Gradi dell'essere.** L'essere può essere **fuori dell'anima** (*extra animam*) o **nell'anima** (*in anima*). L'essere fuori dell'anima è l'essere **reale**, quello nella mente è l'essere **ideale** o **intenzionale** o **di ragione**. L'essere reale può essere **in sé** (*quoad se*) o **per noi** (*quoad nos*). L'essere in sé può essere **pensabile** (**possibile, non contraddittorio**) o **impensabile** (**impossibile, contraddittorio**). L'essere pensabile può essere **attuabile** o **non attuabile**. L'essere per noi può essere **oggettivo** – il **fenomeno** (*Erscheinung*) – o **soggettivo** – l'**apparenza**, il **sembrare** (*Schein*) -. Il primo è relativo alla **scienza**, il secondo all'**opinione**. L'essere nell'anima può essere **oggettivo** o **soggettivo**. **Oggettivo** è l'essere **rappresentativo**: il **concetto oggettivo** (**materia o contenuto del conoscere**); **soggettivo** è l'essere **intenzionale**: il **concetto formale** (**forma o modo del conoscere**). **L'essere oggettivo è la specie del reale ricevuta dall'intelletto possibile. L'essere soggettivo è l'intenzione rappresentativa prodotta dall'intelletto agente.** L'essere reale è la **cosa in sé**; l'essere oggettivo è la **cosa per noi**; il concetto oggettivo è la **cosa com'è**; il concetto formale è la **cosa in noi**.

4. L'unità trascendentale

240. **Il primo in Occidente a scoprire l'unità dell'ente è stato Parmenide;** ma egli si è lasciato talmente prendere da questa profonda intuizione, da credere che **l'ente sia uno solo, trascurando così la molteplicità degli enti**, che a lui sembrava pura apparenza da dissipare per concentrare l'attenzione solo sull'unità.

Egli **non si era accorto che è l'Ente divino ad essere uno solo**, mentre gli enti finiti sono molti. E l'ente come tale, come poi avrebbe detto Aristotele, si dice in molti modi: c'è sì l'Ente divino, ma ci sono anche, per analogia, gli enti mondani. . **Certamente l'ente divino non può che essere uno solo e può benissimo esistere da solo anche senza gli enti del mondo.** Se Dio non avesse creato, sarebbe veramente solo. Ma l'ente di fatto esistente non è solo l'Ente divino.

E' come se Parmenide, benché politesita, avesse visto solo Dio. Eppure Parmenide non pensava a Dio, perché era un politeista; non si accorse di aver definito l'essenza divina. E' una cosa stupefacente che non cessa di stupirci. **Credeva invece di aver scoperto l'essere metafisico, ovvero l'essere come tale.**

Infatti l'unità di un ente finito non esclude l'altra unità di un altro ente finito, perché il

finito non è la totalità, non esaurisce le possibilità dell'essere, ma lascia spazio ad un'infinità di altre unità di enti finiti.

241. **L'ente quindi è uno non in senso univoco, cioè non ha un unico significato, perché non esiste un solo ente, ma molti enti diversi tra loro, ciascuno con la sua unità. Univoca o specifica invece è l'unità di ogni ente, perché è quella e non altra.**

L'unità dell'ente come tale, invece, l'unità trascendentale, è un'unità analogica, perché abbraccia in se stessa tutte le forme, i gradi e i modi dell'unità. Il trascendentale dell'unità dice inoltre che **ogni ente ha una sua unità**, diversa da ogni altro ente. Un conto è l'unità di un sasso, un conto è l'unità di una pianta, un conto è l'unità dell'anima e così via. Se tra due enti c'è un'unica identità, allora si tratta di due enti di una stessa specie o di uno stesso genere.

242. **La percezione dell'unità dell'ente non è per noi immediata.** Infatti il primo dato della nostra esperienza è l'insieme degli enti tra loro distinti. E' solo successivamente, che la nostra intelligenza, concentrando l'attenzione su di un ente, **concepisce l'unità come negazione della divisione dell'ente, di quel dato ente e di ogni ente con se stesso, benché di fatto possa essere divisibile.**

E una volta scoperta l'unità di ogni ente, allora la mente si forma l'idea della molteplicità, concependola come una collezione di unità, e la stessa molteplicità viene in qualche modo vista come una unità, in quanto concepita dall'intelletto, il cui oggetto è sempre in qualche modo l'uno, anche quando deve concepire un insieme o una moltitudine di enti.

243. **La moltitudine degli enti è un insieme di enti, ognuno dei quali è uno.** In tal senso bisogna dire allora che, dal punto di vista ontologico, **l'unità precede la molteplicità**, perché essa risulta da un insieme di unità. Invece, dal punto di vista del **nostro processo conoscitivo, che inizia con l'esperienza sensibile⁴⁶, partiamo dalla percezione di molti enti e successivamente, quando l'intelletto intende conoscerli uno per uno, li conosce appunto nel l'unità propria di ciascuno.** Dopodiché, sommandoli, conosce intellegibilmente la moltitudine come collezione di uni.

244. **Dal punto di vista ontologico bisogna dire che l'uno prevale sul molteplice.** Ogni ente, infatti, prima di essere molteplice, è lui, è quel preciso ente, che è come dire che è uno. La molteplicità, quindi, che si oppone all'unità, non è un trascendentale, benché tutti gli enti finiti in vari modi siano composti, molteplici e divisibili.

Ma la nozione di ente, di per sé, non dice molteplicità. Qui Parmenide aveva ragione. Del resto esiste un ente che è assolutamente uno, semplice e indivisibile, e questi è Dio, causa di ogni molteplicità. La **divisione dunque deriva dall'unità. E' concepibile da noi solo in quanto in qualche modo riconducibile ad una certa unità.** La molteplicità è unificata dall'uno. Il molteplice suppone un insieme di unità.

Un ente, certo, può essere composto, può essere molteplice; ma esso può essere questo, appunto perché è **UN ente. L'uno può stare senza il molteplice:** Dio può esistere anche senza il creato, **ma il molteplice non può esistere senza l'uno dal quale deriva**, che lo compone in unità, e verso il quale naturalmente tende. La dispersione è dissoluzione ontologica, negazione dell'essere, oltre ad essere, nel caso, corruzione morale o disfacimento

⁴⁶ Ciò che immediatamente ci appare alla vista appena apriamo gli occhi è una molteplicità, sia pur raccolta nell'unità del nostro campo visivo. Solo successivamente puntiamo l'attenzione su di un oggetto in particolare.

mortale⁴⁷.

245. **Occorre distinguere l'unità dall'unione. L'unità comporta la non-divisione di fatto o la non-divisibilità dell'ente uno. L'unione suppone una molteplicità che resta tale, suppone due esistenti realmente o nozionalmente distinti fra loro, che però, per una loro convenienza o affinità od ordine reciproci, convergono verso un'unità o dipendono da un'unità, che di per sé resta separata dalla moltitudine e che presiede e governa l'ordine o l'armonia dei singoli enti tra loro nel formare l'insieme che, nel caso di esseri umani, forma la collettività, la società e la comunità. I molti di per sé non si uniscono se non c'è un principio di unione che li unisca, perchè la ragione di molteplicità si oppone per definizione alla ragione di unità.**

L'unità nasce dall'unione di parti ontologicamente integranti dell'ente uno. Per esempio, nell'organismo vivente, l'unione tra due organi concorre con gli altri organi a formare l'unico ente, un ente autenticamente uno. Il risultato è un'unità sostanziale, che forma cioè, un'unica sostanza.

Vi sono invece unioni che non possono divenire unità: se questo può avvenire nel mondo fisico non-vivente, per esempio nel campo della chimica, con la formazione dei composti, ciò non può avvenire ai livelli superiori della vita, come per esempio nel rapporto interpersonale umano o nel rapporto dell'uomo con Dio. Pensare ad una vera e propria unità ontologica o sostanziale; per esempio, tra lo uomo e Dio (a prescindere da certe espressioni metaforiche), vuol dire cadere nel panteismo.

246. **La nozione dell'unità può essere collegata a quella della totalità mediante la nozione della molteplicità.** Infatti, se dire uno vuol dire ente non diviso, la divisione fa riferimento a una **molteplicità di parti, e queste a loro volta suppongono un tutto, che poi è l'insieme della parti.** Queste, poi, se non sono parti integranti del tutto, possono essere a loro volta dei tutti, in quanto enti sostanziali. Il tutto che risulta in questo caso, allora, non sarà un'unità, ma un'unione. L'unità assolutamente semplice (non composta) e la totalità assolutamente semplice (non composta) esistono solo in Dio e sono Dio.

247. **Non bisogna confondere l'unità trascendentale con l'unità aritmetica, principio del numero o unità numerica (il numero uno).** L'unità trascendentale riguarda l'ente, ogni ente come tale. Invece l'unità numerica si riferisce all'accidente della quantità (discreta) e non appartiene all'ente come tale, ma solo all'ente numerato o numerabile. E perché possa avvenire questo, occorre una molteplicità di individui della stessa serie o della stessa specie: per esempio; dieci cani e dieci sedie. Inoltre, il **numero assegnato ad ogni individuo nel contare non appartiene all'essenza dell'individuo, ma viene assegnato per convenzione:** dieci sedie restano sempre dieci sedie, anche se due sedie, facciamo il caso, vengono scambiate di posto.

Come l'unità trascendentale non comporta necessariamente l'unità numerica, così questa non suppone necessariamente l'unità trascendentale. Per esempio non si può sommare Dio e mondo o mondo e Dio quasi fossero unità numeriche, sì che uno più uno fa due. Per le operazioni di conto occorre una convenienza almeno generica fra gli oggetti da contare. Ma **fra Dio e il mondo esiste una convenienza solo analogica, che non consente la numerazione quantitativa.**

Così pure, altro esempio per il secondo caso, nulla impedisce di contare degli insiemi o dei gruppi di cose, i quali evidentemente non posseggono un'unità trascendentale, perchè

⁴⁷ Da qui noi vediamo come sbaglia Teilhard de Chardin a concepire la creazione come processo di unificazione di una molteplicità. Tale fenomeno certo esiste, ma esso suppone i molti, i quali a loro volta non sono che un insieme di unità.

non sono singoli enti ma insiemi di enti. Inoltre, **il numero come tale, è un'astrazione, benché possa trovar origine e fondamento nella stessa unità trascendentale.** Ma la **metafisica**, come abbiamo detto e ripetuto, **non si interessa primariamente dell'ente di ragione** (per quanto rispettabile come l'ente matematico), **ma dell'ente reale**; e solo l'unità trascendentale e non quella numerica appartiene alla realtà oggettiva.

248. **L'unità dell'ente è in relazione anche con la sua identità e la sua determinatezza** (vedremo il trascendentale dell' *aliquid*). Un ente dispersivo, diviso, confuso, caotico, contrastante con se stesso e con l'ambiente, senza un volto preciso e delineato, manca di identità ma manca anche di unità. Esso ci appare incomprensibile non nel senso positivo e costruttivo di trascendere la nostra comprensione, ma nel senso negativo e nichilistico di non offrire nulla al nostro intelletto, perché **il nostro intelletto comprende e capisce solo ciò che è uno o riconducibile all'uno** (la sintesi, il composto, l'insieme, il sistema, la collezione, ecc.), perché l'ente oggetto dell'intelletto, è trascendentalmente uno.

L'unità dice non-divisione. L'identità dice questo ente e non altro; la determinatezza dice forma e distinzione o in sé o da altro. L'assenza di divisione interna consente l'identità e l'identità si attua nella determinatezza o forma. **Questa a sua volta, come vedremo, ha relazione col trascendentale della bellezza. L'ente uno è indiviso in se stesso ma diviso, ossia distinto dagli altri.** Ciò dà indubbiamente fondamento alla possibilità del conteggio: posso parlare di due uomini perché sono distinti fra loro, e lo sono in quanto ognuno di loro è un ente uno nel senso trascendentale.

249. **Anche l'unità trascendentale, come l'ente, va soggetta ad una degradazione o diminuzione secondo gradi rigorosamente determinabili** sino a giungere alla negazione totale dell'unità. Anche qui procediamo per diadi in opposizione reciproca dove *tertium non datur*, sicché anche qui la deduzione è logicamente necessaria.

La deduzione è la seguente. L'uno può essere o con sé o con altro. Se è con sé, può essere o **ordinario** o **straordinario**. **L'uno straordinario o emergente è l'unico o uno solo.** **L'uno ordinario o comune** può essere **indiviso in se stesso**: l'uno in senso comune, oppure **indiviso da altro**: il **medesimo** o l'**identico**. L'uno con altro può **convergere** con l'altro o può **divergere**. Se converge, può convergere **nell'accidente** o può convergere nella **sostanza**. Se converge nell'accidente, può convergere secondo la **quantità** (materia): **l'uguale**; se converge nella **qualità** (forma): il **differente** nella specie ma identico nel genere. Se converge nella sostanza, può convergere strettamente: il **simile**; se converge blandamente, abbiamo il **diverso**. Se diverge così da **affermare** l'altro, abbiamo il contrario. Se diverge così da negare l'altro, può essere **negato in parte**, e allora può **privare** l'altro di qualcosa; se invece lo **nega totalmente**, allora abbiamo il **contraddittorio**.

250. Può essere utile inoltre **confrontare l'unità trascendentale con le varie forme dell'unità categoriale**, tra le quali abbiamo già visto l'unità numerica. "L'unità categoriale può essere dunque o di **ragione** o **reale**. L'unità di ragione è l'unità dell'ente in quanto è tale **per astrazione**" (l'universale astratto o essenza astratta). "**L'unità reale è l'unità dell'ente in quanto è realmente tale.** L'unità reale può essere o **formale**: l'unità dell'ente **essenzialmente tale**" (per esempio, l'unità della natura umana); "oppure **materiale** o **numerica**": si tratta della unità dell' **individuo** di una specie composta di materia e forma" (esempio: Ludovico Antonio Muratori). L'unità materiale o numerica può essere o **sostanziale** (l'unità numerica, della sostanza)" (per esempio: la sostanza individuale di quest'uomo)" o **accidentale**, la quale a sua volta può essere o **l'unità degli accidenti**, in quanto sono individuati dalla sostanza" (per esempio, gli accidenti di quest'uomo nella loro

individualità), "oppure può essere **unità quantitativa**, in quanto questa s'individua per se stessa: **l'unità quantitativa è il principio del numero, e quindi dell' aritmetica. In quanto comporta estensione, è principio della geometria**"⁴⁸ .

5. La determinatezza trascendentale (*aliquid*)

251. **Ogni ente è qualcosa, ogni ente reale è determinato. Nella realtà l'ente indeterminato non esiste. Soltanto i nostri concetti o le nostre conoscenze possono essere indeterminati, perché essi sono solo delle immagini molto imperfette del reale.** Il cosiddetto "principio di indeterminazione di Heisenberg" non significa che il corpuscolo fisico sia in se stesso indeterminato, ma si riferisce alla nostra impossibilità tecnica di stabilirne contemporaneamente velocità o posizione, perché mentre stabiliamo l'una; siamo impediti di stabilire l'altra e viceversa. Ma ciò non vuoi dire che il corpuscolo in se stesso manchi di posizione o di velocità: siamo noi che non siamo in grado di determinarle. **L'ente indeterminato esiste solo nella nostra mente come essenza astratta, e sarebbe un nefasto equivoco attribuire alla realtà i limiti della nostra mente.**

Quando abbiamo la possibilità di percepire normalmente qualunque cosa reale in opportune condizioni di percepibilità, l'esperienza ci dice sempre e immancabilmente che quanto percepiamo non è un ente vago impreciso o indeterminato, ma un ente ben preciso, con ben definite caratteristiche individuali, che mostrano sempre meglio la loro identità quanto più scrutiamo questo ente con opportuni strumenti di indagine microscopica. Ampliando in questo modo l'indagine, non esiste un momento in cui scopriamo uno stato di indeterminatezza; al contrario, più approfondiamo l'indagine e più la realtà ci rivela sempre nuove in sospettate ricchezze. **Se di "indeterminatezza" si può parlare, in questo caso si tratta soltanto della nostra incapacità di vedere, come ad un uomo senza occhiali le sagome che vede gli sembrano annebbiare e indeterminate.**

252. **La determinatezza dell' ente è legata alla sua perfezione** e, potremmo dire, alla sua stessa **finitezza**, da intendersi non tanto come limite, ma **come compiutezza**, potremmo dire, nel senso greco. Il "finito" nel senso greco (*pèras*) non ha là povertà ontologica di ciò che finisce e si corrompe, ma **è il finito nel senso di "portato a termine"** dal Demiurgo che lo ha plasmato (abbiamo come riferimento più chiaro la statuaria greca); è il compiuto e quindi il "per-fetto", da per-facio=**fatto compiutamente o completamente.**

Il "finito" in senso greco dice ricchezza ontologica, quella che appunto noi diciamo "perfezione", e quindi bellezza. La statua greca, così "rifinita" nella sua perfezione, è degno simbolo della divinità che essa rappresenta. In questo senso si potrebbe dire che la **divinità greca non è "infinita" (non-finita), ma "finita"**, determinata secondo un modello ideale. Essenza determinata dall'essere, direbbe S .Tommaso .

253. **La determinatezza dell'ente, allora, non è tanto legata alla finitezza del corruttibile, quanto piuttosto alla sua perfezione (e quindi alla sua bontà, fondata a sua volta sulla perfezione).** E quindi la determinatezza, come avviene nella divinità greca, può convenire anche a Dio. E' in forza di questo fatto che si giustifica la distinzione fra Dio e il mondo perché **il mondo è un insieme di enti determinati e Dio pure, analogamente, è determinati sino nella sua essenza perfettissima.** E' così che si evita il panteismo, che suppone la mancanza di distinzione e quindi la confusione fra la natura mondana e la natura divina.

⁴⁸ da J.Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* , Ed.Herder, Friburgi Brisgoviae 1937 , vol. II, n. 630.

254. Ciò vuol dire allora che **l'ente, nella sua concretezza e nella sua determinatezza, è sempre questo ente e non altro**; è inconfondibile con altri: è un ente ben preciso, univoco. **L'analicità, pertanto, non è proprietà dell'ente, che è sempre determinato, ma della nozione dell'ente e del nome "ente", anche se, come abbiamo visto, si può parlare dell'analogia dell'ente nel senso di analogia tra gli enti.**

Il concetto analogo è un concetto confuso proprio perché non si riferisce a un ente determinato, ma abbraccia in sé una moltitudine di enti diversi tra loro. Così la nozione analogica è necessaria per coprire le grandi distanze fra la materia e lo spirito, fra i gradi della vita e dell'esistenza, fra il mondo e Dio; ma essa giustamente non è usata nelle singole scienze, che prendono ad oggetto enti ben precisi, specifici e determinati, e quindi possono usare concetti "chiari e distinti", ossia univoci, con grande soddisfazione della ragione.

255. **La determinatezza, come abbiamo già detto, è legata anche all'identità: ogni ente ha una sua identità**, come ogni cittadino deve avere la sua carta d'identità che lo distingue dagli altri. Ogni ente è qualcosa e non qualcos'altro; oppure diviene da qualcosa a qualcos'altro. **Mentre l'identità è legata all'unità, la diversità o alterità è legata alla molteplicità.** Dove tutto è uno⁴⁹, come nel mondo di Parmenide, non c'è spazio per il trascendentale del qualcosa, della diversità e quindi della molteplicità, che non sia una molteplicità di identici o di uguali, "fatti - per cori dire - in serie". Ma in realtà **l'esperienza ci dice che non esistono due individui identici**, neppure nelle più avanzate fabbriche di automobili. L'idea di due individui identici non è assurda, tanto è vero che è normale in matematica, ma è un puro ente di ragione come sono enti di ragione gli enti matematici.

6. Il principio d'identità

256. **Secondo Parmenide l'unica cosa che si possa dire con certezza è: "L'essere è; il non essere non è". Non si può dire che l'essere non sia; non si può dire che il non essere sia.** S.Tommaso si esprime in questi termini: **"E' impossibile che l'essere e il non essere siano simultaneamente"**⁵⁰. **"La contraddizione non si può realizzare"** (ibid., n.659) è **"gli opposti non possono essere veri simultaneamente"** (ibid., n.662). Un ente non può simultaneamente essere e non essere sotto il medesimo aspetto. Si potrebbe anche dire con Sofia Vanni Rovighi: **"Ogni ente è se stesso e non altro"**⁵¹. **Ogni ente è identico a se stesso e distinto dagli altri.**
257. **Da questo principio detto "di identità", discende il principio fondamentale del pensiero: "Non ci può affermare e negare simultaneamente la medesima cosa di un medesimo soggetto sotto il medesimo aspetto"**, che Tommaso esprime in maniera stringata: **"Non si può simultaneamente affermare e negare"**: è questo il principio di non contraddizione, ossia il principio fondamentale che dà senso al parlare e al pensare, contravvenendo il quale il parlare e il pensare non hanno senso, non dicono nulla. Si può quindi stabilire la insensatezza (e a maggior ragione la falsità) di un discorso anche a prescindere da una verifica sulla base dell'oggetto a cui si riferisce, constatando semplicemente la sua contraddittorietà.
258. **Il principio di non contraddizione prescrive non solo che il pensiero non sia in**

⁴⁹ Solo Dio è Uno-Tutto.

⁵⁰ *Comm.in Met.Arist.*, l.IV, lect.VI, n.605.

⁵¹ *Elementi di filosofia*, Ed.La Scuola, Brescia 1964, vol.II, p. 28.

contrasto con se stesso, ma neanche contrasti o contraddica alla realtà che deve esprimere. In questo caso si può parlare anche di "principio di verità". Il nostro parlare - dice Cristo - dev'essere: sì, sì; no, no. Il resto appartiene al maligno, padre della menzogna. Infatti il dire le cose in contrasto da come sono, significa mentire. Così, perchè un discorso sia vero, non basta che sia coerente: **non deve anche contraddire alla realtà**: deve dire le cose come sono. Certamente, se un discorso è contraddittorio, è falso; ma può essere falso senza essere contraddittorio: non c'è nulla di contraddittorio nel dire che Giuseppe Garibaldi non portava la barba; ciò tuttavia non impedisce che sia falso.

Il principio di non contraddizione non è fine a se stesso, ma è fondato, come si è detto, sul principio d'identità, che vieta la possibilità che l'ente simultaneamente sia e non sia. Se il principio di non contraddizione vieta la contraddizione del pensiero, ciò è perché il pensiero è essenzialmente orientato all'essere, per cui, se l'essere si autonegasse, crollerebbe tutto il pensiero, il quale non fa altro che determinare la nozione dell'ente e la natura degli enti.

259. **Il problema della verità del pensiero e della sua certezza fondamentale (il problema di Cartesio) non si può risolvere senza tener conto del principio di non contraddizione**, perchè vale quel fondamento della verità che rispetta questo principio. Un principio fondamentale del conoscere, un punto di partenza del sapere che negasse quel principio, evidentemente sarebbe invalido. E ciò, lo ripetiamo, non per un valore che detto principio possa avere in se stesso, come se il pensiero fosse fine a se stesso, ma per il fatto che **quel principio è l'immediato riflesso nel pensare e nel parlare della fondamentale ed originaria intuizione del nostro intelletto, che è quella di percepire l'ente nella sua identità e non contraddittorietà**. E' quindi fondamentalmente in nome del principio d'identità che si fonda la verità originaria e fondamentale del sapere, sulla quale è possibile costruire ogni altra verità. Nessuna verità sarebbe possibile se l'ente si contraddicesse e se quindi fosse lecito contraddirsi.
260. **Severino ha criticato il fatto che nei principi di identità e di non contraddizione venga messo un riferimento al tempo**, quasi a contaminare la sua purezza che deve far riferimento solo al puro essere, e quindi sono del parere che si debba riprendere solo e semplicemente la formula parmenidea, che abbiamo visto sopra⁵². Senonchè quei principi devono valere non solo per l'Eterno, ma anche per gli enti temporali, essi pure partecipano dello essere, essi pure dotati di una loro identità. Certamente, se esistesse, come pensava Parmenide (e come pensa Severino), un unico essere eterno, necessario ed assoluto, non sarebbe necessario il riferimento temporale. Ma poichè, ripeto, occorre tener conto anche degli enti temporali e mutevoli, per questo nell'enunciato di quei principi è stato posto un riferimento al tempo.
261. **Considerando questo tipo di enti, infatti, si deve dire che è contraddittorio che essi siano e non siano simultaneamente; ma non è contraddittorio che essi siano e non siano in tempi diversi**: infatti, un ente contingente e corruttibile che oggi è, ieri non era e domani non sarà. Non esiste solo l'ente eterno; esiste anche quello temporale; non esiste solo l'ente necessario; esiste anche quello contingente; non esiste solo un unico ente; esistono molti enti; non esiste solo l'ente immutabile; esiste anche quello che diviene: non esiste solo l'ente immortale; esiste anche quello corruttibile; non esiste solo l'ente ab aeterno; esiste anche

⁵² C'è chi, sotto l'influsso di Severino, vorrebbe formulare il principio di identità così: "L'essere non può non essere", senza capire che qui il discorso viene ristretto all'essere necessario e si lascia fuori l'essere contingente. Invece il principio di identità vale anche per lui.

l'ente che sorge nel tempo. Il principio d'identità è principio dell'ente come tale, per cui dovunque c'è ente, lì esso è rispettato.

262. **Il principio d'identità, essendo principia dell'essere, è sempre rispettato; mentre rispettare il principio di non contraddizione, che è la legge fondamentale del nostro pensiero, dipende da noi.** Da qui il nostro dovere di conoscerlo e rispettarlo non solo per un motivo formale (la coerenza del discorso), ma anche e soprattutto perché rispecchia, nel nostro pensiero, il principio fondamentale dell'essere, che è il principio d'identità, senza del quale nulla esisterebbe.
263. **Quanto al principio di non contraddizione, esso è il più evidente di tutti, ed è il principio di ogni dimostrazione. Esso giustifica se stesso e dà fondamento dimostrativo a tutto l'umano sapere. Chi pretende di negarlo, è costretto, proprio per negare, a invocare il medesimo principio, quindi si confuta da solo.** Le dimostrazioni più rigorose sono quelle che discendono logicamente da quel principio. E le confutazioni più valide, sono quelle nelle quali si mostra la contraddittorietà della tesi avversaria, ossia, come si dice, si opera la sua "riduzione all'assurdo".

7. La verità trascendentale

264. **Se il qualcosa è principio di distinzione tra le cose, tanto da spiegare anche le separazioni, le opposizioni e ogni sorta di contrasti e conflitti** (spiegazione metafisica, che ovviamente ha bisogno di essere integrata da una spiegazione morale), **esiste un ente** che, senza affatto smentirsi nella sua distinzione ed identità, nel suo esser "qualcosa" di ben preciso e determinato, concreto e singolare, tuttavia **ha una meravigliosa capacità di entrare in comunione con l'essere, con tutte l'essere, con ogni essere: e questo è lo spirito.**

Egli, pur restando in se stesso, ha il potere, in qualche modo, di "divenire" l'altro, ogni altro, e quasi di identificarsi con lui. Certamente non si tratta di un'identificazione ontologica, ma solo intenzionale, caratteristica dell'attività conoscitiva, mentre, mediante la volontà, è capace di desiderare, amare e possedere ogni ente e tutto l'ente, anche l'ente divino.

265. **All'intelletto l'ente appare come vero. E' questa la cosiddetta verità ontologica o trascendentale. Essa si distingue dalla verità gnoseologica (o della conoscenza), la quale consiste nell'adeguazione dell'intelletto al reale normalmente mediante una rappresentazione concettuale, ma non sempre necessariamente, perché in certi casi il reale può essere colto intuitivamente e immediatamente.**

La verità gnoseologica a sua volta può essere speculativa o pratica: speculativa, se è fine a se stessa; pratica se è funzionale all'azione.

266. Il trascendentale del vero dice allora che **ogni ente in quanto tale è vero.** Come tutti i trascendentali, anche la nozione metafisica del vero aggiunge un contenuto intellegibile nuovo alla semplice nozione dell'ente, come osserva S.Tommaso: "**L'ente si può intendere senza il vero, ma non vale il viceversa, perché il vero non fa parte della nozione di ente, mentre l'ente entra nella ragione di vero**"⁵³.

E altrove: "**Il vero non può essere appreso, se non è intesa la nozione dell'ente,**

⁵³ Comm. in I Sent., D.XIX, q.5, q.1, 2m.

perché l'ente cade nella nozione di vero" ⁵⁴. Ciò vuol dire che il vero non cade necessariamente nella nozione dell'ente. Infatti **esiste anche il falso, il quale in qualche modo è anch'esso ente, benché ente di ragione**. Questo vale per tutti i trascendentali. Indubbiamente non c'è distinzione reale tra ente e vero: non si tratta di due cose diverse, ma di due forme diverse di intellegibilità dell'ente: l'ente come ente (ciò che esiste) e l'ente come vero (l'ente in quanto appare all'intelletto).

267. **Una disputa famosa ed importante** è quella che si chiede - data l'esistenza di una verità gnoseologica (o del giudizio) e una verità ontologica (la verità dell'ente o la verità come realtà) - **se la verità risieda principalmente nell'intelletto e nelle cose**.

La risposta di Cartesio è drastica: la verità si trova solo nell'intelletto. In tal modo il fondamento della verità passa dalle cose all'intelletto e questi comincia a diventare autosufficiente come sorgente della verità; l'intelletto viene a separarsi dal reale, il quale comincia a diventare inutile ai fini dello stabilire il vero; si va verso l'idealismo che risolve tutto il contenuto del sapere all'interno nel pensiero respingendo un reale o una cosa in sé fuori del pensiero.

Heidegger invece dà il primato alla verità ontologica; ma è anche questa un'altra maniera, più sottile e meno visibile, di ricadere nell'idealismo: infatti, se l'essere coincide col vero, dato che il vero è immanente al pensiero, si finisce un'altra volta per chiudere l'essere nel pensiero.

268. **Tommaso da una risposta più articolata: la verità risiede principalmente nel pensiero ma si trova anche nell'essere** ⁵⁵. Il reale, dice infatti Tommaso, **"Si dice vero in quanto è adeguato all'intelletto: per cui il vero secondariamente si trova nelle cose, primariamente invece nell'intelletto"**. Naturalmente l'intelletto a cui pensa qui Tommaso è anzitutto lo intelletto divino, ideatore e progettatore della realtà, che egli crea, in base al modello che ha in mente; ma non si esclude l'intelletto umano, esso pure capace di concepire idee in base alle quali guidare l'azione morale e quella tecnica.

La verità si trova più nell'intelletto che nelle cose in quanto la nozione stessa di verità implica e presuppone l'atto dell'intelletto. E' l'intelletto che giudica della verità. In tal senso essa ha sede innanzitutto nell'intelletto. **Ma si trova anche nell'ente in quanto ideato e pensato dall'intelletto e in quanto fondamento oggettivo della verità della conoscenza**.

Bisogna dunque distinguere il fondamento dall'essenza di verità. Cartesio ricorda l'essenza e dimentica il fondamento. Heidegger ricorda il fondamento e lo confonde con l'essenza. Siccome la verità è *adaequatio* è questa dipende dall'intelletto, **l'essenza della verità è innanzitutto nell'intelletto; ma siccome l'ente è reso vero dall'intelletto e appare vero all'intelletto, sotto questo aspetto la verità è secondariamente nell'ente**: l'intelletto non potrebbe cogliere il vero dell'ente se non si fondasse sulla verità dell'ente. In tal senso cogliere la verità coincide col cogliere la realtà.

269. **Da questa dipendenza biunivoca dell'intelletto (pensiero) e del reale (essere) nasce così la famosa definizione della verità**, solitamente attribuita a S. Tommaso, ma che egli invece prende, per sua espressa dichiarazione, da un certo Isacco d'Israele, filosofo ebreo egiziano neoplatonico, vissuto tra il IX e il X secolo: **la verità sta nell'adequazione dell'intelletto e della cosa (*adaequatio intellectus et rei*)**.

Da notare quella congiunzione "et", che non prende posizione né per l'ordinazione

⁵⁴ Sum.Theol., I, q.16, a.3, 3m.

⁵⁵ cf De Ver., q.1, a.2.

dell'intelletto al reale (verità speculativa), né per la dipendenza del reale dall'intelletto (verità pratica), appunto per poter implicitamente includere in quell'unica definizione entrambi gli aspetti della verità.

270. **Entrambi gli aspetti della verità si trovano nell'intelletto umano: la verità come adeguazione dell'intelletto al reale, e questa è la verità speculativa; e la verità come adeguazione del reale all'intelletto, e questa è la verità pratica.** Naturalmente, come ho accennato, la verità pratica dell'intelletto umano non regola tutto l'essere del regolato (azione morale e prodotto tecnologico). Al contrario, l'intelletto lo presuppone l'essere, perché non è intelletto creatore come l'intelletto divino.

Tuttavia l'idea pratica umana può indubbiamente normare, plasmare o produrre forme o atti accidentali dell'oggetto sul qual opera la volontà. Una legge dello Stato non potrà essere fondativa della legge morale naturale, e tuttavia, nell'ambito di tale legge, la legge dello Stato è pur sempre l'effetto di un ideale di giustizia presente in chi l'ha fatta. Una statua marmorea, nella sua materia, non potrà certo considerarsi prodotta dall'idea e dalla volontà dello scultore, ma indubbiamente la forma accidentale artistica che egli imprime nella materia marmorea è effetto della idea creatrice dello scultore.

271. **Da quanto detto risulta chiaro che la nozione della verità presuppone la nozione dello spirito e precisamente dell'intelletto.** La nozione dell'ente da sola, lo ripetiamo, non dice ancora l'essenza della verità. E' indubbio che, se non esistesse la verità originaria e fondante della mente divina, l'ente non esisterebbe, giacché è realizzato in base a quell'ideale.

Ma non dobbiamo confondere l'esistenza del l'ente con la nozione dell'ente: l'ente esistente non esisterebbe se non ci fosse la verità (divina); mentre la **nostra nozione di ente** ha perfettamente senso anche se lasciamo momentaneamente nell'ombra la **nozione della verità**. **Conoscere l'ente come ente non è lo stesso che conoscerlo come vero.** Se identifichiamo le due nozioni, non c'è poi più spazio per gli altri trascendentali o si è costretti a ridurli alla nozione del vero.

E' questo l'errore dell'idealismo, il quale, mosso da uno zelo intemperante e illusorio per il vero, finisce poi alla fine per sopprimerlo, falsando la verità degli altri trascendentali: **tutto viene ridotto a "pensiero"** e scompaiono tutte le reali dimensioni dell'esistenza. La verità dell'intelletto umano non è affatto necessaria all'esistenza delle cose; questo è ufficio dell'intelletto divino, anche se l'attività veritativa del nostro intelletto è necessaria all'esistenza dei nostri atti morali e dei prodotti dell'industria umana.

272. **Si può dire che la verità è oggetto dell'intelletto?** Certamente, in quanto qui **facciamo riferimento alla verità ontologica, alla stessa realtà;** ma sottintendendo che questa verità è fondata sull'essere. Infatti, fine dell'intelletto non è tanto raggiungere come suo oggetto un pensiero (e la verità, come abbiamo visto, appartiene anzi tutto all'ordine del pensiero), ma è cogliere l'ente reale. Tuttavia la verità può essere vero e proprio oggetto formale dell'intelletto, quando appunto si tratta di **cogliere un pensiero o il significato di un pensiero.**

Abbiamo in questo caso **l'interpretazione,** uno degli uffici fondamentali dell'intelligenza umana nei rapporti di comunicazione fra gli esseri umani. Questo tema dell'interpretazione ("ermeneutica") è oggi giustamente oggetto di speciale interesse e di numerosissimi studi da parte di filosofi, letterati, sociologi, filologi, linguisti, storici e teologi.

L'interpretazione ha il compito essenziale e primario di cogliere veramente e autenticamente il pensiero di un altro individuo umano o di un testo letterario, per sapere con certezza che cosa dice o che cosa pensa, indipendentemente dal fatto che ciò che

dice o pensa corrisponda alla realtà delle cose. Il lavoro di confronto tra il pensiero di un autore e il reale al quale si riferisce o intende riferirsi, è un lavoro ulteriore, che suppone già compiuta l'opera dell'interpretazione. In tal caso non si tratta solo di capire che cosa dice, ma anche se è vero ciò che dice.

La verità può essere anche oggetto del linguaggio: il dire la verità. In tal caso l'intelletto è tenuto ad esprimere verbalmente o con segni quanto egli in un giudizio che si suppone vero, ha appreso del reale o dal pensiero altrui. Il dire la verità è un obbligo morale, la cui contravvenzione costituisce la menzogna. **Le virtù che porta a dire la verità è la sincerità**, per la quale il soggetto dice ciò che in buona fede ritiene vero, anche se oggettivamente non lo è. Uno pertanto può essere sincero, ma nel contempo dire una falsità. Uno invece è **falso o menzognero** quando mente sapendo di mentire.

273. **Si può parlare di falsità ontologica? Una cosa reale può essere falsa?** In quanto ente, da un punto di vista metafisico, no, perché abbiamo visto che **ogni ente in quanto ente è vero**, ossia è possibile oggetto del pensiero e dell'intelletto. Tuttavia, l'espressione, rettamente intesa, ha un suo legittimo significato. Per esempio parliamo di una banconota falsa. Ha che intendiamo dire? non intendiamo dire che si tratta di un ente falso e meramente apparente; no, la banconota in quanto ente, è effettivamente un qualcosa di reale, e quindi, in tal senso, un qualcosa di vero, che può essere oggetto di indagine dell'intelletto, anzi questa indagine deve essere fatta per non essere imbrogliati.

Ma normalmente non la facciamo per cogliere la realtà e quindi la verità ontologica di quella banconota, ma appunto per verificare se essa è vera dal punto di vista della banca che l'ha emessa. Quindi, banconota "falsa" non vuol dire che non abbia una sua verità ontologica, non vuol dire che essa non sia **qualcosa di esistente** - un pezzo di carta di tali dimensioni, di tal peso e spessore, disegnato e colorato - ma significa che è **falsa relativamente al modo col quale deve essere confezionata sul modello della banca emettrice**.

8. La bontà trascendentale

274. **Come il vero trascendentale è l'ente in quanto appare all'intelletto, così analogamente il bene è l'ente in quanto oggetto della volontà. E se il vero, come osserva Aristotele più volte ripreso dall'Aquinate, si trova nel pensiero, il bene appartiene invece alle cose;** per cui, se l'intelletto coglie il suo oggetto (l'ente) interiorizzandolo mediante una rappresentazione (concetto), con la volontà è l'intero soggetto volente che si pretende verso il bene concreto che egli desidera ed ama.
E mentre l'intelletto trova la sua quiete nel possesso intenzionale dell'oggetto, che in se stesso può essere **separato o distantissimo dal soggetto** conoscente, la volontà trova la sua soddisfazione nel fatto che lo stesso soggetto volente è **realmente unito** al bene che ha voluto.
275. **La bontà dell'ente consiste in due cose: bontà dell'ente come oggetto voluto; e bontà dell'ente come soggetto volente. Il soggetto volente è buono se vuole il vero bene. E se il soggetto è buono, c'è da supporre che voglia il bene, benché possa volere anche il male**⁵⁶. Nel campo degli atti umani, abbiamo qui la questione del bene e del male morale.

⁵⁶ Il detto di Cristo "l'albero buono dà frutti buoni" non va inteso nel senso che il giusto non possa tralignare, ma significa che il bene deriva da un soggetto buono così come l'effetto deriva dalla causa. Ciò non toglie che anche un malvagio possa compiere una buona azione, non però in quanto malvagio, ma in quanto in lui resta un buon principio.

Il bene voluto è detto anche "fine", perché nel suo conseguimento ha termine, ha "fine" il moto della volontà. La nozione di fine, quindi, è strettamente unita a quella di bene, e in tal senso anche il fine si può considerare un trascendentale (conseguente a quello del bene). Non ci può essere bene, infatti, che non sia anche fine, perché il bene per sua essenza, come abbiamo detto e ripetiamo, è l'oggetto (e quindi il fine) della volontà.

276. **La nozione del bene è normalmente congiunta anche con quella della perfezione.** Perfetto, infatti, come abbiamo visto, è ciò che è stato portato a termine, "rifinito", compiuto, completato. **Non c'è nulla da aggiungere e nulla da togliere; c'è tutto. Così abbiamo anche il concetto della totalità.**

Perfetto è effetto di un'azione che ha compiuto tutto quello che doveva compiere, un'azione **che ha raggiunto il suo fine**. Ecco allora riemergere la nozione di fine, la quale, come abbiamo visto, è collegata a quella del bene. Da qui il **plesso concettuale inscindibile bene-perfetto-fine**.

277. **La nozione di perfezione, poi, come quella del bene, riguarda sia il soggetto volente che l'oggetto voluto: perfetto è il bene voluto dall'agente perfetto e perfetto è l'agente che vuole la perfezione.** Negli agenti finiti la ricerca della perfezione comporta di norma un agire che raggiunge la perfezione solo gradualmente. L'agente sarà perfetto quando avrà portato a termine ciò che doveva fare per raggiungere la perfezione. "Consummatum est", come dice Gesù in croce.

Il raggiungimento del fine comporta la fine dell'azione: l'azione finisce. Ma il fine non è detto che debba sempre essere finito, anzi, la volontà è capace di desiderare un bene o fine infinito, c'è l'intelletto che la guida è capace di concepire un ente infinito, ossia infinitamente perfetto (Dio).

278. **L'idea di perfezione è legata a quella di totalità: perfetto (o completo) è ciò che ha tutto ciò che deve avere; non gli manca nulla.** Questa idea di perfezione gioca anche, come vedremo, nel trascendentale della bellezza. Anche qui possiamo distinguere una totalità del volente da una totalità del voluto: **il volente ha tutto quando possiede il Tutto. Il possesso del Tutto pone fine all'azione, perché non c'è nulla altro da desiderare.**

Tuttavia, come fa S.Gregorio di Nissa, considerando la finitezza dell'azione umana anche nel possesso del Tutto, sotto questo punto di vista, poiché il Tutto è inesauribile ed infinito, si può pensare ad un'azione che non ha mai termine in un crescendo incessante di beatitudine.

9. Il bene categoriale

279. **Dal punto di vista trascendentale, come abbiamo visto, ogni ente buono, quanto- meno è un bene per l'intelletto, la cui soddisfazione sta nell'attività speculativa interessata all'ente in quanto tale e quindi a ogni ente in quanto ente.** Quanto alla volontà, essa è capace di amare ogni ente ed è fatta soprattutto per il sommo Bene e Fine ultimo (Dio).

Ma non ogni bene in senso ontologico è vero bene - ossia bene morale - per la volontà. Il bene della volontà umana, quindi, non è il bene metafisico come tale, ma è un bene categoriale che la conduce al possesso del bene teologico. E qual è questo bene categoriale? È il bene dell'uomo, che è un ente categoriale, appartenente al genere dei viventi animali, con la differenza specifica che la sua anima è spirituale.

In quanto spirito, dunque, l'uomo è naturalmente inclinato al conseguimento volontario del bene ontologico e del bene infinito (Dio). Tale inclinazione al bene assoluto

non è ancora l'inclinazione verso Dio, perché la prima è naturale, mentre la seconda è volontaria⁵⁷. Ma in quanto spirito incorporato, l'uomo, per essere buono e raggiungere il suo fine, è tenuto alla pratica e alla ricerca di alcuni beni categoriali (i beni morali) criteriati sulle esigenze, i bisogni e le finalità della natura umana, concretamente vivente nel mondo spazio-temporale.

280. **Occorre allora fare attenzione a evitare il fascino delle concezioni morali fondate semplicemente sull' "essere"**(Heidegger, Rahner, Severino) e che non tengono conto o sottovalutano i ben precisi contorni ohe l'essere (e quindi il bene) deve assumere nella vita umana per garantirle la vera felicità. **Non si deve con fondere la metafisica con la morale. La metafisica, da sola, non basta per fondare la morale**, benché la grande apertura d'orizzonti che essa offre possa dar l'impressione di alimentare una vita morale elevata e supremamente libera. Invece, come diceva l'antica saggezza romana (ripresa dal cristianesimo: S.Paolo), "il lege libertas".

Il fine della vita dell'uomo non sta semplicemente nell'essere il "pastore dell'essere" o la "casa dell'essere", per quanto queste espressioni abbiano un loro fascino e una loro verità; **ma sta nel sottomettersi alla benefica disciplina della legge morale che impone di non oltrepassare i limiti consentiti**, per cui se la grandezza dell'uomo sta nel "superamento del limite", ciò non va inteso nel senso della trasgressione della legge, ma nell'accoglimento della grazia divina che trascende la natura e non è abolizione ma compimento della legge.

281. **Il bene dell'uomo, dunque, non è semplicemente l'essere, ma è un bene categoriale relativo alla forma, ai fini e alle leggi di una natura umana concretamente vivente, con le qualità e i suoi difetti, nelle varie circostanze dello spazio e del tempo, e nella varietà e determinatezza dei climi storici ad essi relativi.**

E' questo il **bene morale, bene non del semplice intelletto o della semplice volontà, ma di tutto l'uomo**. Il semplice bene speculativo pone le premesse per il bene dell'uomo; ma la potenza che veramente assicura questo bene è la buona volontà, ossia la volontà normata dalla legge morale e dall'amore di Dio e del prossimo.

282. **Il bene morale comporta due aspetti fondamentali: bene affettivo o bene pratico: il bene affettivo è bene necessario ed assoluto che trascende l'uomo, non operabile ma solo amabile e contemplabile.** E' il bene divino. Sono i beni relativi alla pura conoscenza della verità, le scienze speculative, la bellezza dell'universo, i beni dell'arte e della poesia, le qualità dei grandi uomini.

283. **Il bene pratico invece è il bene contingente operabile, è ciò che l'uomo può e deve fare con le proprie forze sostenuto dalla grazia divina:** è l'applicazione dei doveri della morale, è la pratica delle leggi e dei comandi divini della rivelazione cristiana, l'obbedienza agli impulsi dello Spirito, l'impegno nella comunità civile e religiosa.

Praticando il bene operabile, legato alle contingenze della vita, ma regolato da norme immutabili ed universali, e quindi in tal senso necessarie, l'uomo può così gradatamente giungere alla contemplazione dei beni trascendenti ed immutabili della creazione e soprattutto della vita divina alla quale, secondo il cristianesimo, è chiamato a partecipare con la vita della grazia (altrimenti detta soprannaturale).

⁵⁷ Rahner confonde queste due inclinazioni col risultato di rendere inspiegabile o impossibile il libero arbitrio e di mandare in paradiso tutti per necessità di natura (confusa con la grazia).

284. **Una classica ripartizione del bene morale è quella che lo distingue in dilettevole, utile ed onesto. Il bene onesto è il bene in senso assoluto, il compimento del dovere e l'osservanza della legge o - cristianamente parlando - la pratica dell'amore (agape).** Bene onesto è il bene che vale per se stesso e che quindi è amato e compiuto per se stesso. E' il compimento di questo bene che stabilisce se un uomo è o non è moralmente buono.
285. **Il bene utile non mira, come il bene onesto, al bene di colui per il quale si compie il bene, ma al bene di chi lo compie.** Il bene onesto sottende un'azione disinteressata; il bene utile fa riferimento ad un'azione interessata, la quale, peraltro, non sarà moralmente riprovevole se si tratta di interessi legittimi. Nel qual caso il bene utile partecipa della bontà del bene onesto.
- Il bene dilettevole è il bene che dà piacere.** Anche in questo caso il bene dilettevole sarà vero bene o falso bene a seconda che il diletto sia o non sia connesso col compimento del dovere o l'osservanza della legge morale. Onesto sarà quel piacere che si trae dal compimento del dovere; illecito sarà quel piacere che disattende il compimento del dovere.
- Dal che noi vediamo come **l'utile e il dilettevole non possano costituire, da soli, dei veri criteri morali.** Se infatti vengono cercati per se stessi, indipendentemente dall'onesto, si cade nei vizi dell'utilitarismo egoista e dell'epicureismo edonista. Viceversa, colui che mira anzitutto all'onesto, viene a ritrovarlo utile e piacevole, con l'intima soddisfazione della coscienza d'aver compiuto il proprio dovere e aver obbedito alla norma morale.
286. Accanto al **bene morale**, grande categoria che riguarda il bene delle persona, l'altra grande categoria del bene categoriale è il **bene degli agenti fisici viventi e non viventi** inferiori all'uomo. Il bene di questi enti, benché posti in gradini inferiori della scala degli esseri, va apprezzato per se stesso ed inoltre gioca un ruolo essenziale nel bene stesso dell'uomo.
- Va quindi anch'esso visto come bene onesto, utile e dilettevole.** Esso è nomato da ben precise leggi, soprattutto istituite dal creatore, che l'uomo è tenuto a rispettare per il bene stesso di questo mondo inferiore (bene onesto), ma anche nell'interesse stesso dell'uomo (bene utile) e per l'onesto piacere che dà all'uomo il prendersi cura di questi enti inferiori (bene dilettevole).
287. **Come i beni trascendenti, anche questi beni possono essere oggetto di contemplazione** (per esempio le bellezze della natura) **o di onesto affetto** (per esempio l'amore per gli animali). Oltre a ciò è nell'interesse stesso dell'uomo utilizzare questi beni, creati da Dio per lui, nel rispetto delle leggi che li governano e delle loro naturali esigenze, ed evitando qualunque forma di sfruttamento o di possesso dispotico e, peggio ancora, di ingiustificata violenza.
- Il bene degli enti inferiori possono raccogliersi nella categoria generica del bene fisico. Un'importante distinzione è qui da fare tra bene della natura e bene artistico-tecnologico.** I beni della natura comprendono tutto il mondo fisico dei viventi inferiori e degli enti non viventi.
- Il bene artistico-tecnologico è un bene prodotto dall'uomo** o a fini estetici o a fini di utilità plasmando i materiali offerti dalla natura nel rispetto delle leggi fisico-chimiche che li governano.

10. Il male

288. **Se ogni ente è buono, dev'è il posto per il male?** Se il male è negazione dell'essere (giacché l'essere è buono) e, stando almeno a Parmenide, "il non-essere non è", esiste il male? ci può preoccupare? ci può recar danno? può sconvolgere l'ordine dell'essere? ci può togliere qualcosa? Se il male è non-essere, è "nulla", che cosa può fare il nulla? Da queste domande, ispirate al monismo panteista di Parmenide, comprendiamo come sia fuorviante una morale ridotta a metafisica, ossia la confusione tra il problema dell'essere e il problema del destino dell'uomo.

Infatti ad uno sguardo semplicemente trascendentale, volto solo a considerare l'essere, il male non esiste, perché l'ente, ogni ente come tale è buono ed amabile e fa del bene. Inoltre, se ammettiamo che il male esiste, mentre lo definiamo come negazione dell'essere e lo mettiamo categoria del non-essere, **il male diventa un'assurdità**, giacché, stando al principio di non-contraddizione enunciato da Parmenide, il non-essere non è, mentre il male diventerebbe un-essere-che-è.

289. Abbiamo però già visto che **Platone**, senza voler tradire il grande ed immortale lascito di Parmenide, costretto tuttavia dalla verità degli enti finiti, molteplici e corrutibili, **ha dovuto in qualche modo modificare il modo parmenideo di intendere quel principio** in nome del dovere sacro per ogni filosofo di non elaborare tesi che ignorino l'esistenza di qualche verità oggettiva.

Per queste **Platone**, volendo **spiegare l'esistenza della materia, del diverso e del male**, ha parlato, se vogliamo ancora maldestramente e in apparente conflitto col principio di non-contraddizione, **di un ente "che non è"**: la negazione delle idee, ossia l'ente sensibile, finito, diveniente e molteplice. Il problema dell'"esistenza" del non-essere è ancora più difficile: come non ammettere che il male esiste? Ma d'altra parte, **come non riconoscere che il male è negazione di essere, negazione di bene, quindi non essere?**

290. Per fornire un concetto decisivo dell'essenza del male e sciogliere la contraddizione, occorre Aristotele, lo scopritore della potenzialità e dell'ente di ragione. **Il male non è semplice negazione ma privazione (stêresis).** Il male è concepito a modo di ente (*ad instar entis*), benché appartenga alla categoria del non-ente.

Il male dunque esiste. Sarebbe una beffa o una ridicola illusione dire che non esiste. Il male esiste, si sente e fa danno. A volte ci schiaccia. Desideriamo toglierlo. Lottiamo contro di lui. Non lottiamo contro un fantasma. **Ma esiste proprio come privazione del bene dovuto in un soggetto.**

Inoltre, a qualificare il male, **non basta la negazione, altrimenti ogni ente finito dovrebbe essere male perché implica delle negazioni.** Il fatto che io abbia solo due occhi è la testimonianza della mia finitezza, ma non è male; corrisponde alla mia natura e ai miei bisogni. Male sarebbe se ne avessi uno solo; in questo caso la semplice negazione si trasferirebbe in privazione o mancanza, perché avrei diritto ad averne due e invece ne ho uno solo. **Il male tuttavia non è solo il difetto, ma anche l'eccesso**, perché esso viene valutato in rapporto a una regola o ad una legge, che può o essere **mancata o travalicata** (trasgressione).

291. **Ma se il male non è una sostanza o una persona, ma si trova comunque sempre in un soggetto ed è originariamente causato dalla persona finita.** Il male, quindi, fondamentalmente, è un accidente contingente, non fa parte della struttura essenziale ed originaria dell'universo (Severino); non è una necessità logica (Hegel), ma è contro ragione; non si nega da sé (Rahner), ma deve essere vinto; non è un'apparenza trascendentale (Parmenide), perché invece si distingue un male reale da un male apparente; non è un'apparenza soggettiva che dev'essere superata da una visuale superiore ed universale

(Spinoza), ma è realtà oggettiva rimediabile; non è un qualcosa di ineluttabile e di invincibile (fatalismo pagano, Nietzsche); al contrario, non ha alcun diritto all'esistenza, e può essere vinto; non è un eterno ricorso ciclico (induismo, Nietzsche); non è un dato originario inspiegabile della situazione umana (Kant), ma è originato dal peccato; non è una divinità (manicheismo) né si trova in Dio (Böhme, Hegel, Schelling, Pareyson); al contrario Dio è il vincitore del male e sa ricavare il bene dal male. Se il male fosse in Dio, il male diverrebbe bene: confusione più grave di questa non la si saprebbe immaginare.

292. **Solo il bene può essere sostanziale, sussistente, ineliminabile ed assoluto. Può esistere il bene senza il male: un soggetto totalmente e perfettamente buono. Non può esistere il male senza il bene, ossia senza un soggetto (come tale, almeno metafisicamente, buono), nel quale il male sia appunto soggetto: se viene meno il soggetto, vien meno anche il male.** Il cancro (male) esiste finché il malato conserva un alito di vita (bene); quando il malato muore, il cancro non esiste più, ma appunto perché non ha più il soggetto nel quale sussistere.

293. **Da ciò comprendiamo chiaramente che se il bene è un trascendentale, il male è una semplice "realtà" categoriale, e non appartiene neppure al piano dell'essere, ma del non-essere. Il male non si oppone al bene trascendentale, ma al bene categoriale, il bene degli enti particolari: angeli, uomini, bestie, piante, minerali. Esso può riguardare l'azione (nel caso dell'angelo e dell'uomo parliamo di "peccato") e la passione: il patire, la sofferenza, il dolore, la pena.**

Il male può comportare o un'azione o una passione. La cattiva azione della volontà è il peccato. Il peccato è un bene apparente e un male reale. Moralmente può esistere un bene usato male.

Il male invece ricevuto è il male di pena. La pena di per sé è conseguenza del peccato. Essa dev'essere regolata secondo una norma di giustizia. La giusta pena è un male che entra nell'ordine del bene.

294. **Il bene ha certamente una causa, come vedremo. E il male ha una "causa"? Diciamo che quella malattia è stata causata da un virus e che quella caduta è stata causata da una distrazione, che la morte di quel tale è stata causata dall'odio che gli portava il suo assassino, che quella strage è stata causata da un terrorista. Come si configurano, in tutti questi esempi, le cause del male?**

Abbiamo mescolato mali di pena con mali di colpa. Ma sia nell'uno che nell'altro caso, l'essenza della "causalità" del male è simile. **Non si tratta di un causare positivo, come quello che produce essere, produce il bene, ma di un "far-non-essere", un "far-venir-meno", un "far mancare", un distruggere, un uccidere, un annullare, un privare, un dissolvere, un togliere.** La causa del non-essere, così, appartiene essa stessa in qualche modo al non-essere. Il male non ha ragion d'essere. **Non esiste perché abbia diritto d'esistere, ma per un atto di violenza.**

Naturalmente anche qui si suppone un soggetto per sé buono: il virus è un soggetto molto interessante per i biologi; il fenomeno della distrazione attira l'attenzione degli psicologi; un assassino, per quanto assassino, è pur sempre una persona creata ad immagine di Dio; e così pure un terrorista. Il male sfrutta il bene per poter agire, danneggia servendosi del bene. E il male stesso attira e seduce sotto le apparenze del bene.

Il male può essere originato solo da una persona finita, capace, mediante il libero arbitrio, di ribellarsi all'ordine posto da Dio nelle cose e alla sua legge morale. Gli enti inferiori, obbedendo alle sue leggi della natura, non operano il male, perché

obbediscono a Dio, anche se si può dire che essi indubbiamente in certe circostanze danneggiano l'uomo. **Dio infinitamente buono non può volere il male, ma solo permetterlo per un bene maggiore.**

Le pene che l'uomo patisce per questa situazione possono in qualche modo essere modo collegate ad una colpa originale dell'umanità, che nella visione cristiana si chiama "peccato originale" e a volte possono essere provocate da errori o colpe attuali dell'uomo stesso.

11. La bellezza trascendentale

295. **E' la bellezza dell'ente in quanto ente ciò che fa la bellezza della metafisica. Ogni ente è bello.** Per il metafisico, come non esiste il falso, come non esiste il male, così non esiste il brutto. Come negli altri casi, il brutto fa riferimento agli interessi di particolari enti, dove possiamo mettere gli angeli, gli uomini e probabilmente anche le bestie.

296. **Famosa è la definizione del bello data da Tommaso: "Belle si dicono quelle cose che piacciono alla vista" (*pulchra dicuntur quae, visa, placent*),⁵⁸. Il bello mette in gioco sia l'intelletto che la volontà.** Piace all'intelletto: il che vuol dire che riguarda il **piacere del "vedere"** nel senso più ampio, non solo sensibile ma anche intellettuale (pensare, intuire, speculare, contemplare, comprendere, capire, conoscere, sapere, credere).

Ma nel contempo il piacere mette in gioco la volontà: il piacere infatti fa riferimento ai poteri affettivo-appetitivi: **piace il bene**, piace ciò che è amabile e desiderabile, piace ciò che è attraente e interessante. Gode dunque la volontà e gode l'intelletto: la volontà gode nel far godere l'intelletto; e questi gode nell'esercizio del suo atto.

Ma l'intelletto ha relazione anche con la verità. Se dunque l'intelletto gode nell'esercizio del suo atto che è la conoscenza della verità, allora vuol dire che **la prima bellezza è la bellezza della verità.** Bellezza del bene, in quanto il vero è il bene dell'intelletto; e bellezza del bene, in quanto, come abbiamo visto, nel godimento del bello è presente anche la volontà, perchè anche per lei il vero è un bene, in quanto essa è portata a muoversi in quanto stimolata dalla bontà e dalla bellezza del vero.

Aveva ragione dunque Kant quando diceva che "il **giudizio di gusto**" (ossia il giudizio estetico, il giudizio sul bello) "**rende possibile il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica**"⁵⁹.

297. **Infatti l'azione morale veramente perfetta non è causata dal puro e semplice apprendimento del bene, ma, per quanto è possibile, dev'esser mossa anche dal gusto che intelletto e volontà provano per la bellezza del bene.** Il bene veramente stimolante deve poter apparire anche bello. E il compimento del bene è cosa bellissima.

Per questo nel campo dell'educazione morale è importante presentare il bene non solo come qualcosa di ragionevole e di amabile, ma anche come qualcosa di esteticamente attraente. Tutte le tre forme di giudizio devono essere coinvolte, perchè si sostengono a vicenda: il giudizio speculativo (la ragione), il giudizio pratico (l'amore) e il giudizio estetico e, come lo chiama Kant, "di gusto" (il bello).

298. **Secundo S.Tommaso i requisiti del bello sono tre: "primo certamente è l'integrità o perfezione: le cose infatti che sono carenti, per ciò stesso sono brutte. Poi occorre la**

⁵⁸ *Sum.Theol.*, I, q.5, a.4, lm.

⁵⁹ *Critica del Giudizio*, Ed.Laterza, Bari 1963, p.39.

debita preporzione o consonanza. Ed ancora la chiarezza, per cui le cose che hanno un colore nitido, sono dette belle" ⁶⁰. Da questa definizione si vede come Tommaso lega il bello al buono, secondo la classica concezione platonica del "kalòn kai agathòn".

Questa stretta congiunzione di buono e bello emerge chiaramente anche da altri passi dell'Aquinate: **"Il fatto che l'appetito s'indirizzi al bene, alla pace e al bello non sono cose diverse. Infatti, per il fatto stesso che uno appetisca il bene, appetisce nel contempo il bello e la pace:** il bello certamente, in quanto è in se stesso specificato e armonizzato; il che è racchiuso nella ragione di bene; il bene invece aggiunge al resto la ragione di perfetto. Per cui **chiunque appetisce il bene, per ciò stesso appetisce il bello"**⁶¹. "Il bello e il buono nel soggetto sono la stessa cosa, perché **si fondano sulla stessa realtà, ossia sulla forma, e per questo il bene è lodato come bello"**⁶².

299. Ciò non impedisce a Tommaso di riconoscere la radicazione conoscitiva del bello: **"Il bello riguarda l'energia conoscitiva. ... e poichè la conoscenza avviene per assimilazione, e la similitudine riguarda la forma, il bello appartiene propriamente alla ragione di causa formale"** (ibid.).

"Alla natura del bello compete che l'appetito trovi quiete nel suo apparire e nel suo farsi conoscere. ... Per cui è chiaro che il bello aggiunge al buono un certo ordine all'energia conoscitiva, cosicché il bene è detto ciò che semplicemente piace all'appetito, mentre il bello è ciò la cui stessa apprensione piace" ⁶³.

300. Esistono vari gradi di bellezza, già a suo tempo elencati da Platone, che possono raccogliersi nei due seguenti: la **bellezza trascendentale, aperta ai massimi valori della spirito e la bellezza categoriale, più legata all'ordine dei corpi.**

Le esigenze della perfezione morale ci chiedono di preferire ad ogni bellezza la **bellezza della virtù** e del dovere, anche se ripugnante alla sensibilità. Non è proibito considerare la **bellezza come canone dell'agire morale**, a patto che si tratti della **bellezza della perfezione morale**. S.Agostino, nella sua famosa *Regola* che è alla base della vita di molti istituti religiosi, conclude con un'esortazione ad essere "amanti della bellezza spirituale".

Seconda parte

L'ENTE CATEGORIALE

Cap. I - La divisione secondo l'essenza

1. la divisione dell'ente

301. **L'esperienza ci dice che l'ente è uno e molteplice**, e perciò **"pollakòs legòmenon"**. Da qui la necessità della **nozione analogica del l'ente**, la quale, senza offendere il principio di non-contraddizione, riconosce questa realtà apparentemente paradossale dell'ente di essere al

⁶⁰ *Sum.Theol.*, I, q.39, a.8.

⁶¹ *De Ver.*, q.22, a.1, 12m.

⁶² *Sum. Theol.*, I, q.5, a.4, 1m.

⁶³ *Sum.Theol.*, I-II, q.27, a.1, 3m.

contempo **uno e molteplice**, senza ridurre i molti all'uno come avviene nell'univocità **panteista parmenidea**, principio dei regimi politici dittatoriali e totalitari, e **senza separare l'uno dai molti** come avviene nella **logica occamista**, la quale **riduce l'universale all'individuale**, abbandonando i molti a un pluralismo caotico, disordinato e senza coesione, dove ogni singolo è senza rapporto con l'altro, con la conseguenza di portare, in campo sociale, al totale individualismo e allo sfrenato egoismo.

302. **La metafisica dell'ente mondano sviluppa il tema della molteplicità; la metafisica teologica sviluppa invece il tema dell'unità dell'ente. Ma queste due dimensioni della metafisica a loro volta sono tra loro collegate mediante la nozione analogica dell'ente, giacché tanto l'uno quanto il molteplice condividono la *ratio entitatis*, appartengono all'orizzonte dell'ente.**

Se tale collegamento non fosse possibile, sarebbe spezzato il rapporto tra Dio e il mondo, ovvero cadrebbe nell'equivocità. Dio e l'uomo non potrebbero parlarsi. D'altra parte, **il rimedio non è la confusione univocista del panteismo**, ma **l'unità analogica nella distinzione, propria dell'analogia, confermata dalla stessa Sacra Scrittura (Sap 13,5).**

La nozione analogica dell'ente, che congiunge assieme l'ente mondano e l'ente divino consente alla mente di vedere il loro rapporto, ed anzi di passare, applicando il principio di causalità, dalla considerazione dell'ente mondano, inizialmente percepito dall'esperienza, all'affermazione della esistenza dell'ente divino, affermazione resa necessaria dalla necessità di spiegare, fondare e render ragione dell'esistenza dell'ente mondano.

303. **L'ente è nella realtà diviso e molteplice. Ciò si riflette nella logica, in quanto essa è il nostro strumento mentale per pensare ordinatamente il reale ed esprimere il reale nel pensiero e nel linguaggio. Dal punto di vista logico ovvero delle nozioni, la prima divisione e distinzione che la mente compie, è quella tra ente trascendentale ed ente categoriale o predicamentale.**

L'ente trascendentale, come abbiamo visto, è l'ente come ente, l'ente **universale** nelle sue proprietà che abbiamo esaminato. **L'ente categoriale** è l'ente **particolare**; è, per usare un'espressione di Husserl, l'ente **"regionale"**; si potrebbe dire anche "settoriale" (le specie ei generi) che risulta dalla divisione reale e logica dell'ente. **L'ente categoriale per eccellenza ("predica mentale") è costituito dai sommi generi, che adesso ci accingiamo ad esaminare.**

304. **Dal punto di vista della realtà, come abbiamo già detto, non esiste l'"ente" come tale, come una specie di unico soggetto sussistente, alla maniera di Parmenide. L'ente in quanto ente, benché ricavato dagli enti, è di per sé il contenuto astratto, metafisico, dell'intellezione dell'ente e della nozione di ente: la *ratio entis*.**

Nella realtà invece esistono gli enti singoli e concreti, che si differenziano tra loro in molti modi: dal punto di vista individuale, specifico e generico e trascendentale. Abbiamo qui gli oggetti di tutte le varie forme del sapere umano particolare o universale, di esperienza o di ragione, teorico o pratico, spontaneo e scientifico, storico e sistematico.

305. **La metafisica considera il punto di aggancio dell'ente trascendentale con l'ente particolare distinto o diviso logicamente, nella pluralità delle categorie o dei medi di predicarlo a seconda delle differenze che esso assume nella realtà. E' questo l'ente categoriale. La metafisica però non s'interessa di tutte le categorie dell'ente: sarebbe, questo, un lavoro assolutamente al di sopra delle sue forze, eseguibile solo dalla mente divina. E del**

resto, l'ente categoriale, in tutti i suoi gradi, forme e modi, non è oggetto della metafisica, ma delle singole scienze, che sono specificate appunto dalla specie o dal genere di ente che esse prendono in considerazione.

Già l'esame dei predicamenti non è di stretta competenza della metafisica, ma dell'usiologia (dottrina della sostanza e degli accidenti) sia sotto il profilo del reale che sotto il profilo logico. Tuttavia anche questo trattato entra nella metafisica, in quanto **la metafisica deve mostrare il punto di aggancio del trascendentale col categoriale.**

306. **La metafisica prende in considerazione soltanto quelle categorie generalissime e fondamentali, che stanno a fondamento di tutte le scienze e categorie che stanno immediatamente o mediamente al di sotto dell'ente trascendentale determinandone le distinzioni originarie e fondamentali.**

Possiamo a questo punto organizzare e dividere la materia da trattare a questo modo. Possiamo servirci dei tre principi dell'ente e per ognuno di questi principi mostrare le categorie alle quali essi danno fondamento.

Al principio dell'essenza corrisponde la distinzione tra materia e forma, che dà luogo alla sostanza materiale e a quella spirituale, all'ente per partecipazione e ai gradi dell'essenza.

Al principio della sussistenza (supposito o soggetto) corrisponde la distinzione fra sostanza e accidenti, il sistema degli accidenti e la realtà della persona.

All'essere corrisponde la distinzione fra l'essere in atto e l'essere in potenza, il divenire, il contingente e le varie forme della causalità.

307. **L'ente categoriale, inoltre, dal punto di vista dell'entità (non dei principi dell'ente) si divide in tre grandi diadi di sottocategorie che trovano fondamento ontologico nei principi di distinzione dei trascendentali, che abbiamo già visto: A. trascendentali assoluti: 1) ente **semplice** (essenza identica all'essere: infinito) ed ente **composto** (essenza distinta dall'essere: finito); il semplice, in quanto **indiviso**, si connette **all'uno**, e in quanto affermato, alla **res**; il composto invece si connette al molteplice, fondato **sull'aliquid**; B. trascendentali relazionali: 2) **spirito** (intelletto: il **vero**; volontà: il **buono**; sintesi di intelletto e volontà: il **bello**) e l'ente; 3) ente **relativo o contingente** (effetto) ed ente **assoluto o necessario**. (causa).**

308. **Appare evidente come queste tre diadi rappresentino in tre modi diversi, in riferimento a tre divisioni fondamentali dell'essere - uno-molti, spirito-essere, effetto-causa -, la relazione del mondo con Dio.** Ovviamente, quindi, parlando a questo proposito, come ho fatto sopra, di "sottocategorie" rispetto all'ente categoriale, sottoposto a sua volta all'ente trascendentale, **non significa che la realtà divina significata dalle suddette categorie (semplice, infinito, assoluto, necessario, causa) stia "al di sotto" della realtà rappresentata dalle categorie sovrastanti di maggiore estensione.**

309. **Questa gerarchizzazione, infatti, non rappresenta una gerarchia ontologica, come se l'ente trascendentale e l'ente categoriale fossero qualcosa di contenutisticamente superiore e di più ampio dell'ente divino, ma è l'effetto naturale del nostro modo umano di pensare e di ordinare i concetti. Al contrario l'ente divino, nella sua realtà, trascende infinitamente la limitata comprensione razionale dei nostri concetti, benché possa sembrare che noi, con le nozioni trascendentali, siamo capaci di formare delle categorie che superano lo stesso divino.**

L'essere divino, nel suo contenuto, non è una divisione della nostra nozione

dell'essere, ma è la nostra nozione dell'essere che, dal punto di vista del contenuto, è superata dall'essere divino. **La nostra nozione dell'essere nella quale collochiamo l'essere divino è solo un quadro logico di ragione che ci serve per collegare l'essere mondano all'essere divino.**

Stiamo quindi attenti a **non lasciarci ingannare (come accade agli gnostici ed ai panteisti) da questo nostro modo di pensare** per attribuire alla realtà quello che non è altro che il funzionamento e l'ordinamento dei nostri concetti, che non sono altro che mezzi prodotti dalla nostra ragione (enti di ragione) per cogliere rappresentativamente o intenzionalmente il reale.

310. **E' chiaro, come vedremo meglio, che la realtà divina trascende la capacità di comprensione che hanno le nostre nozioni trascendentali (a maggior ragione quelle categoriali).** Tuttavia, in forza del nostro limitato modo umano di pensare ed esprimere concettualmente ciò che pensiamo, siamo obbligati, per pensare Dio, a porre la nozione, con le dovute distinzioni, nell'ordine trascendentale e categoriale, perché altrimenti non avremmo modo di distinguere Dio dal mondo e cadremmo nel panteismo.

E' vero che in tal modo questa altissima nozione viene umilmente a trovarsi a "convivere", apparentemente alla pari, con un ente qualunque, insieme con le nozioni mondane. Tuttavia, l'unico rimedio possibile a questo nostro difetto naturale non è, come alcuni credono, il rifiuto di concepire Dio come ente e come essere (sarebbe, questa, quella che essi con disprezzo chiamano "ontoteologia"), ma è quello di **determinare tale nozione con attributi consoni alla maestà divina** e quindi con perfezioni altissime, che chiaramente trascendono quelle che sono le qualità del mondo. E questo, mediante opportuni accorgimenti che vedremo, è in qualche modo possibile e doveroso. Se non vogliamo cadere nella mitologia, nell'agnosticismo o nel panteismo, altra strada non c'è.

2. Le distinzioni categoriali fondate sull'essenza

311. **La distinzione aristotelica tra la "materia"(*yle*) e la "forma"(*morfè, èidos*) serve a determinare la fondamentale distinzione ontologica dell'ente mondano tra sostanza o essenza materiale e sostanza o essenza spirituale, mentre poi la nozione di quest'ultima servirà in teologia a determinare l'essenza e sostanza divina.**

Questa distinzione reale tra queste due componenti ontologiche della sostanza materiale - il cosiddetto "sinolo" (=composto) - è giustificata dall'esperienza delle trasformazioni sostanziali e accidentali. Esempio della prima: il **frutto** che, ingerito, perde la sua forma sostanziale, per cui la sua materia viene informata dalla forma sostanziale (anima) del vivente che lo ha ingerito. Esempio della seconda: il **marmo** che, scolpito dallo scultore, perde la forma accidentale naturale che possedeva entrando nello studio dello scultore e acquista la forma accidentale, ideata dallo scultore, che egli gli imprime col suo lavoro. In questo caso la forma sostanziale, ossia l'essenza chimica del marmo resta intatta: esso non si tramuta in altro composto chimico; resta marmo – mantiene la sua forma sostanziale -, con la differenza che acquista una forma accidentale diversa.

L'artista non può imprimere nella materia la forma sostanziale. Neppure il chimico può farlo: tutt'al più può, **nel rispetto delle leggi della chimica**, operare qualche trasformazione chimica, ma sempre operando con le forme degli elementi ed utilizzando le

energie naturali gli elementi⁶⁴. Imprimere la forma sostanziale alla materia fondamentale informe ("materia prima") è possibile solo a quell'agente che causa dal nulla (*ex nihilo*) l'esistenza del composto, ossia a un agente creatore (Dio), per il fatto che la materia non esiste senza la forma e la forma dà l'essere in atto alla materia, che è solo potenza di essere. **Dare la forma sostanziale, quindi, vuol dire dare l'essere.**

312. **La forma sostanziale, nei generanti infraumani, può essere solo trasmessa per generazione da un agente finito nell'atto generativo, ma neppure in questo caso esso può crearla. Quanto poi alla specie umana, la forma sostanziale (l'anima) non può neppure essere trasmessa, in quanto, essendo spirituale, non può essere generata, ma deve essere creata immediatamente da Dio nell'atto della concezione del generato⁶⁵.**

Infatti, essendo forma puramente spirituale, non può essere edotta dalla materia ed emergere dalle semplici energie biologiche che stanno all'origine del processo generativo, benché l'anima dei genitori sia indubbiamente spirituale. Tuttavia questa dà vita certamente al processo biologico, che, con l'unione dei due gameti, conduce alla formazione dallo zigote, in quanto animato da un'anima semplicemente vegetativa e potenzialmente sensitiva.

Ma l'anima spirituale, che poi conterrà in sé virtualmente sia la potenza vegetativa che quella sensitiva, viene creata da Dio nell'istante della formazione dello **zigote**, sicché la materia di questo perde la forma vegetativa ed acquista quella spirituale⁶⁶. Ora un soggetto animato da anima spirituale è persona umana, almeno in senso ontologico, benché non ancora psicologico-sociale.

Per questo già **lo zigote è sostanzialmente persona umana, anche se dovrà passare molto tempo dopo la nascita perché il soggetto manifesti le attività proprie della persona, ossia l'intendere e il volere**. Certamente, all'atto della concezione umana, avviene quasi una trasformazione sostanziale: la forma umana (anima spirituale) si sostituisce all'anima puramente vegetativa della prima cellula.

Ma **il principio formale-efficiente di questa trasformazione non è una forma sostanziale immersa nella materia o emergente dalla materia⁶⁷**, come nella trasformazione delle sostanze meramente materiali (anche viventi infraumani), ma è una **forma che, direbbe Aristotele, viene "thýrathen"⁶⁸: dal di fuori, ossia dal di sopra della**

⁶⁴ Sogno dell'uomo è sempre stato e in certo modo lo è ancora, anche nella nostra cultura scientifica, quello di poter operare sugli elementi della natura, così da ottenere da essa non ciò che essa oggettivamente può darci in base alle sue leggi (poste dal creatore), ma ciò che vorremmo secondo i nostri desideri. E' questa la cosiddetta "alchimia", che rientra nelle attività della magia.

⁶⁵ Questa dottrina è anche verità di fede cattolica insegnata dalla Chiesa sin dai primi secoli e ultimamente confermata da Pio XII nell'enciclica *Humani Generis* del 1950.

⁶⁶ Non si tratta di vera trasformazione sostanziale, in quanto non è passaggio da un'essenza all'altra. La si potrebbe chiamare trasformazione infrasostanziale, in quanto lo **zigote è una persona potenziale**, per cui si dà piuttosto **passaggio da un'essenza potenziale a un'essenza attuale, ma nella linea della medesima essenza umana**. Lo zigote è naturalmente orientato ad essere un uomo, ma non è ancora un uomo.

⁶⁷ Ciò potrebbe sembrare ad un'analisi meramente empirica dell'ontogenesi del soggetto; ma la considerazione di quelle attività spirituali che il soggetto è destinato in prosieguo di tempo a manifestare, deve farci capire che, essendo tali attività molto più potenti ed elevate di quanto la sostanza materiale da sé produce, non trovano nella materia una causa sufficiente del loro essere, ma la **ragione, applicando per induzione il principio analogico di causalità, è obbligata ad ammettere un principio superiore alla materia, che è lo spirito**.

⁶⁸ Come spiega Tommaso nel suo commento al l.III del trattato di Aristotele sull'Anima, questo "dal di fuori" non vuol dire, come intese Averroè, dal di sopra del soggetto umano, ma **dal di sopra della materia e quindi appartenente all'uomo singolo**, in

"materia, (metà-fisica), dal mondo dello spirito e addirittura da Dio, per il fatto che, non sorgendo per trasformazione (come l'anima degli animali e delle piante), non può sorgere che per creazione.

313. **Nella sostanza materiale infraumana, la sussistenza è unica per la materia e la forma: la forma fa sussistere la materia e questa fa sussistere la forma**, sicché, come nella trasformazione sostanziale, che dà origine al soggetto (la generazione), la forma emerge dalla materia, sia pur sotto l'impulso di una forma, così, quando il soggetto si corrompe, la forma rientra nelle potenzialità della materia.

Se due molecole di idrogeno si uniscono con una di ossigeno, sorge una nuova sostanza: l'acqua; ma la forma di questa sostanza era già in potenza nella forma delle due sostanze precedenti; e così pure, se la molecola dell'acqua viene scissa nei suoi due componenti, la forma dell'acqua rientra nelle potenzialità dell'acqua, che si trova nella possibile congiunzione dell'idrogeno e dell'ossigeno, mentre viene sostituita dalle forme dell'idrogeno e dell'ossigeno.

314. **Nella sostanza umana**, invece, la forma non emerge, come abbiamo detto, dalle potenzialità della materia, perché **la materia non è capace di produrre attività, come quelle dello spirito, la cui potenza la trascende infinitamente**. Per questo la forma che è principio di quelle attività - l'anima - ha una sussistenza propria, indipendente dalla materia e quindi l'anima è in grado di esistere e sussistere anche senza la materia (il corpo) alla quale, durante la vita dell'uomo, essa dà forma e vita.

Nell'individuo umano vivente, ciò che sussiste è certamente anche in lui la sua natura composta di anima e corpo, per cui, anche per l'uomo, come per qualunque altra sostanza materiale, si può dire che si dà un corpo vivente sussistente; tuttavia, nel caso dell'uomo, **il principio formale della sussistenza non è il composto, ma l'anima, benché ciò che sussiste** (il soggetto o supposito) **non sia solo l'anima, ma il composto**.

Per questo, **al momento della corruzione del corpo⁶⁹ (della morte), l'anima continua a sussistere da sola e prende il nome di "anima separata" (appunto dal corpo). Il corpo, dal canto suo, perdendo la sua forma sostanziale, acquista quella dei componenti chimici dei quali era costituito**. Per un certo tempo dopo la morte il cadavere conserva grosso modo la sagoma che gli era assicurata dall'anima, ma progressivamente questa sagoma si deforma, si disorganizza e si decompone in obbedienza alla sopravvenuta molteplice e diversificata attività dei componenti chimici del cadavere.

L'unità e l'armonia della sagoma viene progressivamente meno e si formano nuove configurazioni (fino, per esempio, allo scheletro), che sono causate dai dimanismi dei processi chimici, fino, al limite, alla dissoluzione della salma nei puri e semplici elementi chimici che avevano contribuito alla costituzione del corpo quand'era in vita ("polvere sei, e in polvere tornerai").

La forma del cadavere, anche supponendo una morte senza lesioni fisiche evidenti almeno esternamente, non è più la forma spirituale che in precedenza lo informava. Da qui la progressiva decomposizione del cadavere, la cui forma si allontana sempre più dalla forma vivente mano a mano che i componenti chimici seguono la loro evoluzione e mostrano sempre più la loro attività propria, secondo le leggi della loro natura e i condizionamenti fisici dell'ambiente⁷⁰.

base all'evidente constatazione che è **questo uomo che intende (*hic homo intelligit*) e non un'Intelletto superindividuale comune ai singoli, come credeva Averroè**.

⁶⁹ Teniamo presente però che il **corpo umano è propriamente il corpo vivente, ossia l'uomo**. Il corpo morto, senz'anima, non è propriamente corpo, ma cadavere.

⁷⁰ **Il momento della morte coincide con l'inizio evidente della corruzione generale del**

315. **La spiritualità dell'anima umana, in base a quanto possiamo dire in metafisica, lascia intendere la possibilità, per non dire la plausibilità o addirittura la necessità dell'esistenza di soggetti o forme spirituali costituenti da sole essenze complete**, e che quindi non siano, come l'anima umana, soltanto forme di un corpo, ma **costituenti da sé e in sé essenze o specie complete sussistenti da sole senza bisogno di animare un corpo**. Si tratta di quelle che la filosofia classica chiama "**forme separate**" (greco: *usìa choristè*) e le religioni, "**angeli**".

316. **Infatti la sostanza spirituale, in particolare l'intelletto, - questo avviene già nell'uomo - di per sé, può benissimo svolgere la sua attività anche senza essere forma di una materia, anzi la fa meglio**⁷¹. Se nel caso di noi uomini le cose non vanno così, per cui è del tutto naturale ed anzi necessario per noi esercitare le nostre attività spirituali servendoci del nostro corpo, ciò non è dovuto al semplice fatto di essere animati da uno spirito, ma dal fatto che si tratta di uno spirito umano, ossia uno spirito appositamente creato per animare un corpo.

Per questo, salva la fede cristiana nella possibilità della visione beatifica *post mortem* da parte dell'anima separata, resta sempre il fatto che l'anima, in queste condizioni, si trova pur sempre in una situazione innaturale: **l'essenza umana infatti non è completa, mancandole il corpo**. Così si comprende l'importanza del dogma cristiano della **risurrezione dei corpi**.

317. **L'esistenza di soggetti puramente spirituali si può dimostrare in base al principio metafisico della partecipazione**, che esporremo più avanti. Infatti, **l'attività spirituale, nell'uomo, considerata per se stessa, e non in quanto umana, si realizza in modo imperfetto e per partecipazione rispetto a quella che sarebbe un'attività spirituale piena e per essenza**.

Infatti l'intelletto, nell'uomo, raramente realizza l'atto intellettuale perfetto, che è l'intuizione immediata e diretta. Normalmente le nostre intuizioni – e qui aveva ragione Kant – hanno per oggetto cose sensibili esterne o interne. E se intuiamo qualcosa di spirituale o meramente intellegibile, non è l'intuizione d'un'altra sostanza spirituale, ma semmai è l'intuizione di qualche contenuto di pensiero o può essere l'autocoscienza. Ora, se c'è qualcosa che avviene per partecipazione, deve esistere un qualcosa di corrispondente che avviene per essenza. Se qualcosa esiste in parte, vuol dire che esiste anche la totalità o la perfezione di cui quella parte è parte. Se un archeologo scopre il frammento di un antico vaso greco, capisce subito che esso rimanda al vaso intero.

Il fatto che noi uomini, per esercitare la nostra attività spirituale, abbiamo bisogno dei sensi, degli istinti e delle passioni, è certo bello, gratificante e corrispondente alla nostra natura di esseri fatti di anima e corpo, ma non è necessario al nostro spirito in quanto spirito, benché certi filosofi che apprezzano i valori dello spirito, ma sono poco umili e sono mossi da eccessive pretese, abbiano elaborato una teoria della conoscenza e della morale, dove la funzione della sensibilità e dell'immaginazione o

corpo. Solo a questo punto si può dire che l'individuo è morto. Il voler stabilire altri criteri – arresto cardiaco, arresto del respiro, stasi cerebrale o altri –, sono criteri parziali e insufficienti, che possono apparire anche pretestuosi, al fine di utilizzare per trapianti un soggetto che in realtà è ancora vivo.

⁷¹ In tal senso Aristotele dice che **l'intelletto "non ha organo"** (fisico), in quanto il suo atto è immateriale e spirituale. Ciò non toglie che il pensare nell'uomo abbia bisogno di una base cerebrale; ma il **pensiero non è una secrezione del cervello, ma è atto ben superiore alle attività fisiologiche del cervello**. Un conto è la gnoseologia filosofica, e un conto la fisiologia cerebrale.

delle emozioni è assente. Belle teorie, ma non adatte allo spirito umano.

318. **Nulla dunque invece ci vieta di pensare che se noi non siamo simili esseri celesti, che non ricevono come noi le loro cognizioni dai sensi, ma per immediata intuizione dell'essere o dell'io o dello spirito, nè devono regolare la loro volontà e il loro agire in base a leggi della fisiologia, della biologia, della psicologia e della cosmologia, quei tali esseri comunque da qualche parte esistano e ci appariranno simili agli dèi.**

Si tratta degli angeli. Nell'angelo l'attività dello spirito non è per partecipazione, condizionata e limitata dalla materia, ma è per essenza, libera da condizionamenti materiali e dipendente solo da Dio creatore.

L'essenza dell'angelo, dunque, non è composta di materia e forma, ma è pura forma sussistente. Certo, anche la nostra forma, dopo la morte, è capace di sussistere da sola, ma ci manca nientepopodimeno che una metà della nostra essenza: il corpo. All'angelo, invece, non manca mai nulla della sua natura, perchè la sua forma è essenza già completa in se stessa.

L'indagine metafisica sugli angeli si ferma qui. La semplice ragione, in base ai dati ricavati dall'esperienza ed anche spingendo al massimo il principio di causalità fino a giungere "oltre" la fisica, nella "metafisica, ossia nel mondo dello spirito, stabilisce sì l'esistenza di questi soggetti puramente spirituali, ma non è in grado di conoscere la personalità di ciascuno di questi soggetti. Qualcosa di questo mistero ci è rivelato dalla Bibbia, la quale per esempio ci fornisce il nome di alcuni angeli, come Gabriele, Michele e Raffaele.

Inoltre la metafisica non è in grado di conoscere la condotta morale di questi soggetti, se non per induzione da certe loro manifestazioni nella vita dell'uomo. Pertanto è solo dalla Bibbia che sappiamo con certezza di fede circa l'esistenza degli angeli santi e degli angeli decaduti (demòni). Riguardo all'origine del male, la metafisica può ipotizzare che il male abbia avuto origine dall'angelo, ma la certezza ci è data solo dalla rivelazione cristiana.

319. **Ci potremmo chiedere se la distinzione tra sostanza materiale e sostanza spirituale (che è anche dogma della fede cristiana)⁷² non sia una distinzione troppo drastica e semplicistica. Alcuni qui temono il "dualismo"; ma in realtà tutto sta a concepire bene questa distinzione, senza farne un'opposizione, ma comprendendo che materia e spirito appartengono analogicamente entrambi all'orizzonte trascendentale dell'ente e sono creati da Dio per esistere in armonia e buon ordine.**

Alcuni però osservano: la realtà non comporta forse ben più numerosi livelli di esistenza? **Perché fermarci a questa dualità,** quando esistono, per esempio, tanti gradi diversi della vita? Perché non dividere gli enti mondani fra viventi e non viventi? Perché non distinguere i vari livelli della vita animale? E che dire dei livelli spirituali che trascendono la spiritualità umana? Ma nell'uomo stesso non ci sono vari livelli di vita? Perché fermarci proprio e soltanto a quei due? E tra quei due non c'è forse qualche grado intermedio?

Si potrebbero fare anche altre domande, che però ci porterebbero troppo lontano. Non dimentichiamo che stiamo facendo metafisica e non le scienze della natura o dello spirito. A parte il fatto che abbiamo già visto quelli che sono i gradi dell'essenza, del soggetto e dell'essere, dobbiamo ricordare che occorre anche mantenere la sobrietà e l'essenzialità della concettualizzazione metafisica. Abbiamo parlato, all'inizio di questa seconda parte, di distinzioni genericissime e fondamentali. Esse non intendono affatto sostituirsi al lavoro delle scienze particolari, che devono precisare, riempire di contenuto e

⁷² Insegnato dal Concilio Lateranense IV nel 1215.

determinare con infinite distinzioni e sistemazioni le nozioni-base della metafisica, astratte sì, ma indispensabili per costruire sulla roccia e non sulla sabbia o sulle favole.

320. **La distinzione sostanza materiale-sostanza spirituale o corpi e spiriti ha soprattutto un significato e valore spirituale e religioso (non per nulla è contenuta nel Credo cristiano e in quello di tutte le religioni superiori tradizionali).** Essa delimita due mondi, di per sé in comunione, ma che sta anche all'uomo, per la sua parte, mettere in comunione. La categoria della "vita", sotto questo profilo, non dice molto, perché vita è già quella delle piante, che non conoscono né appetiscono.

In questa distinzione, invece, c'è l'idea della vita spirituale, che crea una comunicazione ed una comunione tra tutti gli enti, soprattutto gli spiriti, gli angeli e Dio, assolutamente impensabile anche ai livelli massimi della vita fisica come quella degli animali. E' vero che molti probabilmente credono di comunicare meglio col proprio cane che non con l'angele custode o coi santi del cielo. Ma ciò non vuol dire che questa cosa di per sé sia una cosa giusta.

321. **Ma l'uomo dove lo collochiamo? Egli, come dice il Concilio Lateranense IV del 1215, congiunge in qualche modo il mondo dei corpi con quello degli spiriti.** Nulla impediva a S.Francesco di parlare ora con gli uccelli, ora con Dio. Tanto la creatura materiale che quella spirituale sono in sé buone e create da Dio e come tali devono essere sorelle. La metafisica impedisce sia il dualismo che il confusionismo in fatto di **materia e spirito**. Essi **appartengono entrambi al mondo dell'essere e dei trascendentali benché lo spirito debba guidare la materia e Dio sia purissimo spirito. Ma è il creatore anche della materia. E il male non viene dalla materia, ma dallo spirito (corrotto).**

322. Riprendendo la **questione della collocazione dell'uomo nel reale**, bisogna dire che la **dottrina del Lateranense IV va interpretata con attenzione. A tutta prima essa sembrerebbe insegnare che l'uomo è una specie di sostanza intermedia, "costituita quasi comune di spirito e corpo" (*quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*), (Denzinger 800). Ma se così fosse, verrebbe meno l'insegnamento dogmatico circa i due generi di sostanza ("visibilia et invisibilia", come si dice nel Credo, corrispondenti al "cielo e la terra" del c.1 del Genesi)).**

323. Non possiamo pretendere da un Concilio la precisione di linguaggio propria della scienza, ma qui penso occorra **interpretare la sostanza umana in modo da non compromettere la dualità della sostanza materiale e della sostanza spirituale.** Non esiste, contrariamente a quanto sembrerebbe insinuare il Concilio, una sostanza "comune" risultante dall'una e dall'altra. Invece, in base al Credo, bisogna scegliere: o l'una e l'altra. E penso che la scelta non sia impossibile, dando così la vera interpretazione dell'antropologia conciliare: **l'uomo è di per sé una sostanza materiale, ma avente come forma sostanziale un'anima spirituale.**

324. Ciò vuol dire che **l'uomo, mentre dal punto di vista materiale è sostanza completa, costituita di materia e forma, dal punto di vista spirituale non è sostanza completa, perché l'anima di per sé è sì spirituale, ma è solo parte dell'essenza umana.** Ciò allora vuol dire che la sostanza materiale non è soltanto quella che possiede una forma materiale (enti infraumani), ma anche quella che possiede una forma spirituale.

Infatti **la qualifica della sostanza non è data dalla qualità della forma, ma dalla completezza dell'essenza. Ora nell'uomo l'anima non è l'essenza completa.** Viceversa, l'angelo a pieno titolo può e dev'esser detto "sostanza spirituale", perché in lui l'elemento

spirituale costituisce la totalità della sua essenza. In tal modo, dunque, abbiamo trovato per la sostanza umana la sua collocazione metafisica, senza dover porre un'impensabile sostanza intermedia fra la materiale e la spirituale.

325. **C'è chi invece, per evitare un dualismo di sostanze complete (come in Cartesio), che rende impossibile l'unità sostanziale, e preferendo d'altra parte parlare comunque di due sostanze, secondo il linguaggio del Lateranense IV, parla, per l'uomo, di due "principi sostanziali" o sostanze incomplete: materiale e spirituale.**

Che l'anima possa dirsi sostanza incompleta, lo si può ammettere, ma che l'elemento materiale, se questo è il corpo, debba dirsi lui pure sostanza incompleta, riesce più difficile accettarlo, giacché quando si dice "corpo umano", si dice l'uomo intero. Per questo ci si può chiedere perché dovrebbe essere incompleto? Che cosa gli manca? La materia c'è tutta; quanto alla forma, è vero che non è materiale ma spirituale; ma non bisogna dimenticare che l'anima umana svolge non solo le funzioni spirituali, ma anche tutte le funzioni vitali e informanti proprie della forma, compresa quella materiale, giacché anche la forma materiale del corpo dipende, nell'uomo, dall'anima spirituale, che la contiene virtualmente in sé, come il livello superiore dell'essere contiene in sé virtualmente quelli inferiori.

326. **Per considerazioni analoghe alle precedenti non è per nulla proibito, anzi è del tutto lecito dire che l'uomo è un corpo, anche se ciò può aver sapore di materialismo. Basta precisare che si tratta di un corpo vivente animato da una forma spirituale.** Per il resto la persona umana è un corpo come tutti gli altri. Che ci vuole infatti per l'esistenza di un corpo? La materia e la forma. Indubbiamente, come s'è detto e ripetuto, la forma umana è spirituale, ma bisogna ricordare che essa svolge anche le funzioni di forma materiale.
327. **Non mi pare invece corretto - come fanno gli idealisti, per esempio Rahner - definire l'uomo come "spirito", eventualmente in tensione apriorica verso l'"essere", come se la conoscenza metafisica rientrasse nella definizione della natura umana.** L'intelletto umano, certamente, è spontaneamente portato alla conoscenza e alla concettualizzazione dell'ente. Ma si tratta di una **semplice attitudine o capacità**: dal dire questo a parlare dell'essenza umana come "spirito che aprioricamente si autotrascende nell'essere", ci corre molto, e siamo fuori strada, scambiando l'uomo - è il minimo che si possa dire - per uno spirito puro. Troppa grazia per la metafisica! Essa non ha bisogno di queste autoincensazioni per rendersi attraente e diffondersi nel cuore e nella mente degli uomini.

3. L'ente per partecipazione

328. **La nozione di "partecipazione", come si sa, è stata fissata da Platone, in collegamento con quella di "imitazione" (*mimesis*), ed in riferimento al mondo delle idee. Le realtà sensibili, per Platone, costituiscono una partecipazione, "metessi" (*mèthexis*) e una imitazione del mondo intellegibile delle idee.** Platone non ha la dell'analogia; però non c'è dubbio che qui egli usa la nozione senza usare il termine: l'analogia, di proporzionalità comporta anche un ordine gerarchico di imitazione o partecipazione degli analogati all'analogato supremo, il quale possiede per essenza e totalmente ciò che gli analogati possiedono secondo una scala di gradi di perfezione.
329. **La partecipazione riguarda l'essenza, ma può riguardare anche l'essere.** Esistono così gradi di essenza o di forme e gradi di essere. Questi ultimi li abbiamo già visti, quando

abbiamo trattato della realtà dell'ente e di un progressivo allontanarsi da essa di una serie decrescente di gradi inferiori, sino alla totale sparizione della realtà.

La partecipazione metafisica è quell'atto dell'essenza o dell'essere - diciamo quell'atto dell'ente -, per il quale queste forme posseggono, ottengono o prendono in parte una perfezione superiore, nella quale si trova in pienezza la forma posseduta dal partecipante. Si può dire che la **forma superiore è partecipata** dalla inferiore o partecipa qualcosa di sé alla inferiore, mentre questa **partecipa qualcosa della superiore**.

330. **Si può dare una partecipazione statica e una partecipazione dinamica.** La prima riguarda la forma. Per esempio, l'essenza umana partecipa dell'essenza angelica. La seconda si riferisce all'attività. Per esempio, l'attività razionale dell'uomo partecipa dell'attività puramente intellettuale dell'angelo.
331. **La partecipazione, inoltre, può essere attiva: "prender parte" o passiva: "ricevere in parte".** Esempio della prima: lo studente partecipa della scienza del docente. Esempio della seconda: l'essenza partecipa della perfezione dell'essere.
332. **Inoltre, la partecipazione può essere logica od ontologica.** E' logica, quando si tratta di un soggetto che prende in parte il significato del predicato. Esempio: se dico: Socrate è uomo, intendo dire che la sua umanità partecipa della perfezione che la nozione di umanità contiene in se stessa. Per questo non dico: Socrate è l'umanità, perché così gli attribuirei tutte le perfezioni esistenti negli individui umani reali e possibili messi assieme, cosa evidentemente assurda.
- Invece la partecipazione ontologica fa riferimento ad un ente che ha parte o ha in parte ciò che un ente superiore ha totalmente o in pienezza o per essenza. Esempio: l'essere materiale partecipa dell'essere spirituale.
333. Inoltre, la partecipazione può essere **categoriale o trascendentale**. E' categoriale quando è partecipazione di un ente categoriale; è trascendentale, quando è partecipazione dell'ente trascendentale. Esempio della prima: l'essere dell'accidente partecipa dell'essere della sostanza. Esempio della seconda: l'essenza partecipa della perfezione dell'essere.
334. **Nell'ambito categoriale la partecipazione si prende in senso univoco:** partecipante e partecipato appartengono o alla stessa specie o allo stesso genere; Esempio: la vita vegetativa partecipa della vita sensitiva. Invece, **nell'ambito trascendentale**, partecipante e partecipato intrattengono un rapporto che supera l'ordine dei generi e tocca il campo trascendentale, per cui vale **in senso analogico**. Esempio: l'essere finito partecipa dell'essere infinito.
335. Infatti **la nozione di partecipazione sorge originariamente dall'ambito della quantità, dove c'è la parte e c'è il tutto.** Il partecipante è in qualche modo "parte" del tutto, come la fetta di torta è parte della torta. Ma **passando nell'ordine trascendentale dello spirito**, è evidente che se ci atteniamo univocamente ad un paragone del genere, cadremmo nel ridicolo.

Perciò, in questo caso, **occorre interpretare la partecipazione in senso analogico:** come la fetta di torta è una parte della torta, così, in senso analogico, il partecipante trascendentale partecipa del partecipato trascendentale. Occorre allora abbandonare l'immaginazione di una "quantità" (esistente solo sul piano della materia), anche se il nostro modo di pensare umano non può non farvi riferimento.

Si potrebbe però, in questo caso, **modificare la definizione della partecipazione**, per renderla meno inadatta a quanto avviene sul piano dello spirito, e, invece di dire che il partecipante prende "parte" del partecipato, dire: **prende "qualcosa"**. In tal modo usiamo un trascendentale, che ci libera dal riferimento alla quantità, senza per questo negare la nozione di parte, che tuttavia viene superata.

336. Un'attenzione a parte è bene dare ad un'ulteriore distinzione tra due forme di partecipazione: **partecipazione per similitudine** e **partecipazione per composizione**, che offre un particolare interesse dal punto di vista metafisico, perché trova una chiara applicazione nell'ente e nei suoi principi.

337. **La partecipazione per similitudine comporta una pura forma che partecipa del partecipato. Invece, nella partecipazione per composizione (come dice l'espressione stessa), la forma partecipante giace su di un soggetto da essa distinto.**

Nel primo caso è tutto l'ente a partecipare; nel secondo è soltanto la sua forma, mentre il soggetto sta al di fuori dell'atto partecipativo. Esempio della prima forma: l'ente partecipa con tutto se stesso all'essere, tanto che può esser detto "ente per partecipazione", mentre il partecipato è detto "ente per essenza". Esempio della seconda forma: la composizione dell'ente col suo essere. Si può dire che l'ente categoriale possiede l'essere per partecipazione, mentre esso, come ente (essenza) ne sta al di fuori. L'essere di questo ente partecipa pertanto all'essere per essenza.

338. **Con queste due espressioni "ente per essenza" ed "essere per essenza"⁷³ ci riferiamo all'ente divino.** Ma la seconda espressione, più della prima, esprime il carattere unico di questo Essere. Infatti, se si vuole, ogni ente è ente per essenza, se è vero che ogni cosa è essenzialmente ente. Ciò quindi non distingue ancora l'ente categoriale (o mondano) dall'ente divino; a meno che per "ente per essenza" non intendiamo dire: "ente il cui esistere gli è essenziale": in tal caso avremo la specificità dell'entità divina. Mentre l'essere per essenza è chiaramente privilegio del solo ente divino, come vedremo.

4. Partecipazione e causalità

339. **Un'operazione metafisica importante è stata compiuta da Tommaso quando egli ha messo in rapporto la partecipazione-imitazione platonica con l'analogia-causalità-atto di Aristotele.** Del confronto partecipazione-analogia abbiamo già visto. Vediamo adesso gli altri collegamenti.

La dottrina della partecipazione è facilmente collegabile con quella della causalità, innanzitutto la causalità esemplare-formale, presente in Platone. Abbiamo qui la partecipazione statica, che si riferisce all'essenza modellata sull'idea (causa esemplare). In tal modo l'essenza partecipante partecipa della sua causa formale-ideale. La causa formale è intrinseca (Aristotele); la causa ideale è estrinseca e trascendente (Platone). La prima appartiene all'ordine dell'essere; la seconda, all'ordine del pensiero ("idea"="visione").

Il partecipato, modello del partecipante, conduce questo alla perfezione che è imitazione del partecipato. Questi conduce dalla potenza all'atto la perfezione del

⁷³ Volendo essere precisi, sarebbe bene non confondere **l'essere per essenza** con **l'ente per essenza**. Ente per essenza è semplicemente qualunque ente reale: ciò la cui essenza è quella di essere un ente. Ente per partecipazione è l'ente intenzionale o l'ente ideale o *l'ens rationis*. Invece **l'essere per essenza è uno solo**: Dio, essere sussistente, ente la cui essenza è quella di essere.

partecipante, e causa efficientemente tale perfezione. Abbiamo qui una **partecipazione passiva**. Ma se pensiamo alla possibilità del partecipante di porsi come fine la perfezione del partecipante (o la sua imitazione), allora abbiamo il rapporto della partecipazione con la causa finale.

340. Esistono dunque stretti collegamenti fra partecipazione e causalità, anche se si può dire che, nell'insieme, la **partecipazione attiene maggiormente all'ordine statico (essenza, forma), mentre la causalità (efficiente e finale) all'ordine dinamico dell'agire e del divenire (passaggio dalla potenza all'atto o dal possibile all'attuale)**. Il partecipato conduce il partecipante dalla potenza all'atto nell'ordine della causa efficiente (partecipazione passiva), mentre il partecipante tende ad acquisire la perfezione del partecipato nell'ordine della partecipazione attiva finalizzata.

341. **La partecipazione si può considerare anche come una nota generale dell'ente categoriale finito, composto, molteplice, relativo**. Essa infatti combacia benissimo con i caratteri dei suddetti quattro attributi. Infatti, partecipazione vuoi dire "avere in parte" e non tutto; ora il **finito** possiede appunto A e non B.

La partecipazione, come abbiamo visto, comporta una composizione: ora, l'ente categoriale comporta appunto la **composizione** di un'essenza che possiede un essere partecipato.

La partecipazione è legata alla **molteplicità**, perché possono esistere molti gradi o forme di partecipazione ad un unico partecipato.

Infine la partecipazione dice **relatività**. Infatti, come abbiamo visto, essa non è fine a se stessa, ma suppone un partecipato che ha in pienezza ciò che essa ha solo in parte, un partecipato da cui dipende e al quale essa tende.

Cap. II

La divisione secondo la sussistenza

1. La sostanza e gli accidenti

342. **L'uso del termine "sostanza" in senso metafisico è entrato in crisi dopo la critica di Locke e di Hume, che si rifiuta di vedere qualcosa al di là dei fenomeni sensibili, e la critica kantiana, che riconduce la sostanza come categoria apriori alle sole scienze della natura togliendola dal campo della metafisica**. Sono nati da ciò, per la filosofia e la metafisica, dei gravissimi inconvenienti che si sono ripercossi nell'antropologia, nella morale e nella teologia e dai quali non ci siamo ancora liberati, se non ci si decide a ritrovare seriamente l'autentico concetto metafisico di sostanza.

343. **Questo rifiuto della nozione filosofica di sostanza è stato dovuto in parte a degli equivoci, ed in parte da una doppia corrente di pensiero: empiristica, che possiamo collegare ad Hume, ed idealistica, che possiamo far risalire a Kant**. Due punti di vista assai distanti fra loro, eppure concordi nel rifiutare il valore oggettivo ed ontologico della sostanza. Gli **empiristi tendono a risolvere tutta la realtà nei fenomeni** e nelle leggi dei fenomeni cadendo così in una concezione del reale superficiale e priva di valori stabili ed universali. Gli **idealisti, dal canto loro, hanno visto non a torto la sostanza come un alleato di quell'ente extramentale da loro aborrito**, per cui, dato che essa si opponeva al

loro piano immanentista e panteista, la hanno espuntaa dal loro pensiero insieme con la famosa "cosa ia sè", caratteristica del disprezzato realismo.

344. **La nozione di sostanza si è così rifugiata nel linguaggio comune e nella chimica (la "sostanza chimica"). In tal modo il linguaggio dogmatico cattolico, dove in molte occasioni ricorre il termine, è rimasto senza appoggi filosofici ed anzi ha a che fare oggi come non mai con un pensiero filosofico ostile su questo punto, per il quale l'uso del termine sostanza in dogmatica appare come anacronistico, superato ed addirittura errato**⁷⁴.

Di fatto, la nozione di sostanza è uno di quei concetti che sono formulati spontanea- mente dall'uomo, dei quali tutti in fondo conoscono il significato e il valore e sono assolutamente necessari al pensiero, perché rientrano nell'oggetto fondamentale dell'intelletto - la nozione del l'ente - essendo la sostanza nient'altro che l'ente che sussiste in sé o da sè, il cuore e il centro essenziale intellegibile dell'ente considerato nella sua concretezza e singolarità esistente.

In sostanza gli scettici vengono a dire: "in sostanza, la sostanza non esiste". Senza la nozione di sostanza il pensiero sarebbe bloccato in partenza, non esisterebbe, perchè anzi potremmo definire il pensiero come relazione intenzionale e rappresentativa all'ente sostanziale.

345. **Così non possiamo fare assolutamente a meno della nozione di sostanza.** Quante volte usiamo l'avverbio "sostanzialmente" o l'espressione "in buona sostanza" o diciamo, sicuri di essere intesi (anche gli empiristi e gli idealisti): "In sostanza, le cose stanno così"!

Gli empiristi e gli idealisti, ritenendo che l'espulsione dal pensiero filosofico del concetto di sostanza fosse richiesta da esigenze "critiche" e che tale concetto dovesse essere lasciato nelle mani del realismo "ingenuo" o del pensiero "volgare", hanno in realtà (in sostanza) commesso un'enorme stoltezza, cadendo sotto la giusta condanna del comune buon senso.

E' quello che accade ai filosofi magari intelligenti, ma orgogliosi: quando cadono in errore, la loro cecità è tanto grande, che mentre essi non riconoscono il loro errore, esso è facilmente riconosciuto e confutato anche dal garzone del fornaio o dal sagrestano di una parrocchia di campagna.

346. **Siccome dunque il pensiero ha assoluto bisogno della sostanza in senso metafisico, è pura illusione credere di poterne fare a meno;** quello che invece accade in questi casi è che diventa sostanziale ciò che sostanziale non è, mentre viceversa ciò che è veramente sostanziale viene ignorato o sottovalutato. Non si può fare a meno del concetto di sostanza: chi tentasse l'impresa cadrebbe in un concetto falso di sostanza; tanto vale allora che ci si impegni per la verità.

347. **La nozione di sostanza è strettamente legata a quella degli accidenti.** Come tutte le diadi di nozioni metafisiche, **sostanza e accidenti si illuminano a vicenda.** Dispiace che anche questa parola sia quasi scomparsa dal vocabolario filosofico. E' vero che a volte può essere

⁷⁴ Sembrerebbe a tutta prima che il termine e il concetto metafisico di sostanza sia quasi assente dalla Sacra Scrittura, ma in realtà non è così: lì troviamo termini equivalenti che hanno il medesimo peso ontologico ed anzi maggiore, considerando che si tratta di una nozione rivelata di sostanza, come esempio quanto si parla di Dio stesso, del suo Spirito, del cielo, della terra, degli angeli, dell'uomo, della creatura, della "carne", del "corpo", del "mondo", dei viventi, delle cose. **Si tratta sempre evidentemente di sostanze**, anche se non ricorrono i termini di Aristotele.

sostituita da altre parole, come per esempio "proprietà" o "sovrastuttura" o "qualità" o "accessorio".

Il termine accidente, anche qui, si è rifugiato nel linguaggio quotidiano, ma, ahimè, quando qui pensiamo ad un "accidente", pensiamo a una disgrazia, la quale, sì, è "accidente" anche in senso filosofico, ma con una tinta negativa, che non rientra di per sé nella nozione filosofica di "accidente", se pensiamo che in psicologia l'intelletto, l'atto conoscitivo, la volontà e l'azione sono "accidenti" e in teologia la grazia divina è un "accidente".

348. **Per recuperare questo senso può essere utile ricordare l'etimologia della parola.** Essa viene dal latino "**ad-cado**", dove "cado" ha il senso di "**convenire**", "**accadere**", "**avvenire**". Non mi pare esatta, quindi, l'etimologia fornita dal Georges, che dà: "ad-caedo", dove questo verbo ha un senso troppo forte ("percuotere", "abbattere", "tagliare"), che non si addice al senso di "accidente". Del resto, anche il termine greco aristotelico, "**synbekòn**", viene da "**syn-baino**", che significa: "convengo", "accado", "avvengo", "succedo", "intervengo", "risulto", "conseguo".

C'è l'idea dell'**aggiungersi**, del **convenire**, del **sopraggiungere**, del **toccare in sorte**. In italiano possiamo pensare al verbo "**accedere**", che ha la medesima etimologia. Un termine potrebbe essere "**accedente**", ma non è nell'uso. Dobbiamo quindi rassegnarci ad usare la parola tradizionale "accidente", avendo cura di spiegarne il significato filosofico.

349. **Il significato metafisico dell'accidente è: ciò è soggetto nella sostanza, aggiungendosi alla sostanza ed inerendo alla sostanza. E' un appartenenza della sostanza. Non può sussistere per conto proprio, come la sostanza,** ma sussiste nella sostanza, appartiene alla sostanza (*ens entis*), è sostenuto dalla sostanza⁷⁵, è fondato sulla sostanza, proviene dalla sostanza. Il suo atto d'essere non è il sussistere, che è l'atto proprio della sostanza, ma è l'**inerire**.

350. **L'accidente è ciò che della sostanza noi percepiamo inizialmente con i sensi: la sostanza ci si manifesta attraverso i suoi accidenti.** Vedendo un accidente, intuiamo subito che al di là c'è la sostanza, a meno che non scambiamo per sostanziale ciò che è solo accidentale, cosa abbastanza facile da capitare. Tanto grande infatti è la fame che il nostro intelletto ha della sostanza, che a volte crede di aver trovato il sostanziale laddove invece non c'è che l'accidentale.

Nel campo empirico non è sempre facile stabilire quali sono le sostanze: una nuvola è una sostanza? Una goccia d'acqua è una sostanza? L'aurora è una sostanza? Una folata di vento è una sostanza? Un fulmine è una sostanza? Certo noi nominiamo tutte queste cose quasi fossero "soggetti", diventano soggetti della proposizione. Ma il senso comune preferirà parlare qui di "fenomeni". Al naturalista il compito di indagare ed esprimere un parere.

E' più facile capire quali sono le sostanze nel mondo della chimica e soprattutto nei gradi della vita e in quelli superiori, dove il soggetto mostra contorni ben precisi e una forte unità ontologica ed organica, che ci fa capire quali sono i termini e i confini della sua sostanzialità, che lo distingue da altri soggetti.

Volgarmente la sostanza appare come un qualcosa di una certa consistenza e una certa sagoma, che se ne sta per sé distinta da altre cose. E' questo un concetto empirico, dove facilmente si confonde il sostanziale con l'accidentale. **Per operare questa**

⁷⁵ Nel sacramento eucaristico gli accidenti del pane non sono sostenuti dalla sostanza, ma da Dio stesso, che non va evidentemente inteso quasi fosse un sostrato, ma in riferimento alla sua **divina potenza che fa miracolosamente sussistere gli accidenti senza la loro sostanza naturale.**

distinzione occorre il discernimento dell'intelletto, perché la sostanza non è un insieme di dati empirici ma è l'essenza dell'ente o della cosa (*l'usia*).

Anche gli artefatti appaiono volgarmente come sostanze. Da rilevare, a tal riguardo, la cosiddetta **"sostanza" del pane e del vino nel sacramento eucaristico**. Non si tratta evidentemente della nozione metafisica di sostanza, giacché pane e vino sono semmai un aggregato di sostanze. Ciò non toglie che la Chiesa qui parli proprio di "sostanza" ed "accidenti", sicché anche la metafisica non può non essere interessata a questo linguaggio, benché suo compito sia quello di elaborare una nozione autenticamente ontologica di sostanza e accidenti.

351. **Gli accidenti hanno a che fare con l'apparenza; la sostanza, con la realtà.** Ogni sostanza ha i suoi propri accidenti: saperli leggere con obbiettività vuol dire aprirsi un varco verso la sostanza e penetrare (*intus-legere*) nella sostanza.

L'apparenza oggettiva della sostanza ("cosa in se") è il fenomeno. Non sempre, come abbiamo visto, la nostra intelligenza può cogliere la sostanza nella sua specificità, soprattutto nel campo dello spirito: deve allora accontentarsi del fenomeno, la cui conoscenza, peraltro, è più che sufficiente anche per andare incontro a bisogni essenziali della vita. Pensiamo per esempio alle conquiste della medicina: eppure questa scienza è solo scienza di fenomeni.

352. **Gli accidenti generalmente sono oggetto dei sensi; ma non sempre: esistono anche accidenti spirituali, sia nel campo naturale, come il pensare e l'agire, sia nel campo soprannaturale, come le virtù teologali e la grazia divina.**

La sostanza invece può essere colta solo dall'intelletto, in quanto legata alla nozione dell'ente e dell'essenza, per cui essa ha un immediato aggancio metafisico. Si comprende allora la **difficoltà dell'empirismo**, troppo legato all'esperienza sensibile, di cogliere la nozione metafisica della sostanza. Esso se l'immagina come qualcosa di empirico per arrivare a dire che la sostanza non esiste.

Si comprende meno **l'antipatia dell'idealismo per la sostanza**, giacché esso sottolinea i valori del pensiero e della volontà: ma qui la cecità dell'idealista dipende dalla sua arbitraria volontà di non ammettere altra intellegibilità di quella che è interna alla sua coscienza, mentre l'intellegibilità della sostanza è esterna al suo pensiero e indipendente dal suo pensiero.

353. **Bisogna stare attenti a non concepire sostanza e accidenti come fossero due cose una (la sostanza) dentro all'altra (gli accidenti).** Gli accidenti non sono come la buccia che riveste la mela o come lo scrigno che nasconde il tesoro. Pensare così vuol dire sostanzializzare anche gli accidenti e spezzare l'unità della sostanza, facendone venir fuori due. Chi pensa di trovare empiricamente la "sostanza" con una penetrazione spaziale al di là degli accidenti intesi come cose - è questo l'equivoco degli empiristi -, è logico che la sostanza non la trova; ma non perché essa non esista, ma perché l'ha concettualizzata male in partenza.

E' impossibile pensare in modo giusto il rapporto sostanza-accidenti, se non si ha senso metafisico, senso dell'essere, perché tutta la differenza si riduce a due modi d'esistenza spontaneamente intuibili: l'essere (essenza) in sé (*esse in se*), la sostanza; l'essere (essenza) in altro (*esse in alio*) gli accidenti.

354. **Esiste anche un'altra definizione dell'accidente, non legata all'esistenza, ma all'essenza: accidente è quell'essenza che inerisce all'essenza sostanziale, ma che non entra a costituire l'essenza sostanziale. L'essenza accidentale può essere contingente o necessaria. E' contingente quando, ci sia o non ci sia, la sostanza resta la stessa. Per**

esempio, il fatto che Socrate sia seduto è accidentale, non è sostanziale, perché egli resta Socrate anche quando è in piedi. **L'accidente che invece appartiene all'essenza - altrimenti detto "proprio"- è inamissibile e necessario, pena la distruzione o l'annullamento della sostanza.** L'accidente estrinseco all'essenza si dice **predicabile**; quello che invece si aggiunge all'esistenza (*esse in*) è detto **predicamentale**.

355. **Gli accidenti perfezionano e completano la sostanza. Non può esistere la sostanza di un ente categoriale finito nuda dei suoi accidenti. Non si tratta di un'impossibilità metafisica, ma semplicemente fisica, perché la fede cristiana dice che nella transustanziazione la sostanza del pane e del vino si converte nel corpo e nel sangue di Cristo, mentre il corpo e il sangue di Cristo sono presenti "a modo di sostanza".** Ma l'occhio umano non può constatare questa sostanza separata dai suoi accidenti. Lo vede solo lo sguardo della fede. Del resto, anche qui non si può dire che la sostanza sia priva dei suoi accidenti, giacché questi (le "specie eucaristiche") restano nella loro visibile realtà.
356. **La sostanza si può dire "soggetto" degli accidenti, come anche dell'essenza e dell'essere.** Nell'ente categoriale finito la sussistenza (e quindi la sostanza) può riguardare la materia (composti di materia e forma) o anche la pura forma (angeli e anime separate). Dio invece è pura sostanza senza accidenti; in lui non c'è distinzione di soggetto e di soggetto (la forma, l'essenza o l'essere). Egli è pura sussistenza, è para sostanza, perché è essere sussistente.
357. **Un'altra importante distinzione fra gli accidenti che interessa la metafisica, è quella tra accidente predicabile e accidente predicamentale. Il primo tipo di accidente riguarda l'essenza: è l'accidente che non entra nell'essenza del soggetto; mentre il secondo è quello che non entra nella sua esistenza.**

Questa distinzione trova un'importante applicazione nella questione che riguarda il **rapporto dell'essenza con l'essere nell'ente finito**. A tal riguardo, si deve dire che **l'essere è accidente predicabile, non predicamentale**. Il che è come dire che **l'essere non entra nell'essenza dell'ente finito; l'essere non può essere essenziale**: può esserci come non esserci, senza che l'essenza muti o venga distrutta, almeno come possibile. Invece **l'essere entra nell'esistenza della sostanza; in tal senso non può essere accidentale, ma è necessario e sostanziale**, giacché, mancando quello, l'ente non esiste.

2. La deduzione degli accidenti

358. **Aristotele ha racchiuso tutti i possibili predicati dell'ente in dieci generi. Fanno diretto riferimento alla sostanza materiale, ma possono trovare applicazione in senso analogico anche alla sostanza spirituale e in qualche modo anche alla stessa sostanza divina.** S.Tommaso ne fa una rigorosa deduzione, in modo che la loro ragione e la loro completezza viene meglio compresa. Per questo bisogna dire che Kant non avvertì il rigore di questa dottrina aristotelica e tentò una nuova classificazione, che però non è riuscita a sostituire quella aristotelica, che non è altro che un'esplicitazione di nozioni primarie della ragione.
359. Dice dunque Tommaso: "Il *primo modo* si può rapportare al soggetto in un triplice modo. **In un primo modo**, quando il predicato è ciò che è il soggetto, come quando dico: 'Socrate è animale'. ... E si dice che questo predicato significa la **Sostanza (1)** prima, che è

la sostanza particolare, della quale tutto è predicato⁷⁶.

In un secondo modo, quando il predicato si assume secondo quanto esiste nel soggetto⁷⁷: il che chiaramente o inerisce di per sé ed assolutamente come conseguente alla materia, e così abbiamo la **Quantità (2)**, o come conseguente alla forma, e così abbiamo la **Qualità (3)**; oppure inerisce non in modo assoluto, ma in rapporto ad altro, e così abbiamo la **Relazione (4)**.

In un terzo modo, quando il predicato si assume da ciò che è al di fuori del soggetto, e ciò in due modi. In un primo modo, così da essere del tutto al di fuori del soggetto; il che indubbiamente, se non è misura del soggetto, si predica per modo di **Abito (5)**, come quando si dice: 'Socrate è calzato o vestito. Se invece è sua misura, dato che la misura estrinseca è o il **tempo** o il **luogo**, il predicamento si assume o dalla parte del tempo, e allora abbiamo il **Quando (6)**, o dal luogo, e allora abbiamo il **Dove (7)**, senza considerare l'ordine delle parti nel luogo; considerando invece tale ordine, abbiamo il **Sito (8)**. In un secondo modo, così che ciò da cui si assume il predicamento, sia in certa misura nel soggetto del quale si predica. E se lo è a modo di principio, allora abbiamo l'**Azione (9)**. Infatti il principio dell'azione si trova nel soggetto. Se invece secondo il termine, allora abbiamo la **Passione (10)**; infatti la passione termina nel soggetto paziente"⁷⁸

3. Chiarimenti

360. **L'accidente della Qualità è in rapporto con il trascendentale dell'Aliquid.** Infatti, come insegna S. Tommaso, "propriamente la **qualità comporta un certo modo della sostanza**, ... ed una **certa determinazione secondo una certa misura**"⁷⁹. Inoltre, la **qualità determina la differenza fra le sostanze, differenze individuali e differenze specifiche (cf ibid.)**.

Questo modo o determinazione della sostanza può avere radice nella determinatezza o forma della stessa sostanza, nel suo essere *aliquid*, qualcosa, e allora abbiamo la **qualità essenziale** o **individuale**, e quindi inamissibile, come per esempio l'esser maschio o l'esser femmina. Invece, prosegue l'Aquinate (ibid.), "ciò secondo cui viene determinata la **potenzialità** del soggetto secondo un essere accidentale, si dice **qualità accidentale**, essa pure principio di differenza"(fra le sostanze). Per esempio, il fatto che uno abbia la pelle abbronzata dal sole.

361. Tommaso, poi, commentando un testo aristotelico dove lo Stagirita elenca **quattro specie di Qualità** (1. l'**abito**, *exis* o **disposizione**, *diàthesis*; 2. la **potenza**, **inclinazione** o **capacità**, *dýnamis*, 3. la **passione** o **passività**, *pathos*, e 4. la **figura**, *schema* o **forma**, *morfè*), allarga la nozione di qualità, nella quale entrano in gioco in qualche modo anche gli accidenti della **Quantità** (con la figura) e **dell'Azione** (con la potenza o inclinazione).

Il luogo dove Tommaso presenta questi collegamenti e differenze è là dove egli intende dare la definizione **dell'Abito inteso non come accidente, che comporta il possesso (habere) di qualcosa di estrinseco** (per es. Socrate è calzato o vestito), **ma inteso come modo d'essere o disposizione del soggetto (se habere)**. E Tommaso colloca l'abito in questo senso nella prima specie delle qualità elencate da Aristotele⁸⁰.

L'abito come disposizione può essere **entitativo** od **operativo**. E' entitativo se riguarda il modo d'essere del soggetto, per esempio la bellezza; è operativo, se riguarda

⁷⁶ Questo è il predicato sostanziale o essenziale.

⁷⁷ Qui iniziano i predicati accidentali.

⁷⁸ *Comm.in Met. Arist.*, l.V, lect.IX, nn.891ss.

⁷⁹ *Sum.Theol.*, I-II, q.49, a.2

⁸⁰ *Categorie*, e.8, 8b25-10a24.

l'operare, per esempio la virtù morale o il vizio morale.

362. Dice Tommaso a riguardo di questi tipi di abito: **"Il modo o la determinazione del soggetto secondo l'essere accidentale si può intendere o in ordine alla natura del soggetto,"**(e qui abbiamo gli abiti) **"o secondo l'azione e la passione che conseguono ai principi della natura, i quali sono la materia e la forma, oppure secondo la quantità. Ora, se si considera il modo o la determinazione del soggetto secondo la quantità, abbiamo la quarta specie di qualità".**

Da notare, aggiungo io, che **questa specie di qualità**, secondo Aristotele, in quanto **comprende anche la forma (morfè) o figura del soggetto**, si rapporta con l'**accidente della Quantità**. "E poiché la quantità - prosegue Tommaso -, secondo la sua essenza, è senza il moto, e senza la ragione di bene e di male"(la figura come tale può essere bella o brutta, ma non buona o cattiva e di per sé è immobile),"per questo alla quarta specie di qualità non riguarda il fatto che qualcosa sia bene o male, o che passi presto o tardi", ma riguarda la semplice struttura del soggetto..

Invece, il modo o determinazione del soggetto secondo **l'azione** e la **passione** sono considerati nella seconda e nella terza specie di qualità. E quindi in entrambe si considera che qualcosa avvenga facilmente o difficilmente, o che passi presto o che sia diuturno. Infatti non si considera qui qualcosa che riguardi la ragione di bene o di male, perché le **emozioni** e le **passioni** non hanno ragione di fine; ora, il bene e il male si dicono con riguardo al fine". Le passioni sono buone o cattive rispettivamente se guidate da una volontà buona o cattiva, la quale sola considera il fine dell'uomo, principio della considerazione e dell'agire etici.

Da quanto precede appare evidente che **l'Abito**, sia come accidente (*habere*) che come qualità (*se habere*) ha importanza non solo nella realtà materiale, ma anche e soprattutto nella **vita spirituale**. Si pensi alle **inclinazioni e agli abiti propri della persona, le virtù e i vizi. In teologia, poi, si hanno gli abiti soprannaturali operativi. delle virtù teologali e la grazia santificante è concepita a modo di abito soprannaturale entitativo..**

363. **"Ma il modo e la determinazione del soggetto in ordine alla natura della cosa, -** prosegue S.Tommaso - **riguarda la prima specie di qualità, che è l'abito o disposizione.** Dice infatti il Filosofo nel I.VII della *Fisica* (H,3; 246b23), parlando degli abiti dell'anima e del corpo, che sono **alcune disposizioni di ciò che è perfetto nei confronti dell'ottimo; dico peraltro 'perfetto', in quanto disposizione secondo natura'.**

E poiché **'la stessa forma o natura della cosa è il fine e ciò in vista di cui qualcosa avviene'**, come è detto nel I.VII della *Fisica* (H,7,198b3), così **nella prima specie di qualità si considera il bene e il male**, ed anche ciò che è facilmente o difficilmente mobile, secondo il quale una natura è il fine della generazione e del moto.

Per questo, nel V libro della *Metafisica* (IV, XX ,2, 1022b10), il Filosofo definisce **l'abito 'quella disposizione per la quale uno è bene o mal disposto'** . E nel II libro dell'*Etica* (V, 2, 1105b25), dice che **'gli abiti sono quelli secondo i quali in rapporto alle passioni noi siamo bene o mal disposti'**. **Quando infatti il modo è conveniente alla natura della cosa, l'abito ha ragione di bene; quando invece non conviene, ha ragione di male.** E poiché la natura è ciò che innanzitutto si considera in una cosa, per questo l'abito si pone nella prima specie di qualità".

364. **L'accidente della Quantità è evidentemente legato alle realtà materiali. La quantità reale è oggetto delle scienze fisiche; la quantità astratta è oggetto delle matematiche. La**

quantità discontinua (*discreta*) è all'origine del numero e quindi fonda **l'aritmetica**; la **quantità continua** ed estensiva fonda invece la **geometria** ed è connessa, come abbiamo visto per la quarta specie di qualità, alla figura o forma o configurazione.

La figura - può essere una superficie o un volume - **è oggetto, oltre che del senso, dell'immaginazione**. Può essere **reale**: la figura di quella statua. Così è oggetto del senso. Oppure, in quanto **astratta**, è oggetto, per mezzo dell'immaginazione, della geometria.

La forma, invece, come modo o determinazione dell'essenza, può essere percepita solo dall'intelletto, in quanto principio o struttura dell'ente, che è oggetto dell'intelletto. La **quantità reale** appare chiaramente **soggettata in una sostanza**; quando viene **astratta**, invece, **appare come un oggetto per sé stante** e viene in qualche modo ipostatizzata (*res extensa*). Occorre stare attenti, allora, a non dare realtà a questa quantità astratta, perché sarebbe un grosso inganno. **Non bisogna confondere gli oggetti della fisica con quelli della matematica**.

365. **L'accidente della Relazione coinvolge non solo le sostanze materiali ma anche quelle spirituali, ed ha grande importanza in teologia**. La relazione è quella cosa il cui essere si esaurisce nell'esser-verso (lat. *esse ad*, gr. *pros ti*); è pura tendenza, intenzione, protendersi-verso, andare-a, guardare-a; è essere per sé legato a ciò a cui si riferisce; è sinonimo di "**rapporto**". Essa fa sì che la sostanza nella quale inerisce si colleghi con altro da sé, sia orientata ad altro da sé, esista con legame ad altro, dipenda da altro da sé⁸¹.
366. **La relazione va considerata sotto tre aspetti: 1. la relazione come relazione**, la ragione di relazione, l'esser relazione o essere relativo; **2. il soggetto della relazione**, la sostanza. Soggetto, però, può essere anche un'altra relazione. Es. l'esser padre è relazione al figlio. Ma l'esser padre comporta anche l'esser maestro per il figlio; per cui la relazione maestro-discepolo viene a soggettarsi nella relazione padre-figlio. **3. Il termine della relazione**: ciò a cui la relazione o il soggetto della relazione si relaziona.
367. **Al relativo corrisponde l'assoluto. La relazione comporta legame con altro. L'assoluto, invece, è "sciolto" (ata-solutus), libero, esente da legami o da relazioni**. Il relativo è dipendente; l'assoluto è indipendente. Il relativo è potenziale; l'assoluto è atto. Il relativo è finalizzato ad altro, l'assoluto è fine a se stesso. Il relativo possiede parzialmente, partecipa a qualcosa; l'assoluto possiede tutto, è quel qualcosa pienamente e per essenza. L'assoluto è soggetto; il relativo è azione. Il relativo è accidente; l'assoluto è sostanza. Il relativo è mutevole; l'assoluto non muta. Il relativo è trascendibile, l'assoluto è intrascendibile. Il relativo dice molteplicità; l'assoluto dice unità. Il relativo dice finitezza; l'assoluto dice infinità. Per questo nelle religioni Dio viene visto come Assoluto.
368. **Si comprende bene, quindi, come l'assolutezza appaia facilmente come un attributo divino**, per cui chi nega l'esistenza di un assoluto (benché in pratica sia impossibile), facilmente nega l'esistenza di Dio. Ma **l'attributo dell'assolutezza può convenire, con limitazioni, anche all'ente mondano**, il quale può essere assoluto sotto un punto di vista, e relativo sotto un altro. Per esempio, la sostanza finita è un assoluto dal punto di vista della sussistenza, perché non sussiste in altro (come l'accidente), ma sussiste da sola o da sé. Invece è relativa dal punto di vista dell'essere, perché dipende dall'essere divino. Una verità può essere assoluta dal punto di vista della certezza, ma relativa rispetto al contenuto, che

⁸¹ Il vizio intellettuale e morale del "relativismo" ha evidente rapporto con l'accidente della relazione. In sostanza è l'indebita relativizzazione di ciò che è assoluto, con la conseguenza di assolutizzare il relativo. Il panteismo che relativizza Dio è la faccia speculare dell'ateismo che assolutizza l'uomo.

può essere contingente: è assolutamente certo che il presidente Bush è un essere umano; ma l'umanità di Bush è relativa a Dio, che poteva anche non crearlo.

369. **La relazione può essere reale o di ragione. E' reale, quando si volge a qualcosa di reale, che si aggiunge realmente al soggetto:** la Beata Vergine Maria è la Madre di Gesù Cristo. **E' invece di ragione, quando o è fra enti di ragione o non aggiunge nulla di reale al soggetto in relazione.** Esempio del primo tipo: il rapporto fra la nozione del vero e la nozione del bene nell'ente. E' vero che l'intelletto che coglie il vero è realmente distinto dalla volontà che coglie il bene. Ma il termine della loro relazione è sempre l'ente, per cui i due termini sono distinti solo nozionalmente. Esempio del secondo tipo: la relazione di Cristo come Dio a Maria SS.ma è solo di ragione, perché Maria non aggiunge nulla di reale alla natura divina.
370. **La relazione può essere categoriale o trascendentale. E' categoriale, quando suppone un soggetto da essa distinto:** per es. la distinzione tra Pierino come uomo e come padre: l'esser padre si aggiunge a Pierino già esistente. **E' invece trascendentale, quando l'ente stesso che si relaziona è tutto relativo:** la materia, per esempio, è una relazione trascendentale alla forma, perché tutto il suo essere si racchiude in questo suo rapportarsi alla forma, sicché essa non potrebbe esistere separatamente per conto suo. Oppure, altro esempio, il pensiero è relazione trascendentale all'essere, perché è inconcepibile un pensare che non sia pensare l'essere (almeno come essere di ragione). La forma e l'essere, invece (magari con limitazioni) sono assoluti.
371. **La relazione può essere conseguente anche ad altri accidenti,** come l'avere, l'azione, la passione, il tempo o lo spazio. Per questo **il termine può essere usato anche per esprimere l'abito o l'agire che ne è fondamento, come quando parliamo di "relazione di amicizia" o di "relazioni umane".** A questo proposito, però, occorre fare attenzione a **non enfatizzare la relazione a scapito del suo soggetto che è la persona, risolvendo la persona nella relazione stessa.** E' questo un grave errore, sul quale mi diffonderò trattando della persona.
- Qui sarà sufficiente ricordare che **nella persona umana l'azione o la relazione sociale non entrano in ciò che è necessario e sufficiente per definire l'essenza della persona:** invece la persona umana è sufficientemente definita con le parole di Boezio: **il sussistere individuale di una natura razionale** (*individua substantia rationalis naturae*).
- Indubbiamente questa natura è inclinata ad entrare in relazione con gli altri individui umani, e ha il dovere di farlo; tuttavia **l'azione, nella sostanza finita, non è elemento sostanziale, sussistente e necessario alla sua definizione, ma è un accidente distinto dalla sostanza, la cui attuazione virtuosa conduce la persona alla perfezione morale.**
372. **La persona umana, dunque, e in generale la persona finita, quindi compreso l'angelo, non va definita con la categoria della "relazione"(azione), quasi fosse relazione sussistente, ma con la categoria della sostanza (corporeale animata da anima spirituale).** Per questo la persona è persona quand'anche, per vari motivi leciti o illeciti, non potesse o non volesse avere relazioni umane: non sarà persona perfetta, ma l'essenza della persona è salva.
373. **Per quanto riguarda gli accidenti che pongono il soggetto in rapporto con l'esterno, dopo la Relazione, restano da vedere quello dell'Avere (o Abito), dell'Azione, della Passione, del Tempo e del Luogo.** Per quanto riguarda l'Avere, ricordo la necessità di

distinguerlo dall'Abito.

L'Avere può avere molteplici significati: "I modi principali dell'avere sono infatti cinque: il primo per inerenza, cioè il modo col quale la sostanza ha l'accidente; il secondo, per continenza, come il borsellino ha il denaro; il terzo per possessione, come un uomo ha un campo; il quarto per relazione, come il padre ha il figlio; il quinto per giustapposizione, come l'Italia ha a settentrione la Svizzera"⁸².

374. **L'Abito, invece, come specie della Qualità - lo abbiamo già visto -, è un qualcosa di intrinseco al soggetto; è una sua disposizione stabile, che può riguardare o l'essere o l'agire.** Se riguarda l'essere, è detto **abito entitativo**. Pensiamo per esempio alla costituzione fisica. Ha un carattere innato o naturale. Se invece riguarda l'agire, è detto **abito operativo ed è normalmente acquisibile per la ripetizione degli atti. Con l'abito operativo il soggetto diventa "bene o mal disposto in relazione ad un fine.** Se la disposizione verso la perfezione è buona, si ha la virtù; se è eattiva, si ha il vizio. E' evidente la dottrina degli abiti in filosofia morale e teologia morale.

Ma la dottrina degli abiti m'è importante anche nel campo dell'**arte e della tecnica**. Anche qui si tratta di acquistare abiti, che vengono eventualmente chiamati "**abilità**". Esistono anche abiti speculativi, come la **scienza**, la **sapienza** e il cosiddetto "**abito dei principi**": è l'**inclinazione o disposizione naturale posseduta dalla ragione a formulare spontaneamente le nozioni originarie e i primi principi della ragione pratica e speculativa**.

Qualcosa di simile all'abito operativo, frutto di per sé della volontà e quindi sempre mutabile dalla volontà, è l'**abitudine**, che invece è un **meccanismo psicologico riscontrabile anche negli animali**. Dico per esempio: ho l'abitudine di dormire con due cuscini.

375. **L'accidente dell'Azione riguarda l'attuazione delle possibilità, delle inclinazioni, delle disposizioni, degli abiti e delle attitudini del soggetto.** La sostanza, soprattutto quella vivente, possiede una natura speciale o individuale, che è principio dell'azione specifica o individuale di quella sostanza. Nella natura dell'uomo vi sono inclinazioni innate all'azione, inclinazioni conformi alla natura e finalizzate alla vita pienamente normale di questa natura.

La ragion pratica e la coscienza dei principi morali ("sindèresi"), se rette ed illuminate, prendono atto dell'esistenza di queste inclinazioni di per sé indeterminate, inclinazioni sensibili e spirituali, e, mediante il sano esercizio del libero arbitrio, la volontà può, con l'azione - in questo caso l'azione morale - attuare queste inclinazioni secondo determinazioni razionali che devono essere conformi alla legge morale e alle finalità della natura umana.

376. L'azione, nella persona umana, è un accidente contingente non nel senso che non sia necessaria al compimento della personalità o, peggio ancora, sia ritenersi come un qualcosa di facoltativo, di superfluo o di casuale; al contrario, essa è una necessità vitale e un dovere assoluto, oltre che un fatto ineluttabile - non c'è vita senza azione - e certe azioni sono così necessarie alla vita che, se la volontà volesse impedirle o farne a meno, ciò porterebbe l'individuo alla morte.

L'azione umana in quanto umana (l'intendere e il volere) è un accidente contingente in quanto viene emessa solo saltuariamente, com'è nella più elementare esperienza di tutti noi. Ma ciò non interrompe il permanere della nostra esistenza personale. Anche quando dormo e non agisco come persona, è evidente che continuo ad esistere come

⁸² Dal Gredt, Op.cit., vol.I, n.207.

persona. Sono semplicemente una persona che dorme. Viceversa la **facoltà di intendere e volere è un accidente necessario e permanente**.

La necessità di agire per vivere è evidente soprattutto per le azioni che riguardano il sostentamento della vita biologica. Meno evidente lo è per quanto riguarda la vita morale e l'acquisto delle virtù. Su questo piano l'ignoranza o la pigrizia o l'accidia possono convincere l'individuo di essere esentato da certe azioni, o addirittura che il compierle gli sia dannoso, come per esempio certe azioni attinenti agli obblighi sociali o al dovere di solidarietà verso il prossimo. Eppure l'agire della persona è più decisivo sul piano morale che su quello biologico.

377. **Certamente non si dà istante della vita del vivente che la sua sostanza non emani qualche azione.** Tuttavia, quello che pure accade, è il fatto che le varie azioni vitali continuamente si danno il cambio, per cui non esiste alcuna azione che dopo certi intervalli di tempo più o meno lunghi non venga sospesa per essere sostituita da altre. Dunque non c'è azione che non conosca interruzione, anche se il vivente compie continuamente qualche azione.

Ma questo fatto innegabile è sufficiente per poter dire con certezza che **qualunque azione della sostanza finita è un accidente realmente distinto dalla sostanza stessa** e quindi per poter affermare che **in nessuna sostanza finita la sostanza coincide con l'azione o l'essere coincide con l'agire**. Questo è affermato solo dai sogni esaltati dell'idealismo. **In realtà questo si verifica perfettissimamente soltanto in Dio, che è pura Azione sussistente o, come dice Giovanni, "Dio è Amore".**

378. **Una distinzione fondamentale della categoria dell'Azione è la distinzione fra azione transitiva e azione immanente. La prima è l'azione fisica** che emana dai non-viventi e dai viventi materiali, sino all'uomo, **azione protesa verso l'esterno nello spazio e finalizzata o ad influenzare il mondo esterno o a ricevere influssi dal mondo esterno.**

L'azione immanente, invece, è più caratteristica del vivente, già a cominciare dalle piante, benché qui l'azione mantenga ancora un po' il carattere della transitiva. L'azione vitale è detta immanente perché è **un'azione in vari gradi riflessa: sorge e termina nello stesso vivente, a vantaggio del vivente.**

Essendo tipica della vita, l'azione immanente comincia ad apparire già nella pianta, benché abbia ancora i caratteri dell'azione transitiva o quanto meno fisica. Nell'animale, invece l'azione immanente si perfeziona diventando **immateriale**, benché non ancora spirituale. Vale a dire che con l'attività del senso e dell'istinto l'animale astrae dal concreto materiale, ma **tale astrazione non è perfetta**, perché comunque **non sa separare, come l'intelletto umano, l'universale dal particolare**, segno, questo, dello spirito.

Nell'animale, quindi, **l'azione non è del tutto immateriale**, perché non trascende del tutto le capacità della materia, ma **dipende dalla materia nel suo oggetto e nel suo soggetto**. L'azione animale sorge dal corpo ed ha per oggetti solo dei corpi. Non sa entrare, come l'uomo, nel mondo dello spirito, dove soltanto esiste la perfetta azione immanente con l'autocoscienza ed la libertà.

379. **L'accidente della Passione compie un moto inverso a quello dell'Azione. Se questa infatti ha origine all'interno del soggetto agente e termina all'esterno, oppure, come l'azione vitale, ritorna nel soggetto, la passione ha origine all'esterno del paziente e termina al suo interno.** Qui peraltro "passione" è da intendersi nel suo senso più ampio, come **recezione e passività**.

La passione come categoria dell'accidente è la **soggezione del paziente ad un influsso proveniente dal di fuori, fondata sulla potenzialità del soggetto**. Nella passione

l'ente che patisce passa dalla potenza all'atto o quanto meno passa da una possibilità ad un'attualità per opera di un agente esterno o anche interno (nei viventi), azione che può migliorare come offendere il paziente. Una passione sana costruisce, una passione cattiva distrugge. Invece nell'azione l'agente attua le possibilità del paziente, il quale pertanto "patisce" l'azione dell'agente.

380. **La categoria della passione, come quella dell'azione, ha un posto importante nel mondo della vita e soprattutto della vita morale e spirituale.** La nozione generale di passione che ho elucidato include in sé naturalmente anche il **concetto corrente di "passione" nel senso psicologico**, come emozione, affezione, impulso o istinto. E significa anche **"passione" nel senso del "patire" o soffrire.**

In generale si può dare "passione"(recezione) a tutti i livelli dell'esistenza, escluso quello divino. In gnoseologia si parla tradizionalmente di **intelletto "passivo"** per indicare quella funzione dell'intelletto che consiste nel ricevere intenzionalmente la forma dell'oggetto, per cui l'intelletto viene "informato" dall'oggetto: si tratta dunque del momento conoscitivo vero e proprio, alla cui realizzazione, però, quando si tratta della conoscenza delle realtà materiali, concorre un'altra funzione essenziale dell'intelletto, detta intelletto "attivo" o "agente", il quale ha la funzione di astrarre la forma intellegibile dai dati sensibili individuali e di formare quindi il concetto dell'oggetto conosciuto.

La passione psicologica è un accidente perché, quando il soggetto è affetto da una passione, non viene modificato nella sostanza, ma solo relativamente al suo sistema psichico, **lasciando intatta la struttura biologica. Nella persona, poi, la passione emotiva lascia intatto anche il sistema dello spirito.**

Se invece per "passione" non intendiamo più questo, ma un'affezione del soggetto, tale da compromettere la sua stessa sostanza o esistenza fisica, allora chiaramente la passione **non svolge più una semplice funzione accidentale**, ma sostanziale, per la quale il soggetto perde la sua forma sostanziale, perché la **passione corrompe la sostanza del paziente, fino al punto di distruggerla.** Ecco perché, probabilmente, nel linguaggio corrente, si parla spesso di "passione" per indicare la sofferenza o di "accidente" per indicare la disgrazia.

381. **Gli accidenti del tutto estrinseci alla sostanza sono il Luogo, che è una determinazione dello Spazio, e il Tempo. Lo spazio è connesso con la distanza tra i corpi, nonché con la loro 'estensione e molteplicità; il tempo, con la durata o la permanenza e suppone il divenire.**

Lo spazio è legato soprattutto al senso della vista e al tatto, nonché al moto locale; il tempo è più legato all'udito e alla memoria, nonché all'attesa e alla speranza. **Tanto lo spazio che il tempo hanno a che fare con la quantità: lo spazio, per l'estensione che è fondamento della geometria; il tempo, per la successione, che è connessa alla numerazione, fondamento dell'aritmetica.**

382. **Spazio e tempo appartengono soltanto al mondo materiale,** anche se non li avvertiamo come corpi: e tuttavia essi sono condizioni ed effetto essenziale dei corpi. Non sperimentiamo assolutamente un mondo corporeo privo dello spazio e del tempo. **Solo nell'immaginazione geometrica possiamo immaginare corpi fuori dello spazio-tempo.**

La sostanza spirituale, invece, è di per sé indipendente dallo spazio e dal tempo. Solo nell'uomo lo spirito è in qualche modo spazializzato e temporalizzato a causa della presenza del corpo. Si potrebbe bensì immaginare, come ha fatto Newton, uno spazio e tempo privi dei corpi, ma appunto è pura immaginazione. Nella nostra esperienza spazio e tempo sono sempre occupati da corpi. Uno spazio vuoto è solo uno spazio fra due

corpi o circondato da un corpo. Quanto al tempo, esso è annullato solo quando manca il divenire. Per questo l'immutabile è al di sopra del tempo.

Noi scopriamo l'esistenza dello spazio fin dai primissimi anni di età con l'esercizio della vista e del tatto, e i movimenti delle braccia e delle gambe. Successivamente cominciamo ad aver la percezione delle distanze, del vicino e del lontano spostandoci nello spazio e mantenendo il ricordo di queste esperienze. **Scopriamo le dimensioni dello spazio: la lunghezza, l'altezza, la profondità.** E in base a questi elementi che concorrono a costituire lo spazio, giungiamo a farci un'idea dello spazio.

383. **Per comprendere l'essenza dello spazio, è determinante comprendere il suo rapporto con i corpi e l'assenza di corpi.** La nostra percezione dello spazio è sempre legata alla **presenza di corpi**, distanti o vicini, uniti o separati. Essa può riguardare anche l'assenza di corpi, ma sempre in modo relativo. **Lo spazio vuoto esiste, ma esiste sempre circondato o da un corpo avvolgente.** Lo spazio vuoto all'interno di una bottiglia è possibile, ma sempre in quanto delimitato dalle pareti della bottiglia. L'esperienza non ci dà mai uno spazio assolutamente vuoto, benché non sia impossibile immaginarlo e tecnicamente è possibile avvicinarsi di molto alla realizzazione del vuoto (i prodotti "sotto vuoto").

Dunque lo spazio ha relazione con i corpi. Ciò ci aiuta a comprenderlo, perché la sua **esistenza non è di immediata intuizione, come l'esistenza dei corpi.** Essi dunque possono aiutarci a "catturare" lo spazio, che appare come qualcosa di sfuggente e di inafferrabile, benché così evidente per tutti, tanto che tutti ci intendiamo quando parliamo di spazio. Il problema nasce quando tentiamo di definirne l'essenza.

384. **Una prima domanda ci si impone: sono i corpi a condizionare l'esistenza dello spazio o è lo spazio a condizionare l'esistenza dei corpi?** Infatti, da una parte notiamo chiaramente che lo **spazio reale è sempre delimitato da qualche corpo** e dalla distanza o vicinanza di corpi fra loro. Ma d'altra parte notiamo con altrettanta chiarezza che un corpo non potrebbe esistere, se non ci fosse lo spazio ad accoglierlo: **i corpi si trovano nello spazio.**

Riteniamo che la risposta sia la prima delle due alternative: **sono i corpi a condizionare l'essenza (e le dimensioni) dello spazio.** E' vero che i corpi sono nello spazio, e in questo senso certamente lo spazio, quello spazio è presupposto. Ma d'altra parte, **come esiste quello spazio, se non - ce lo dice l'esperienza - in quanto delimitato da altri corpi?** A fondamento dello spazio ci sono dunque i corpi. Del resto, essi lo sostengono già implicitamente in se stessi: come può quella cassa occupare quello spazio, se non perché il volume stesso della cassa determina precisamente, all'interno della cassa, quello spazio esterno che la cassa può occupare? Lo spazio dunque nasce dai corpi.

Togliamo i corpi, direbbe Newton, e lo spazio resta vuoto. Già, ma come fai a conoscere quello spazio, anche ammesso per impossibile che la cosa possa avvenire? Certo Dio potrebbe annullare tutte le creature. Ma pensi che allora resterebbe lo spazio? E Dio non ha creato anche lo spazio?

385. **Che cosa è dunque lo spazio? Lo spazio è la distanza o intervallo (diàstema) che separa le estremità di una superficie concava e ambiente.** L'estensione di questa distanza può, in linea di principio essere occupata da materia. Ebbene, **l'estensione di questa materia, priva della materia o indipendente dalla materia, ma delimitata dalla materia ambiente, è lo spazio.**

La materia corporea fonda l'esistenza dello spazio con la sua estensione di parti al di fuori delle parti. La materia ha la facoltà di separarsi dalle proprie dimensioni, le quali possono esistere per se stesse (lontananze o vicinanze), ma sempre delimitate da altri corpi ambientali. **Queste dimensioni o questa estensione del corpo, indipendenti dalla**

presenza (spazio occupato) o dall'assenza (spazio vuoto) del corpo, costituiscono l'essenza dello spazio.

Esso appare a tutta prima qualcosa di immateriale, perché i nostri sensi non toccano, non odorano, non gustano, non sentono nulla; **la vista però vede la distanza; il nostro corpo può muoversi e spostarsi e vediamo corpi muoversi e spostarsi.** Esiste dunque un **sensu dello spazio** (che gli animali spesso posseggono meglio dell'uomo), che ci porta a **misurare vicinanze e distanze**, operazioni indispensabili alla vita, dove le sbagliarsi a volte può essere fatale.

Ebbene noi non sperimentiamo il corpo spazioso insieme col suo spazio interno, ma sperimentiamo questo spazio quando il corpo che occupava quello spazio ora non c'è più. Ma anche le dimensioni del corpo fanno parte del mondo materiale; e per questo **anche lo spazio fa parte del mondo materiale, benché sembri invisibile.** E invece vediamo le distanze, vediamo le altezze, le lunghezze, le profondità, i contatti, gli spazi vuoti, gli spazi pieni; e **che cos'è tutto questo se non aver esperienza dello spazio? E di che cosa si ha esperienza sensibile, se non delle realtà materiali?**

386. **Che dire dello "spazio-tempo" della fisica einsteiniana, e del tempo come "quarta dimensione" dello spazio?** E' un discorso che, se può avere un senso convenzionale in fisica, per esprimere un **metodo di misurazione dello spazio, che tiene conto del tempo, nella nostra comune esperienza e in cosmologia metafisica non ha nessun senso.** Non si tratta evidentemente di qualcosa di sperimentale, perché non corrisponde affatto all'esperienza. Ed inoltre si tratta di una concezione che confonde lo spazio col tempo.

La ragione per la quale lo spazio non può avere più di tre dimensioni può essere mostrata dalla costruzione del solido geometrico, per la quale **da un punto nello spazio non possono esser tracciate se non tre semirette** (lunghezza, altezza, profondità), ognuna delle quali forma con quella contigua un angolo retto.

Lo spazio è introdotto dalla terza semiretta. Il principio in base al quale non si danno se non tre dimensioni è dato dall'angolo retto, che stabilisce la superficie. **Al vertice di questo angolo non si può tracciare se non una sola semiretta perpendicolare, al quale fonda sua volta solo altri due angoli retti.** Dunque alla fine abbiamo tre superfici stabilite dai tre angoli retti, in modo tale che **tutto lo spazio è riempito e non c'è da aggiungere altro per costruirlo. Non esiste dunque nessuna "quarta dimensione".**

387. **E così pure, il cosiddetto "spazio curvo" della medesima fisica non intende interpretare ontologicamente lo spazio, giacché anche questa espressione, dal punto di vista della realtà oggettiva, non ha nessun senso, ma si riferisce anch'essa al problema della misurazione dei movimenti cosmici. La curvità, da un punto di vista sperimentale, non può appartenere allo spazio, ma solo alla linea o alla superficie.**

D'altra parte, si è constatato che movimenti perfettamente rettilinei nello spazio cosmico non esistono, dato che la traiettoria della luce viene deformata da campi gravitazionali vicini. Se è vero che la linea perfettamente dritta è un'astrazione geometrica, resta sempre la possibilità, almeno in linea di principio, di astrarre una linea retta dalla realtà dello spazio. **Ciò che allora propriamente s'incurva non è lo "spazio", ma la direzione della luce, che rappresenta una linea e non è spazio, ma corre nello spazio.**

388. **Una determinazione essenziale dello spazio è il Luogo.** Ed è il luogo e non lo spazio che entra nelle categorie di Aristotele e con ragione, giacché è il luogo e non lo spazio che si deve predicare della sostanza. Propriamente parlando, la sostanza non occupa lo spazio, ma un luogo nello spazio. La categoria dello spazio, quindi, deriva da quella del luogo, che è più fondamentale.

Il luogo si definisce, con Aristotele, **"il limite dell'ambiente immobile primo"**⁸³. Il luogo è uno spazio nello spazio; è quella porzione di spazio che intendiamo idealmente come **superficie** (limite, *peras*) **immediatamente a contatto ("prima") e supposta immobile nei confronti della superficie del corpo collocato**. Parliamo di superficie "ideale", perché di reale c'è solo la superficie del corpo collocato. **Occorre tuttavia immaginare una superficie ambiente appartenente allo spazio, per spiegare il fatto che il corpo può avvicinarsi o allontanarsi da un luogo.**

Immaginiamo il luogo allora come questa superficie (geometrica) fissa. Fissa, tuttavia, per convenzione, perché l'esperienza dello spazio non ci consente di trovare un luogo che sia oggettivamente assolutamente immobile. Sta a noi fissare per convenzione luoghi o corpi immobili, ai quali far riferimento per stabilire e misurare i movimenti dei corpi che scegliamo come in moto rispetto a quei luoghi o a quei corpi. Ma nella realtà, un corpo che noi scegliamo come fisso, è sempre in movimento rispetto ad altri, e così all'infinito.

389. **La superficie ambiente dev'essere "prima", ossia a immediato contatto col corpo collocato. Nella realtà, il luogo, che solitamente è un corpo ambiente, non avvolge il collocato nella maniera perfetta che può essere solamente immaginata.** Il luogo può essere benissimo un corpo ambiente, la cui superficie avvolgente sia ad una certa distanza dal corpo collocato: questa superficie avvolgente, appartenente al corpo avvolgente o ambiente, è reale.

Tuttavia, volendo immaginare un luogo ideale, possiamo immaginare con Aristotele quella superficie perfettamente aderente al corpo collocato, e quindi "prima" in questo senso, che è a contatto diretto col corpo collocato. Ma è chiaro che se dico: "Pierino è in chiesa, le pareti della chiesa sono ben distanti dalla superficie del corpo di Pierino, ma ciò non toglie che la chiesa sia il luogo dove si trova Pierino, benché, volendo essere esatissimi, il luogo "ideale" sarebbe quella superficie ambiente immaginaria della quale abbiamo parlato.

390. Il corpo nel luogo si trova in una data situazione o posizione relativamente all'ordine delle sue parti nello spazio. Io posso trovarmi in casa a sedere su di una poltrona oppure a camminare. **L'ordine spaziale delle mie membra fra loro nello spazio del luogo costituisce l'accidente del Sito, che potremmo chiamare anche "situazione".**
391. Il Tempo presenta problemi simili a quelli dello spazio. Come già notava Agostino, tutti sappiamo che cos'è; ma quando proviamo a definirne l'essenza, l'impresa non è facile. Avendo comunque ormai alle spalle quasi venticinque secoli di indagine filosofica su questo tema essenziale per la vita umana, questi secoli non sono passati invano, e già Aristotele ci ha lasciato una famosa definizione: **"il numero del moto secondo il prima e il poi"**⁸⁴. Vediamo di accostarci alla definizione gradatamente, partendo dall'esperienza, come ho fatto per lo spazio.
392. Avvertiamo subito che **il tempo è legato al divenire, al succedersi delle cose e degli eventi, alla durata, alla permanenza.** Mentre lo spazio è legato al solo moto locale, il tempo è legato agli altri aspetti del divenire e del mutare: la generazione e la corruzione, lo svolgersi delle azioni e degli avvenimenti, i mutamenti sostanziali ed accidentali. E' legato alla storia. E' legato anche alla nostra immaginazione e alla memoria: ricordiamo il passato;

⁸³ Fisica, I.IV, 4, 212a20.

⁸⁴ Fis., I.IV, c.11.

attendiamo il futuro. Sperimentiamo l'istante che passa. Il suo fluire a volte ci sembra troppo lento, a volte troppo veloce.

393. **Sentiamo che il tempo è legato anche alla quantità:** può essere corto e può essere lungo. Lo possiamo immaginare infinito e possiamo concepirlo ridotto ad un istante puntuale, solamente immaginabile, ma estraneo alla realtà. Sentiamo allora il bisogno di misurare il tempo. Ne sentiamo il valore. A volte sentiamo di non avere tempo, e ci dispiace. Desideriamo usare bene il nostro tempo, non perdere tempo. Non sappiamo di quanto tempo disponiamo ancora di vita, e ciò può metterci in ansia. Vegliamo approfittare del tempo favorevole. Attendiamo che maturi il tempo per compiere una certa impresa. Cerchiamo il tempo giusto. Vorremmo che un certo tempo tornasse, e che un altro tempo non ci fosse mai stato.
394. Vogliamo ordinare e spendere bene il nostro tempo. Da qui l'importanza di misurarlo. Desideriamo sapere quanto tempo abbiamo a disposizione. Come misurare il tempo? Aristotele, definendo il tempo, parla di "numero". **Certamente il tempo ha a che fare con la numerazione, col conteggio. Ma non è esso stesso un numero; semmai è numerabile; può essere diviso in parti uguali che possono essere contate.** Cogliendo moti regolari o ritmici del tempo - per esempio il moto del sole, della luna e degli astri - possiamo seguire lo svolgersi e il susseguirsi di fasi del tempo uguali tra loro; e in tal modo possiamo misurare il tempo. **Il tempo, quindi, di per sé, non è un numero: numero può essere la sua misurazione:** sono le sei; sono le nove. Il tempo, però, dovutamente interpretato, è numerabile; **certi moti regolari che si verificano costantemente nel tempo offrono l'occasione e la possibilità di poterlo misurare.**
395. Facciamo un passo ulteriore. Se il tempo è questa numerabilità dei moti regolari successivi del divenire (soprattutto quello cosmico), ci potremmo chiedere: ma **il tempo è una realtà oggettiva o è qualcosa che ha a che fare solo con la nostra mente? Il numerare, infatti, appartiene agli enti di ragione. Già Aristotele aveva intuito: "Se non ci fosse l'anima, non ci sarebbe il tempo".**

Il tempo ha una base reale: i moti successivi regolari dell'universo. Ma il contarli dipende da noi. Occorre allora dire che il tempo, in quanto numerabilità di questi moti, è un qualcosa che sintetizza il reale oggettivo con il mondo interiore della nostra mente numerante. Questo legame con l'ente di ragione non toglie per nulla al tempo e alla sua misurazione la loro oggettività.

Indubbiamente, convenzionali e diversi possono essere i metodi o i mezzi per numerare il tempo (orologio, meridiana, movimenti della luna ...), più o meno perfetti (uno assolutamente perfetto è solo frutto della nostra immaginazione); lo scorrere del tempo è qualcosa di assolutamente oggettivo, in quanto espressione del divenire reale delle cose.

Quello che aggiungiamo noi con la nostra mente - la numerazione - ha semplicemente lo scopo di tradurre - alla meno peggio - le fasi regolari del divenire in entità matematiche, in sé chiarissime, ma che però non sappiamo né possiamo sapere fino a che punto esprimono il succedersi di quantità di tempo uguali tra di loro, quantità che possiamo astrattamente immaginare, ma che non corrispondono a quanto effettivamente accade anche nei moti più regolari e ripetitivi. Ma ciò importa relativamente. L'importante è che ci mettiamo d'accordo su di uno strumento di misura e ci atteniamo a quello.

4. La persona

396. Esaurita l'esposizione degli accidenti, torniamo adesso alla sostanza, ma non più alla semplice sostanza materiale che abbiamo analizzato fino ad adesso (con la distinzione reale dei tre principi: soggetto, essenza ed essere), ma a quella sostanza della quale la forma sussiste da sé senza bisogno della materia. **Questa sostanza può comportare tre livelli:** la forma può essere sussistente per sé ma naturalmente fatta per unirsi alla materia (soggetto): è questa la **persona umana**; la forma sussiste per sé senza bisogno della materia, in quanto è essenza completa per se stessa: la **persona angelica**; la forma sussiste da sé come essenza completa identica al suo essere e al suo sussistere: questa la **persona divina**.
397. **Indubbiamente la sostanza spirituale è la persona e la persona è la sostanza spirituale.** La nozione metafisica di persona, allora, prescinde evidentemente dal fatto che la persona abbia o non abbia un corpo, e si tratta di un **concetto analogo**, perché la persona umana non è persona allo stesso modo col quale lo è la persona angelica, e questa non lo è allo stesso modo col quale lo è la persona divina. Siamo davanti ad un'analogia di proporzionalità. Tutte e tre sono vere persone; ma il rapporto di ciascuna con la propria sussistenza o la propria essenza è solo simile al rapporto tra le medesime cose nelle altre persone.
- La persona umana, per esempio, non è pienamente persona come non è - come abbiamo visto - piena sostanza spirituale; ma è una sostanza sintetica, risultante da due principi sostanziali: il corpo e l'anima. L'angelo, invece, è sostanza spirituale pura ed integra, che è essenza completa senza bisogno di un corpo. Quanto poi alla persona divina, il problema è molto più delicato, perché **la metafisica arriva ad affermare Dio come "persona"**, ma si tratta di una nozione meramente razionale, che si riferisce quindi solo alla natura divina, al Dio uno. Tuttavia, la fede cristiana sa che in realtà in Dio non c'è una persona sola, ma ce ne sono tre, ciascuna delle quali, pertanto, non va concepita come sostanza (sennò verrebbe compromesso il monoteismo), ma come "relazione" (sussistente).
398. **Definizione metafisica della persona può essere la seguente: sostanza spirituale sussistente singola. Oppure: ente spirituale singolo sussistente.** Il termine sostanza, abbiamo detto, vale solo per l'ente finito, perché in Dio la persona è relazione sussistente. E vale per l'uomo solo in modo incompleto, dato che in lui la sostanza, come abbiamo detto, è composta di anima e corpo. Vale, invece, pienamente, questa definizione, per l'angelo.
399. **La sussistenza è l'atto proprio della sostanza, e quindi anche della sostanza spirituale. Nella persona finita la sussistenza è sempre di fatto presente, quando la persona è esistente,** perché la sussistenza è il suo atto d'essere. Se invece consideriamo per sé l'essenza della persona (la sua quiddità), bisogna dire che la persona è un' **essenza spirituale completa individuale atta a sussistere**, per esprimere il fatto che il sussistere (atto d'essere della persona) non entra nella sua essenza, non è necessario alla sua essenza. Solo in Dio l'esistere (o sussistere) è coincidente con la sua essenza.
400. **La persona non è una sostanza seconda (essenza specifica), ma una sostanza prima (individuale).** Infatti la persona è ente esistente o fatto per esistere; e l'esistente è sempre singolo o individuale. Tuttavia, **nell'angelo, l'individuo coincide con la specie**, per cui **ogni singolo angelo è una specie a sé sussistente.**
- Perché questo? Perché l'**angelo**, come abbiamo detto più volte, non è forma della materia (come la forma umana), ma è **pura forma**, la quale non viene individuata dalla materia segnata dalla quantità (è così che si ha un'unica specie con molti individui, come per la specie umana), ma è **individuata per se stessa**.
- Per questo **la differenza fra angelo ed angelo non è, come per noi uomini, differenza fra individuo ed individuo della stessa specie, ma è differenza formale, ossia**

tra specie e specie. Per comprendere questa meraviglia metafisica, la perfezione di un solo angelo si può paragonare a quella che possederebbe un solo individuo umano, nel quale si raccogliessero tutte le perfezioni racchiuse nell'idea di specie umana, perfezioni che invece, nella realtà, sono divise e quindi particolarizzate e distribuite nei singoli individui umani.

401. **L'individuazione della persona umana, tuttavia, non avviene solo mediante la materia segnata dalla quantità, come avviene nelle sostanze inferiori, nelle quali la forma non è sussistente. L'individuarsi della persona umana, invece, partecipa anche, in qualche modo, del modo di individuarsi della natura angelica.**

L'essere angelico, infatti, come abbiamo detto, non è una specie (come nella natura umana), ma è solo un genere, definito come "sostanza spirituale completa finita". Gli angeli, quindi, si differenziano fra loro per differenze puramente specifiche e formali. L'uomo, benché essenzialmente legato alla materia, partecipa però del modo angelico della differenziazione tra individuo e individuo, in quanto anche l'essenza umana ha una forma spirituale.

Ora, **le forme sussistenti o spirituali, siano esse angeliche o siano umane, si differenziano fra loro in modo formale, per cui anche tra individuo umano e individuo umano la diversità è data sia da un fattore materiale, che da un fattore spirituale:** occorre vedere che cosa c'è in gioco: la differenza materiale (per es. il naso o la bocca) dipende dalla materia segnata dalla quantità, mentre le differenze spirituali (per es. l'attitudine all'arte o alla filosofia e alla politica) dipendono dall'innata diversità delle anime fra loro: sono quindi differenze formali non ovviamente nel senso che l'attitudine artistica o l'attitudine alla filosofia del tal uomo racchiudano in sé tutte le capacità proprie della specie umana in quel settore, ma nel senso che, trattandosi di attitudini spirituali, sono comunque aperte, almeno in linea di principio, in modo speciale al valore di quelle capacità e a parteciparle in maggior misura, naturalmente secondo quanto le condizioni materiali della persona lo permettono.

402. **La persona umana, nella concretezza della sua singolarità, può essere percepita e apprezzata - peraltro in maniera mai compiuta ed esaustiva - per mezzo delle sue manifestazioni esterne.** Il potere adatto a percepirla è l'intelletto aiutato dai sensi ed opportunamente educato a questo tipo di conoscenza, che può raggiungere, sempre con pericolo d'errore, la personalità dell'altro nel suo nucleo essenziale ed immutabile, nella sua matura individuale originale ed irripetibile.

Naturalmente **non è possibile dare forma scientifica a questo tipo di conoscenza, però è possibile dare una descrizione dell'oggetto conosciuto. In questo settore delicato della conoscenza è indispensabile accostarsi all'oggetto non solo con obiettività e serenità, ma anche con amore.**

L'amore sincero, in queste circostanze, è di valido aiuto per trovare la verità. Tuttavia il mistero della soggettività - nostra ed altrui - è un mistero insondabile, che sempre può riservarci delle sorprese - positive o negative -, anche perché nella determinazione dei caratteri della propria personalità concorre il libero arbitrio con le sue scelte imprevedibili. Per rendersi intellegibili agli altri sono molto importanti la sincerità e la fedeltà ai valori della propria personalità.

403. **Cosa sempre importante è saper distinguere la persona dalla natura o essenza dell'individuo umano.** Oggi vi è la tendenza, soprattutto nell'esistenzialismo, a ridurre la natura alla persona con la conseguenza di **relativizzare e quindi di falsificare la natura.** Infatti, mentre la persona è un qualcosa di unico, di originale e di irripetibile, determinata o condizionata da tante circostanze concrete e mutevoli, la natura, benché abbia, come natura

individuale, una sua concretezza (che del resto fonda la concretezza della persona), ha di per sé un aggancio con **l'essenza universale della specie umana**, che la persona non ha. La tendenza a ridurre la natura alla persona porta così all'individualismo e a dimenticare il valore oggettivo della natura umana, con le sue leggi e i suoi fini universali ed immutabili.

404. **Ma c'è anche il pericolo inverso**, di ridurre la persona alla genericità della natura (vedi il *Gattungswesen* di Marx o la “volontà generale” di Rousseau), appiattendolo e soffocando la persona col negarle i bisogni, i valori e i diritti individuali, o **considerandola meramente funzionale al bene sociale, senza la possibilità di emergere al di sopra del corpo sociale per esplicare in libertà il suo rapporto col trascendente e con l'Assoluto.**

In questo caso si guarda con sospetto l'iniziativa e la proprietà private, e tutto dev'essere controllato e deciso dalla comunità, rappresentata dai suoi capi. Se l'errore precedente è il rischio dei regimi liberali, quest'errore appena denunciato è caratteristico dei regimi socialisti-collettivisti.

Questi errori si evitano rispettando la differenza tra persona e natura, e dando a ciascuna quel che le spetta. Il **valore-natura garantisce i valori dell'uguaglianza e della persona come tale**, indipendentemente da qualunque altra differenza ulteriore, salvaguarda il bene comune, difende l'universalità ed oggettività della legge morale e dei diritti, ed è quindi fattore di concordia e solidarietà sociale.

Il valore-persona, invece, salvaguarda la responsabilità propria di ciascuno di costruire la propria vita mettendo al servizio degli altri le proprie capacità, stimola l'iniziativa personale facendo sentire all'individuo come proprio interesse il bene comune, sviluppa in libertà le doti proprie di ciascuno, e consente all'individuo di aspirare a beni superiori - religiosi, spirituali, artistici, filosofici, contemplativi - al pur prezioso ed essenziale bene comune della società temporale.

5. Il personalismo relazionista

405. **Negli ultimi decenni ha preso sviluppo una forma di personalismo che, mentre si propone, con lodevoli e a volte ottime intenzioni, di promuovere la dignità e il valore della persona**, il dialogo, l'interrelazione, la solidarietà, l'impegno sociale, l'altruismo, **finisce poi in realtà, forse senza accorgersene, per ottenere effetti opposti**, ponendo premesse antropologico-metafisiche che, portate alle loro logiche estreme conseguenze, producono obiettivamente effetti devastanti, che certamente sono lungi dall'esser voluti da coloro che lo sostengono e lo diffondono.

Le origini di questo tipo di personalismo si possono trovare sia nell'idealismo tedesco che nelle varie forme di marxismo, collettivismo e socialismo. Nel mondo cristiano, molti ritengono che rispecchi la concezione biblica della persona e che abbia addirittura, come vedremo, un fondamento nel mistero della SS.Trinità. Anche nel campo dell'ebraismo si sostiene il fondamento biblico di questo personalismo, come per esempio in Ebner, Buber e Lévinas, riconducendolo al rapporto con gli altri e con Dio.

406. **Si tratta di una concezione della persona che vorrebbe porre l'essenza della persona non nella categoria della sostanza, ma in quella della relazione. Si parte dal rifiuto della nozione ontologica di sostanza**, nozione che viene fraintesa perché concepita come qualcosa di statico, di rigido, di “cosalistico”, nella pretesa di risolvere l'esistenza della persona nel suo relazionarsi con gli altri, soprattutto nell'amore e nella solidarietà sociale.

Alcuni, in campo cattolico, prendono a giustificazione di tale concezione il

dogma trinitario, dove, come è noto, la persona divina si configura appunto come "relazione" sussistente, per cui - così argomentano -, se il modello della persona è il modello trinitario, anche la concezione cristiana della persona umana deve essere elaborata non in base alla categoria della sostanza, ma in base a quella della "relazione".

407. Una simile proposta può dar l'impressione di promuovere un'altissima spiritualità. Quale maggiore modello di amore dell'esempio che ci viene offerto dalla Persona divina? E poiché il dogma trinitario è quello che distingue il cristianesimo dalle altre religioni, non starà forse qui l'eccellenza della concezione cristiana della persona?

Eppure, se esaminiamo attentamente questa proposta, fondandoci su di un sano criterio metafisico, ci accorgeremo che è ingannevole per tre ragioni.

408. Innanzitutto, benché possa parlarsi di analogia tra persona umana e Persona divina trinitaria, esiste nel contempo **una tale diversità, che non consente affatto di concepire la persona umana come relazione sussistente**. Infatti la Persona divina è concepita come relazione, proprio per spiegare la **proprietà unica di detta Persona**, assolutamente assente in qualunque persona creata e finita, angelo o uomo che sia. Per questo il voler concepire la persona umana come relazione non è vera esaltazione dell'uomo, ma è la pretesa di pareggiare l'uomo a Dio.

In secondo luogo, nella persona umana, come abbiamo visto, si devono distinguere sostanza e accidenti. La relazione sociale o la relazione a Dio, nella persona umana non costituiscono la persona come tale, ma solo l'attuazione discontinua e sempre perfettibile delle facoltà dell'intelletto e della volontà, le quali, come abbiamo visto, sono accidenti propri ed essenziale della natura e della persona umana. Queste due facoltà o potenze non sussistono in sé e da sé. Ciò avviene solo in Dio, dove peraltro non esiste potenzialità, per cui intelletto e volontà sono sempre in atto. **L'uomo indubbiamente nasce con una tendenza alla socialità e al rapporto con Dio; ma sta poi al suo libero arbitrio attuare o non attuare, attuare bene o attuare male tale tendenza**. L'uomo **non è**, come crede Rahner, "tendenza verso Dio" ("autotrascendenza"); **ma egli ha** tale tendenza e sta a lui attuarla. L'uomo resta uomo anche se e quando non attua tale tendenza, benché in tal caso sia indubbiamente uomo imperfetto peccatore.

409. La persona umana, dunque, non è "autocoscienza e libertà". Questa non è la concezione "moderna" della persona, ma è la concezione sbagliata e neppure moderna, giacché, al contrario, è esattamente quella pagana dei sofisti, degli scettici e degli epicurei. La vera definizione della persona, la sola conforme alla rivelazione cristiana e per questo usata dal Magistero della Chiesa, è quella di Boezio: ***individua substantia rationalis naturae*: la sussistenza individuale di una natura razionale o, per svolgerla con maggior chiarezza: la sussistenza di una natura umana completa individuale, ossia del composto di anima e corpo**.

Intelletto e volontà, nella persona creata (uomo ed angelo) sono accidenti della sostanza della persona, sicché la persona è una sostanza con i suoi accidenti, distinti dalla sostanza, in quanto la sostanza è **permanente**, mentre l'atto delle potenze è **intermittente**. Dunque l'essenza della persona sta innanzitutto e fundamentalmente nella sostanza della persona, indipendentemente dal fatto che la persona agisca come persona, ossia secondo l'intendere e il volere. Per questo **la persona è già essenzialmente persona, anche se non può o non vuole agire da persona**. Un embrione, un demente, un agonizzante sono persona

anche se non manifestano le attività della persona. Un criminale o un eretico sono persona anche se non tendono verso Dio.

410. **Terzo errore, conseguente al precedente: la confusione tra essenza della persona e perfezione morale della persona. La visione metafisica della persona è sostituita da quella morale. La persona pone se stessa nell'esistenza mediante il suo agire. E' la concezione fichtiana della persona. Come si identifica la sostanza con gli accidenti, così si identifica l'essere della persona col suo agire e ancora una volta si pretende di pareggiare la persona umana alla persona divina.**

Non è difficile immaginare quali sono le conseguenze morali di questa concezione: la persona non è più vincolata da una legge morale che regola una natura umana universale e individuale, oggettiva e immutabile, precedente l'agire della persona e creata da un Dio trascendente, al quale la persona deve render conto; **ma la persona umana, autrice del suo essere persona, stabilisce essa stessa, in totale libertà, ogni norma del suo agire, rendendo conto solo a se stessa.** Il relazionismo porta come conseguenza morale il più assoluto e tracotante soggettivismo. In campo religioso, favorisce il farisismo di chi si sente tutto, sempre ed aprioricamente proteso verso Dio in assoluta certezza.

411. **Ma d'altra parte, il relazionismo, col suo esagerato insistere sulla relazione sociale, finisce, contro le sue intenzioni (queste soprattutto nel personalismo collettivista), per svalutare la persona e col ridurla ad un essere relativo totalmente funzionale alla realtà sociale, un semplice mezzo del quale lo Stato nella persona dei governanti si servono per realizzare, a dir loro, il "bene comune",** ma in realtà per servire gli interessi di chi comanda o di chi ha in mano le leve del potere. La persona, quindi, perde il suo carattere di assolutezza e viene strumentalizzata e manovrata per inconfessate finalità, che vengono eventualmente presentate, agli occhi dell'ingenua persona, sotto i colori dei più elevati ideali di civiltà o di spiritualità⁸⁵.

412. **La persona certamente deve servire la società, e in tal senso, per suo libero volere, può essere per lei un onore considerarsi come mezzo o strumento per tale nobile fine;** tuttavia questa finalizzazione al sociale non può coinvolgere la totalità della persona (abbiamo qui l'errore di ogni forma di totalitarismo, che vediamo pertanto legata al relazionismo), ma soltanto la sua vita fisica e le mansioni che la abilitano al bene del prossimo; **viceversa, la persona, in quanto creata ad immagine di Dio, può e deve sentirsi totalmente ordinata soltanto all'Assoluto divino.**

Solo in quanto creatura, del resto come ogni ente finito, la persona possiede una **relazione trascendentale** a Dio. Ma la stessa relazione creaturale si aggiunge alla persona come accidente, sia pur predicabile e non predicamentale, giacchè da questo punto di vista la sua relazione con Dio le è indispensabile per la sua stessa esistenza. Viceversa la persona in quanto sostanza, sussiste da sé, per conto proprio, autonomamente da Dio. **La persona come sostanza sussiste da sé, anche se non esiste da sé, ma da Dio.**

413. **Rispondiamo allora all'errore che pone la persona come causa di se stessa (causa sui), dicendo innanzitutto che la causa dell'esistenza della persona non può essere la stessa**

⁸⁵ Utilizzare la persona come mezzo non è necessariamente strumentalizzarla o sfruttarla. Qui Kant è troppo scrupoloso. Se mi servo del postino per far giungere una lettera a un amico non faccio nulla di male. Il male è quando si subordina l'esistenza di una persona all'esistenza di un'altra, come per esempio espiantare un organo da una persona ancora viva per salvarne un'altra. Probabilmente Kant intendeva dire questo.

persona, trattandosi di un ente causato, ma solo la causa prima di ogni ente, ossia Dio. Egli dunque, creatore della persona, è il legislatore supremo della condotta umana, anche se all'uomo resta uno spazio, all'interno della legge divina, di legiferare più determinatamente con la legge positiva.

In secondo luogo è ovvio che la persona si perfeziona con l'agire morale che si suppone virtuoso. Essa si salva solo con la rettitudine morale. Ma non sono persone solo le persone virtuose, lo sono anche quelle viziose. Definire, come fanno certi moralisti cattolici, la persona con la categoria della "carità" o dell'amore per Dio e il prossimo, vuol dire dimenticare che sono persona anche i criminali e i peccatori, anche se indubbiamente non sono moralmente così persone come lo sono i giusti e i santi.

414. C'è un'altra considerazione da fare per quanto riguarda **il problema di come riconoscere l'esistenza della persona nei casi concreti.** L'obiezione che vien mossa alla concezione sostanzialista della persona è quella di apriorismo: **come faccio – si dice – a sapere che quel soggetto è persona se non si manifesta come persona?**

Rispondiamo dicendo che **è giusto e doveroso riconoscere l'esistenza della persona laddove esistono le sue manifestazioni,** ossia l'intendere e il volere (anche a prescindere dalla loro qualificazione etica). Ma non è questo l'unico modo per riconoscere la presenza della persona: **esistono criteri di tipo biologico e genetico non meno certi e decisivi:** il fatto che il soggetto sia generato da una persona, fosse anche il semplice zigote; o il fatto di trovarsi di fronte a un soggetto fisico vivente, le cui fattezze, nell'insieme, sono fattezze umane, anche se può presentare aspetti esterni gravemente deformi o addirittura mostruosi.

Altrimenti, che senso avrebbe, tra i molti altri, segno di una sincera ed a volte eroica solidarietà umana, un Istituto famoso, fondato da un Santo, come il "Cottolengo"? Indubbiamente si tratta di **segni indiretti, ma certissimi,** perché sappiamo benissimo che nell'essere umano **lo spirito (e quindi la persona) è essenzialmente connesso con una data corporeità,** e con dati lineamenti, dimensioni, fattezze, atteggiamenti e funzioni biologiche o psichiche, che tutti conosciamo, anche se neppure la scienza ci sa spiegare chiaramente perché lo spirito è legato proprio a quelle precise fattezze e non ad altre. Ma non c'è bisogno di sapere questo per sapere con certezza che comunque lo spirito è essenzialmente legato a quelle fattezze.

6. La persona e la natura

415. **La persona, come adiamo visto, è la natura umana individuale completa in quanto sussistente. La natura è ciò in cui o per cui la persona sussiste. Carattere proprio della persona, quindi, non è tanto la capacità d'intendere e di volere, quanto invece la sussistenza.** Tuttavia, trattandosi della sussistenza di una natura capace di intendere e di volere, in questo senso non è errato definire la persona umana come soggetto capace d'intendere e di volere.

La persona è l'ente umano singolo ("sostanza prima") atto a sussistere o effettivamente sussistente. E' quindi un **tutto**, completo in se stesso nella sussistenza, ossia nell'esistere in sé e per sé, dotato dei propri accidenti. **La natura non è il tutto di questo ente umano, ma ne è solo la parte formale.** E' l'essenza di questo ente. La natura quindi esiste e sussiste solo nella persona e come persona. Considerata in se stessa, può essere la **natura astratta** dall'intelletto, un contenuto pensabile o pensato dalla mente, interno alla mente: un ente di ragione. Del resto, anche l'essenza o definizione della persona, nella nostra mente, diventa un'essenza astratta pensata o pensabile, un possibile.

416. **La natura umana è ciò per cui l'uomo, un uomo, quest'uomo è uomo.** E' ciò per cui l'uomo è ciò che è. La natura umana è l'umanità dell'uomo. **Essa si definisce, come è noto, come animalità ragionevole.** La natura può essere o **specificata** o **individuale**. **Specificata è la natura dell'uomo in quanto tale,** è la natura di ogni essere umano in quanto umano, uomo o donna, quale che sia la sua condizione esistenziale. **La natura specificata può essere comunicata agli individui, mentre la persona è incomunicabile, in quanto è un individuo.** La persona comunica con l'agire (volontà e intelletto), ma non con l'essere.

La natura è il principio dell'agire umano dal punto di vista formale, dà al forma o la natura dell'agire; **la persona invece è il principio esistenziale dell'agire.** La natura stabilisce che cosa l'uomo compie; la persona pone effettivamente l'agire nell'esistenza (*actiones sunt suppositorum*).

Se si considera solo l'aspetto esistenziale dell'agire senza tener conto del contenuto specifico intellegibile, si dà **un'azione senza significato,** e questo è il rischio **dell'esistenzialismo.** Se invece si bada solo al contenuto, **l'azione è semplicemente inesistente o solo pensata.** Sta qui il vizio **dell'idealismo.**

Ma **la specie umana non sussiste in sé e da sé,** come la natura angelica. **La natura umana sussiste negli individui materiali ed empirici,** i singoli uomini viventi composti di anima e corpo, ognuno dei quali partecipa della natura umana in un modo particolare e limitato. E questa è la sua **natura umana individuale.** **La specie si divide negli individui a causa nel soggetto materiale, il corpo umano.**

Per questo diciamo che ogni singolo uomo non è l'umanità, ma solo partecipa dell'umanità, benché ognuno possenga come tutti gli altri l'essenza umana specifica, altrimenti non sarebbe un uomo e non possederebbe la natura umana.

417. **Queste distinzioni ontologiche che tutti noi spontaneamente operiamo trovano un riflesso ed un'espressione nel nostro stesso linguaggio, nella grammatica, nella struttura e sintassi logica.** Le sgrammaticature o gli errori di sintassi sono spesso il riflesso di un modo sbagliato di pensare, dato lo stretto nesso esistente fra pensiero e linguaggio: tra loro c'è un nesso naturale come tra anima e corpo. E del resto, pensiero e linguaggio (orale, segnico e scritto) sono appunto rispettivamente espressione naturale dell'anima e avvenimenti corporei guidati (si suppone) dall'anima, ossia dall'intelligenza e dalla volontà; sono al contempo espressione della natura e della persona.

Il trattare dettagliatamente questi argomenti ci porterebbe troppo lontano. Qui può bastare qualche esempio⁸⁶. **Primo esempio:** io dico: *io ho una natura umana*; ma non dico: *io ho una persona umana*; dico invece: *io sono una persona*. E questo perché **si predica con l'avere qualcosa che appartiene al soggetto; mentre si predica con l'essere il soggetto stesso.** Ora appunto la natura appartiene al soggetto, mentre la persona è lo stesso soggetto.

Secondo esempio: *Pietro è uomo*; ma non posso dire: *Pietro è Paolo*. Il predicato dice la proprietà di un soggetto, ma non può ricevere in sé un altro soggetto. Ora appunto Paolo è un altro soggetto. "Uomo" (la natura) entra nella persona di Pietro. Ma un'altra persona non può entrare nella natura di un'altra persona. Qui abbiamo il segno attraverso il linguaggio dell'incomunicabilità della persona. La persona è soggetto; la natura è proprietà del soggetto; **si può dunque predicare la persona della medesima persona, ma non una persona di un'altra persona.**

Terzo esempio. Se dico: l'uomo, intendo la **natura**, e mi chiedo eventualmente: **che cosa è l'uomo?** Col che definisco appunto la natura umana. Se invece dico: **un** uomo, mi

⁸⁶ Per ulteriori esempi, il mio libro *Il mistero dell'Incarnazione del Verbo*, Ed. ESD, Bologna 2003, pp.103-111.

riferisco alla persona, ed eventualmente mi domando: chi è quest'uomo? Mi interrogo sulla persona, su quella data persona. **La persona è sempre quella data persona. Mentre la natura umana specifica è un contenuto universale, valido per tutte le persone.**

Cap.III

La divisione secondo l'essere

1. L'ente in potenza e l'ente in atto

418. Se le essenze si dividono e si distinguono orizzontalmente come differenti aliquid, e verticalmente o gerarchicamente o assiologicamente mediante il principio della partecipazione; se la sussistenza si contrappone all'inerenza o all'aderenza, l'essere, negli enti finiti, si distingue fondamentalmente come **essere in atto ed essere in potenza**.

Questo **fonda la contingenza dell'ente**, la quale ci dice che esso è **causato**, per cui siamo spinti a cercare la **causa dell'ente** (terza parte del Corso), col che si conclude il trattato di metafisica, conclusione che poi è solo un inizio, perchè la nozione di causa dell'ente introduce alla teologia, giacché Dio è appunto la causa assoluta dell'ente.

419. **Il concetto di atto e potenza sono stati elucidati da Aristotele per ovviare all'apparente contraddizione che offre l'esistenza del divenire.** Infatti, se consideriamo, per usare un esempio dello stesso Aristotele⁸⁷, il lavoro che sta compiendo un scultore per scolpire un "Ermete nel legno", pare si possa dire che, in questo divenire, **l'Ermete non sia nel legno** (perché la statua non è ancora compiuta), ma che nel contempo **l'Ermete sia nel legno** (perché lo scultore la sta scolpendo).

Ora **non è possibile che l'Ermete sia e non sia nel legno (principio di Parmenide)**. Dobbiamo allora distinguere un essere nel legno in potenza da un essere nel legno in atto. **Il divenire è questo passare dalla potenza all'atto**⁸⁸: potenza ed atto si succedono nel tempo: adesso la statua è in potenza, più tardi sarà in atto.

420. **L'idea della potenzialità è legata all'idea di un passare, di uno scorrere, di un fluire da un prima che nega un esistente a un poi che affenna il medesimo esistente.** Per questo Aristotele non teme di parlare di "mutamento per contraddizione" (*metabolè kat'antifasin*)⁸⁹. Infatti, assumendo i due termini "Ermete nel legno" ed "Ermete non nel legno" in modo assoluto, **senza tenere conto della successione temporale** e del fatto che l'Ermete nel legno sta passando o è passato dalla potenza all'atto, **si avrebbe veramente una contraddizione**.

Per questo il principio di non contraddizione che salva la non-contraddittorietà del divenire deve essere formulato aggiungendo alla formula parmenidea il riferimento al tempo, onde riconoscere la non contraddittorietà degli enti che divengono nel tempo. Altrimenti bisognerebbe negare la loro esistenza, come del resto risulta dalla visione parmenidea dell'unico essere eterno e necessario. Infatti, come abbiamo visto, se nell'esempio riportato sopra non ci fosse un riferimento all'adesso e al poi, si dovrebbe dire che la statua di Ermete è e non è nel legno. Dicendo invece: adesso non c'è, ma poi ci sarà, si evita la contraddizione.

⁸⁷ Met., I.H, c.6,1048a33.

⁸⁸ Qui si tratta di una forma particolare di divenire che è la generazione o passaggio dal non-essere all'essere di una forma nella materia. Questo quindi è solo il punto di partenza per un discorso generale.

⁸⁹ Fis., I.V, c.I, 225a12.

421. **Le nozioni di potenza ed atto, come tutte le nozioni-base della metafisica, non sono propriamente definibili, perché non ci si può rifare a generi più vasti o presupposti (dato che mom ci sono), ma sono immediatamente evidenti e spontaneamente intuibili dalla ragione naturale**, anche se non educata dalla metafisica, e spontaneamente esprimibili e comprensibili già nel più elementare linguaggio corrente. Ciò non toglie che la loro insondabile profondità nasconda aspetti che è compito della metafisica evidenziare e giustificare, confutando gli errori contrari.

Così **il concetto di "atto" sorge dall'esperienza di ciò che c'è adesso**; e se diciamo: "è in atto il convegno" o: "questa notizia è attuale", tutti comprendiamo facilmente che cosa si intende dire. Una certa difficoltà, semmai, comincia a profilarsi quando occorre distinguere **l'"atto" come atto d'essere (*actus essendi*) e l'atto come "azione"** (per es. "atto morale"). Quasi sempre la mentalità comune intende la parola "atto" come azione. Ma non sempre, dipende dai contesti. Gli esempi che ho portato sopra lo dimostrano.

Anche il termine **"potenza"** non è infrequente nel linguaggio corrente: è un campione in potenza; la gara è potenzialmente vinta. Tuttavia di solito si dà a "potenza" un senso attivo: la potenza del motore, la potenza dell'esempio. Il significato di "potenza" sembra più oscuro di "atto". Generalmente ripugna alle mentalità razionaliste, troppo attaccate alla chiarezza e alla distinzione.

Aristotele, per il termine **"atto"**, usa due termini: **"enèrgheia"** ed **"entelècheia"**. Essi ci aiutano a penetrare il mistero di questa nozione. Il concetto di "atto" è legato a quello di "efficacia", "forza attiva". Da qui viene "energia". E di fatti, nella radice di enèrgheia c'è "ergon", che significa "lavoro", "opera", "produzione", mentre entelècheia è connessa con "telos", che è il fine inteso come perfezione, per cui comporta l'idea di "raggiungimento-del-fine". **"Potenza"** è **"dýnamis"**, che comporta sia il **poter essere passivo** che il **potere attivo**. C'è anche l'idea della **possibilità**. L'"adýnaton" è l'impossibile.

422. **Le nozioni di potenza ed atto consentono ad Aristotele di dare una definizione del divenire che non appaia contraddittorio**, anche se la difficoltà non scompare del tutto. Aristotele infatti definisce il divenire o mutamento (*metabolê*) come l'"atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza".

La difficoltà che può sorgere è che da una parte si oppongono atto e potenza, ma dall'altra la potenza, nel divenire, appare dotata di un atto: **c'è una potenza che è "in atto"**. La soluzione è data dalla considerazione che la **nozione di atto è analogica**: vi sono atti più o meno perfetti, più o meno atti: c'è un **atto dell'essere**, ma c'è anche un **atto del divenire**. Il primo vale di più, ma anche il secondo è un atto. Il primo, agendo sul secondo (potenza) lo attua e lo porta al suolivello.

Ogni mutamento fa riferimento a un prima (punto di partenza) e ad un poi (punto di arrivo), che si suppongono fissi e determinati (da qui l'importante principio che **il mobile suppone l'immobile**, per cui, osserva Aristotele, **se non ci fosse l'immobile, non ci sarebbe neppure il mobile**. Si comprende l'enorme importanza di questo principio per la sua applicazione teologica. E' quello che conduce lo Stagirita al famoso concetto del Motore Immobile (*Kinùn akineton*).⁹⁰ Qui vediamo come Aristotele, forte della lezione platonica e parmenidea, ha superato Eraclito.

423. **Aristotele riconosce diversi tipi di divenire o mutamento, intendendo con questi termini un generico passaggio da A a B. Il mutamento che riguarda il luogo è il moto locale (*metabolê katà topon*) o movimento (*kinesis*)**. Qui la sostanza rimane identica, per

⁹⁰ *Fis.*, I.V, c.1, 225a.

cui non si ha un passaggio dalla potenza all'atto interno all'ente, ma relativo al luogo: potenzialmente là, attualmente qui. Entra in gioco la categoria della possibilità, con un passaggio dal possibile all'attuale: è possibile che questo oggetto che adesso è lì, dopo sia qui.

I mutamenti invece che non riguardano la collocazione della sostanza, ma il suo divenire interno nel tempo, possono essere o sostanziali o accidentali. I mutamenti sostanziali possono riguardare la sostanza o nel suo **essere** o nella sua **essenza**. I mutamenti del primo tipo possono riguardare o il **sorgere** e **generarsi** della sostanza (*ghènesis*) o il suo **finire** e **corrompersi** (*fthorà*).

I mutamenti del secondo tipo, invece, lasciano inalterata la sostanza e mutano gli accidenti. Possono essere di due tipi: mutamenti **quantitativi** (*metabolè kàtā posòn*), i quali possono comportare e **aumento** (*àuxesis*) e **diminuzione** (*fthisis*); oppure mutamenti **qualitativi** (*allòiosis*): **l'alterazione**.

424. **La distinzione "materia-forma" serve a spiegare quanto avviene nelle trasformazioni sostanziali e accidentali. La forma attua la potenzialità della materia.** Nelle prime la **materia prima** resta la stessa, muta la forma sostanziale; invece, nelle seconde, la forma sostanziale rimane la stessa, ma muta la forma accidentale, rispetto alla quale il soggetto vien detto "**materia seconda**".

Noi conosciamo direttamente la forma, non la materia. L'esistenza della materia prima, quindi, la deduciamo per spiegare le trasformazioni sostanziali, ed è quindi oggetto dell'intelletto, non del senso. Sensibile è solo la materia formata, il sinolo. Anche nelle trasformazioni più profonde e radicali, a livello di elementi chimici o atomici o subatomici, abbiamo a che far empiricamente con una **data materia, non con la materia come tale passibile di qualunque determinazione**. La materia in questo senso è la materia dell'ente materiale in quanto tale, oggetto della cosmologia filosofica, non degli enti che sono oggetto delle scienze sperimentali.

La generazione e la corruzione riguardano rispettivamente il sorgere e il perire di una data sostanza; la **trasformazione sostanziale**, invece, mette in luce il passaggio da una sostanza all'altra; ma è chiaro che i due fenomeni avvengono sempre assieme (*mors tua vita mea*), a meno che la sostanza (come nel caso dell'anima umana) non sorga per creazione.

2. Il rapporto fra la potenza e l'atto

425. **L'ente finito è composto di potenza ed atto.** La materia (o soggetto) è potenza rispetto alla forma (essenza), questa è potenza rispetto all'essere. Esiste dunque un duplice rapporto dell'atto con la potenza: dell'essere con l'essenza e della forma con la materia.
426. Per quanto riguarda il **rapporto fra atto come essere (essenza, ente o sostanza) ed atto come azione**, esso si configura nei seguenti termini: l'ente che agisce è l'ente in atto e in quanto è in atto; l'atto-azione emana dall'atto-essere e compie o perfeziona l'ente (entelechia) in un essere supremo che è appunto l'azione, con la quale l'ente raggiunge il suo fine.
- Nell'ente finito l'azione è accidente, mentre l'essenza è la sostanza; **dal punto di vista della sussistenza, la sostanza col suo atto d'essere prevale sull'azione**. Ma dal **punto di vista dell'essere, l'azione perfeziona la semplice sostanza**, che si perfeziona appunto nell'azione. La bontà dell'uomo non sta nel suo semplice esistere in un modo qualunque, ma nell'agire, ossia nel porre in atto o in pratica le esigenze della legge morale. E la stessa attività contemplativa è suprema attuazione della vita umana.

427. **La nozione aristotelica di "potenza" è meno perspicua alla comune ragione naturale. Aristotele usa il termine "dýnamis", che nel greco corrente non ha il significato tecnico che gli dà lo Stagirita.** Nel greco corrente significa: "forza", "potenza attiva", "abilità di effettuare", un po' come in italiano. La tradizione linguistica filosofica italiana traduce "dýnamis" con "potenza", ma il termine va immediatamente spiegato, perchè questa volta non solo ci allontaniamo dal linguaggio corrente, ma anche superiamo il livello dell'intelligenza comune, per elevarci all'intelligibilità puramente metafisica.
- Ed è questo senso metafisico del termine "potenza", che adesso dobbiamo chiarire. **Aristotele dà a questo termine un significato che trascende il senso comune, e che costituisce una delle sue più importanti scoperte filosofiche.** Non ebbe l'ardire, come avrebbe potuto, di inventare per l'occasione - visto che si trattava di un nuovo concetto - un termine nuovo, ma utilizzò, come ho detto, mutandone significato, un termine già in uso, peraltro con un significato che si avvicinava a quello che intese dargli Aristotele, il quale, come si sa, non rompe mai col linguaggio comune, anche quando si eleva alla teoresi più lontana da esso.
428. Generalmente, quando noi sentiamo il termine "potenza", pensiamo alla forza, alla potenza attiva. Aristotele non rifiuta questo significato; tuttavia egli intese dargliene anche un altro, che è quello che ci accingiamo di chiarire. **Il significato più vicino a quello aristotelico si dà quando per "potenza" intendiamo "possibilità",** come per esempio quando diciamo: "la gara è potenzialmente vinta". Intendiamo dire che è possibile che sia vinta, accentuando però una certa "tendenza" ad essere vinta, come se l'esser vinta ci sembri cosa assai probabile e che quasi certamente avverrà. Ci vien voglia di dire: "La gara è quasi vinta, la tal squadra vincerà". Ebbene, **in questa sfumatura della "tendenza", più che nella mera possibilità, abbiamo qualcosa del significato metafisico, aristotelico, di "potenza" (dýnamis).**
429. **Il significato metafisico di "potenza" sta in questo "tendere ad essere", "poter essere", "poter divenire", "poter essere attuato", nel senso di un passaggio verso un livello ontologico superiore, verso l'atto che è attuazione della potenza ed è quella perfezione e compiutezza, alla quale la potenza per essenza tende.**
- Mentre, come vedremo, è concepibile un atto libero da potenza (il cosiddetto "atto puro"), non è possibile una potenza da sola, senza il suo atto. Essa è realtà, non è semplice possibilità (la mia materia corporea, che è evidentemente realtà, è "potenza" rispetto al mio atto d'essere, che appunto la fa essere).
- La potenza limita l'atto.** La materia restringe l'ampiezza dell'essenza o forma specifica nei limiti dell'individuo materiale e, come scoprirà S. Tommaso, l'essenza - come potenza - limita l'essere nei limiti della stessa essenza. Per questo può esistere un atto infinito (Dio), ma **non può esistere una potenza (passiva) infinita.** La potenza è finita per definizione, perché è un principio di limitazione e di imperfezione, benché sia perfettibile.
- Aristotele non ha saputo che **l'atto puro crea la potenza.** Sarà questa una scoperta di S. Tommaso alla luce della dottrina biblica della creazione. Aristotele non ha pensato che la potenza potesse essere causata; la dà semplicemente per scontata. Eppure, **se la potenza appartiene al reale finito, essa non ha l'essere da sé, ma dalla causa dell'essere, che è Dio.** Di per sé Aristotele avrebbe potuto capire questa cosa col ragionamento metafisico, anche se di fatto non ci è arrivato.
430. **La potenza, benché tenda all'attuazione, non si attua da sola: è il suo atto che la attua, ed attuandola, ne eleva e perfeziona il livello ontologico, le fa raggiungere il suo fine, la sua entelechia.** Nel sinolo la potenza corrisponde alla materia, la forma all'atto. Così, come

abbiamo già detto, la materia prima non può esistere da sola, ma solo in quanto informata (o attuata) dalla sua forma sostanziale.

Nessuno, prima di Aristotele, aveva pensato di concepire la materia come potenza - nel senso aristotelico - attuabile dalla forma. Finalmente con Aristotele la sostanza materiale riceve il suo vero riconoscimento senza essere fatta svanire dal parmenidismo e senza essere sopravvalutata come in Empedocle, Democrito od Eraclito. **La dottrina aristotelica della potenza e della materia è quella che meglio interpreta la concezione biblica del mondo materiale,** nella sua consistenza e bontà, ma anche nella sua subordinazione al mondo dello spirito. Per questo il linguaggio del dogma cristiano ha utilizzato la distinzione aristotelica materia-forma nella stessa dottrina dei sacramenti, in antropologia e in teologia morale.

Naturalmente **la materia, per poter essere attuata, dev'essere disponibile ad essere attuata:** materia (potenza) e forma (atto) devono essere proporzionati fra loro: la materia di un cadavere non può più, secondo natura, essere formata da un'anima umana⁹¹. **L'atto superiore, in natura, funziona solo se in precedenza ha funzionato l'atto inferiore che deve prepararlo (natura non facit saltus).** Per esempio l'anima umana (atto) informa la materia umana (potenza), se questa è stata precedentemente preparata dal naturale atto inferiore (la fusione dei due gameti grazie alla forza generatrice dei genitori).

431. **La delicatezza del concetto metafisico di potenza è data, come accennavo sopra, dal fatto che Aristotele la concepisce come passaggio da un non-essere ad un essere⁹²:** fintantochè lo scultore lavora alla statua di Ermete, **l'immagine di Ermete passa dal non essere all'essere.** L'immagine passa dall potenza all'atto. Mentre si sta attuando, non è in atto. Né si può dire che non ci sia, perché si "sta attuando", sta "passando" dal non-essere all'essere: è in potenza. Che cosa è che consente queste fenomeni? La "potenza" della statua: concretamente, la sua materia, che gradatamente perde la forma naturale del legno o comunque un'altra forma del legno ed acquista quella della statua. Il blocco di legno diviene una statua.
432. **E' la potenza impossibile punto intermedio fra l'essere e il non essere? No, dobbiamo dirlo chiaramente: la potenza appartiene all'ordine dell'essere, della realtà, benché sia solo un poter-essere. E' il possibile che, come tale, appartiene al non-essere reale (ma è essere di ragione). La materia della statua è cosa ben reale!** Non è una semplice possibilità. Dire che è **possibile** che, durante la lavorazione il legno acquisti la forma di Ermete non è la stessa cosa che dire che la statua di Ermete **sta passando dalla potenza all'atto**. Ecco che allora il sinolo è composto da due principi ben **reali**: la materia (potenza) e la forma (atto). Viceversa il possibile appartiene al mondo del **pensiero e non del reale.**
433. **Il rapporto potenza-atto nel sinolo può essere di due tipi: può essere dinamico e può essere statico. E' dinamico quando la potenza è in corso di attuazione** (lo scultore sta scolpendo la statua): la statua passa dalla potenza all'atto; è ancora in potenza, ma si sta attuando. **E' statico quando la statua è finita:** la potenza ha cessato il processo di attuazione, si è totalmente attuata (*esse ut actus*), al movimento succede la quiete e lo scultore si riposa. Non c'è più passaggio dal non essere (Ermete) all'essere (Ermete), ma c'è solo l'essere (Ermete) in atto, la piena attuazione della materia, e la materia pienamente

⁹¹ Salva naturalmente la potenza divina, che fa risorgere i morti.

⁹² Naturalmente non nel senso che lo scultore crei il legno della statua; si tratta dell'**immagine di Ermete**. Qui lo scultore è in certo modo "creatore", anche se è sempre causa seconda dipendente dalla causa prima.

attuata.

434. **Nel caso invece del passaggio dal possibile all'attuale** (che a volte viene confuso col passaggio dalla potenza all'atto), **l'attuazione del possibile sostituisce l'attuale** (*esse in actu*) **al possibile: possibile ed attuale non possono stare assieme simultaneamente, ma il secondo si avvicenda al primo**: se adesso la pioggia è possibile (non c'è), quando sarà attuata (ci sarà) essa sarà più possibile, non perché sia impossibile, ma semplicemente perché è attuata o in atto (*esse in actu*): **la pioggia in atto sostituisce la pioggia possibile**. Invece, **nel caso del rapporto potenza-atto, l'atto** (*esse ut actus*) **non sostituisce affatto la potenza, ma sta insieme con essa (sinolo)** ed anzi la porta a perfezione: l'attuazione della statua di Ermete non comporta che la forma esista senza la materia o che sostituisca la materia, ma sta assieme con la materia e la attua nell'essere (*esse ut actus*)
435. **Altra differenza fra potenza-atto e possibile-attuale: che mentre il passaggio dalla potenza all'atto è un movimento verso il meglio a comunque un perfezionamento** (la statua di Ermete è qualche cosa di meglio del puro blocco di legno), **l'attuazione del possibile non è necessariamente un processo verso il meglio**. Posso dire, certo, "è possibile che Pierino si faccia santo", il che sarà certamente un progresso, ma posso dire anche "è possibile che muoia": il che, almeno dal punto di vista fisico, non è certo un passaggio al meglio.
436. **La potenza, comunque, è legata alla possibilità, nel senso che è la realizzazione di una possibilità. Una medesima potenza può essere aperta a un numero limitato di possibilità; essa può ricevere varie determinazioni, ma sempre entro certi limiti**: un blocco di marmo può ricevere un numero indefinito di forme artistiche; ma non potrà mai ricevere la forma del burro o di un pomodoro.
Soltanto se la materia è ridotta a materia prima può avvenire un vero mutamento sostanziale, ma di fatto la nostra esperienza non ci dà mai tale materia, perché i nostri sensi ci danno sempre una materia formata, per quanto raggiungiamo i livelli più elementari della materia. Da qui il fatto che in questo caso non ogni materia elementare può assumere qualunque forma ed essere determinata da qualunque atto. Un legno bruciato può divenire cenere, non può divenire insalata e un elefante. La potenza è comunque principio di indeterminazione, mentre l'atto è principio di determinazione.
437. **Esistono diversi livelli di attualità: dovunque c'è determinatezza, compiutezza e perfezione, lì c'è un atto**. Sono atti, quindi, i tre principi dell'ente; l'ente stesso possiede il suo atto, che è l'atto d'essere; sono atti i gradi dell'essere e delle forme; sono atti il sussistere e l'inerire; sono atti l'attuazione delle potenze, degli abiti e degli atti; tutti i trascendentali e tutte le categorie hanno il loro atto. **Al di sopra di ogni atto c'è l'atto d'essere**, che attua tutti gli atti inferiori, e al di sotto di tutti gli atti, c'è la materia prima, capace, in linea di principio, di ricevere tutti gli atti, tranne l'atto supremo, che non attua nessuna potenza, neppure di essenza, ma la cui essenza è egli stesso attuazione di tutte le possibilità, e questo Atto puro è Dio. **Dio infatti è attuazione di possibilità, ma non atto di una potenza**.
438. **Occorre fare attenzione a due possibili errori attinenti il rapporto atto-potenza: l'errore che esagera l'atto a scapito della potenza e l'errore che esagera la potenza a scapito dell'atto**. Il primo è l'errore del **monismo panteista**, soprattutto quello parmenideo; il secondo, è l'errore del **materialismo** (evoluzionista, empirista, storicista).
Secondo il **primo errore, tutto è atto e nulla è in potenza. Il possibile non esiste, ma tutto è reale, tutto è perfetto ed in atto**. Nulla è passato e nulla è futuro, ma tutto è

presente e tutto ritorna ciclicamente sullo sfondo dell'essere, come le costellazioni nel cielo. Nulla da aggiungere e nulla da togliere a ciò che esiste. Non esistono mancanze o negazioni. Tutto quindi è bene così com'è. Il male non esiste. Tutto è adesso. Tutto è uno e identico. Tutto è in tutto, tutto è tutto ed è uno. Nulla è contingente, ma tutto è necessario. L'essere, che noi conosciamo intuitivamente ed aprioricamente, è per sé uno, eterno e necessario. L'essere non può non essere. Il pensiero coincide con l'essere e l'essere coincide con l'agire. Esiste solo la verità assoluta. Esiste solo l'universale.

Il **divenire** è, come dice **Emanuele Severino**, "**l'apparire e lo scomparire degli eterni**". Il divenire, come sorgere dal nulla e ritorno nel nulla o come passaggio dalla potenza all'atto, non esiste, perché sarebbe contraddittorio. Il concetto di potenza è contraddittorio. Non c'è distinzione, né molteplicità, né storia, ma solo apparire e scomparire dell'eterno. Quindi non c'è né spazio né tempo. Il concetto del nulla è contraddittorio; pertanto la nozione di creazione *ex nihilo* non ha senso, ma il mondo è l'apparire o la trasparenza eterna dell'Eterno. L'uomo è lo sguardo eterno sull'Eterno.

Invece, nell'errore materialista, si dà tutto 1' opposto. Tutto è in potenza e nulla è in atto. Il reale è potenza e non atto. Tutto è possibile. Tutto è contraddittorio ("materialismo dialettico"). Tutto è opinabile e il male è logico e necessario. Occorre sempre cambiare tutto; tutto evolve, è sempre discutibile e nulla vi è di certo. Tutto diviene e nulla è immutabile, neppure Dio, ammesso che esista. La storia è l'assoluto, nulla è indipendente dallo spazio e dal tempo. Lo spirito (atto) non primeggia sulla materia (potenza), ma emerge dalla materia. La materia produce lo spirito. La molteplicità non è unificabile. L'universale non esiste; è solo un nome collettivo; esiste solo il singolo, il concreto, il contingente e il relativo. Tutto è contingente, nulla è necessario. Tutto è relativo, nulla è assoluto. Tutto sorge dal nulla e tutto va al nulla. Non c'è nulla di eterno, ma tutto è storico, finito e temporale.

3. L'essenza come poter essere

439. **Uno dei punti più originali e più importanti della metafisica tornista è 1' applicazione che Tommaso ha fatto della dottrina aristotelica della potenza e dell'atto al rapporto dell'essenza con l'essere.** Questa operazione è servita a Tommaso per **spiegare la limitazione dell'essere negli enti finiti.** Di fatti - e qui Tommaso riprende la grande intuizione parmenidea - **la ragione di essere dice per sé solo essere.** Qualunque altra cosa deve escludere ciò che essa non è. Ora, all'essere si oppone solo il nulla. Per questo, **escludendo sola il nulla, la ragione di essere è illimitata**⁹³.
440. Tuttavia - e qui Tommaso si scosta da Parmenide - **nell'esperienza io trovo che l'essere reale è limitato.** Parmenide non permette questa distinzione tra la nozione dell'essere (pensiero) e l'essere reale, perché, come si sa (almeno secondo una possibile interpretazione), Parmenide è il primo degli idealisti, perché per lui pensiero ed essere sono la stessa cosa (*to autòn to einai kai to noèin*). Tommaso, invece, che è realista, si trova davanti ad un problema al quale Parmenide non aveva pensato: **come conciliare la nozione o significato (*logos, ratio*) dell'essere, che dice infinità, con la realtà dell'essere da noi conosciuta, che dice finitezza? Da dove proviene questa finitezza, visto che non può provenire da quell'essere che dice alla mente infinità?**⁹⁴

⁹³ A questo punto bisogna fare attenzione a non confondere la **ragione di essere** (*ratio essendi*) con **l'essere sussistente** (*esse subsistens*). Il primo è una nozione, il secondo è essere realissimo: Dio. Il primo è oggetto della metafisica; il secondo, della teologia.

⁹⁴ Una prova illusoria dell'esistenza di Dio è data dal passare da questo essere

441. E' a questo punto che Tommaso ha pensato di utilizzare la nozione aristotelica di "potenza" intesa come "poter-esser-tale" ed ha assegnato all'essenza finita, pertanto distinta dall'essere, la funzione di spiegare la limitatezza dell' ente, intendendo appunto l'essenza come "poter-esser-tale". L'essenza è una limitata capacità di essere⁹⁵: essa riceve quel tanto di essere del quale essa è capace.

Pertanto l'essere ricevuto nell'essenza diventa "esser-tale", conformemente al poter-esser-tale proprio dell'essenza. Ogni ente, quindi, ha il suo atto d'essere secondo la sua potenza di essere, che è l'essenza. L'ente quindi è limitato perché la sua essenza è un poter essere un qualcosa di limitato, ed è in atto ciò che, limitatamente a quel poter essere, l'ente può essere; il suo atto d'essere (*esse ut actus* o *actus essendi*), insomma, è limitato dal suo poter essere .

442. Per questo l'essenza, nel sistema tomista, è realmente distinta (negli enti finiti) dall'essere perché è un principio di realtà o di entità come lo è l'essere, ma in modo diverso: l'essere è un principio di attuazione e di perfezione; l'essenza, un principio di determinazione (*aliquid*) e di limitazione. Si tratta dunque come di due forze, delle quali una tira da una parte e l'altra, dalla parte opposta. L'ente finito concreto è il risultato di questa tensione, che potremmo ricondurre, forse, all'opposizione che c'è tra l'affermazione (essere, atto) e la negazione (esseza, potenza)⁹⁶.

E' poi la constatazione di questo essere limitatamente affermato che ci spinge a chiederci: ma se l'essere reale, che nella sua nozione o ragione dice infinità, è limitato (o partecipante e contingente), **come non pensare che anche alla nozione di un essere infinito possa corrispondere là realtà di un essere infinito?** Certo qui siamo al livello di una semplice ipotesi; ma poiché la mente resta estasiata davanti all'“Essere ideale” (vedi Rosmini), **come non chiedersi se a questa ratio che noi concepiamo spontaneamente, corrisponda una Realtà?**

443. La semplice nozione dell'essere illimitato o assoluto non ci autorizza di per sé ad affermare che a questa nozione corrisponde una realtà, se non è la realtà stessa - l'umile realtà quotidiana - che giustifica una simile affermazione o che ci obbliga a fare una tale affermazione.

Questo stupisce o addirittura indispettisce alcuni, che vorrebbero accedere direttamente all'essere assoluto. Invece dobbiamo avere l'umiltà di chiedere il permesso alle creature sensibili, così come per accedere all'ufficio di un personaggio importante , dobbiamo chiedere il permesso all'usciera. Dobbiamo chiederci: l'ente finito o per partecipazione giustifica sufficientemente la sua esistenza? L'usciera è fine a se stesso o

meramente ideale all'affermazione dell'esistenza di Dio, ingannati dal fatto che la *ratio essendi* si presenta effettivamente come infinita. E' l'errore nel quale sono caduti, con un giudizio precipitato, grandi e santi pensatori, come Anselmo e Rosmini. Anche S.Bonaventura ha una tendenza in questo senso. La vera prova dell'esistenza di Dio suppone la **percezione dell'ente reale finito e l'applicazione del principio di causalità** induttiva, ossia partendo da quell'ente e ponendone la causa sufficiente, che è appunto Dio.

⁹⁵ S'intende l'essenza **finita**. E' chiaro che, una volta scoperta l'esistenza di Dio, la mente si accorge dell'esistenza di **un'Essenza infinita, coincidente peraltro col suo essere**.

⁹⁶ Potrebbe qui forse venire in mente il detto di Spinoza *Omnis determinatio est negatio*. Questo detto però vale solo per la realtà finita: Dio, come abbiamo visto, è determinato, ma la sua essenza non comporta nessuna negazione, perché Egli, come dice la Bibbia, “è Tutto” (Sir 43,27), non nel senso che sia tutte le cose - il che sarebbe panteismo - ma nel senso che contiene tutte le perfezioni nella sua semplicissima ed infinita essenza.

rimanda ad altro. Gli atei si accontentano dell'usciera. La persona ragionevole sa che egli è solo un mediatore.

Dunque, **l'ente finito dà sufficiente ragione di se stesso, si fonda su se stesso o richiede una causa?** Questa è la via per la quale la realtà (l'ente finito) ci mette sulla strada per poter affermare con certezza l'esistenza di Dio. E' la via che imboccheremo nella terza parte del Corso, quando ci chiederemo qual è la causa dell'ente .

Bisogna quindi fare attenzione a non credere che sia razionalmente legittimo affermare l'esistenza reale dell'essere infinito sussistente (Dio) sulla semplice base della nozione spontanea che abbiamo dell'essere infinito. E quand'anche, prima ancora di aver coscienza dell'esistenza di Dio o indipendentemente da tale coscienza, intuissimo, grazie ad un'illuminazione splendidissima, come capitò a S. Anselmo e al Beato Rosmini, che **l'essere infinito (*id quo nihil maius cogitati potest*) ha un'essenza per la quale l'essere (o esistere) si identifica con la sua essenza, questa considerazione, in sé giustissima e nobilissima, non ci autorizzerebbe in maniera logicamente valida e irrefutabile ad affermare la reale esistenza di questa essenza infinita che abbiamo concepito.**

4. L'ente contingente

444. Se l'ente in potenza rappresenta il reale che può attuarsi, con riferimento al divenire, ossia al passaggio dalla potenza all'atto, **l'ente contingente è l'ente la cui esistenza ha avuto un inizio, un ente attualmente esistente, l'ente che ha l'essere, ma che può non essere, ossia che può perderlo.** Abbiamo dunque un'opposizione tra un "**poter essere**" e un "**poter non essere**". L'ente contingente ha potuto essere ed attualmente è, ma può anche, in futuro, non essere.

Qui però, questo "potere" non è la "potenza" come realtà o reale che può essere o poter essere come realtà, ma è il possibile, il pensabile, il non-contraddittorio che può realizzarsi o non realizzarsi. Nel moto della "**potenza**" si resta sempre sul piano del **reale**; invece **nel passaggio dal possibile all'attuale si passa dal pensiero** (dal pensato o dal pensabile) **all'essere (reale)**. Si passa dal non-essere reale all'essere reale. O dal reale non attuato al reale attuato.

445. **Il termine "contingente" viene dal latino "contingere": *cum-tangere*.** C'è il rafforzativo "cum" e "tango"=tocco. *Contingere* ha una serie di significati, per i quali, come al solito, si passa da un primo significato materiale, per passare poi a significati metaforici. Esso significa dunque immediatamente "tocco" in senso forte, ma poi si passa a "raggiungere", "accadere", "toccare in sorte", "succedere", "capitare". Gli ultimi significati sono quelli che ci interessano: essi insinuano l'idea di **qualcosa che avviene, di un evento eventualmente fortuito, che giunge, forse non previsto o non aspettato, e che poteva anche non giungere, e che prima e poi si dileguerà.** Abbiamo qualcosa di simile all'accidentale, con la differenza che mentre l'accidente è qualcosa che appartiene alla sostanza, il contingente può essere la sostanza stessa.

Il contingente – ciò che può non essere - si contrappone poi ad un'altra diade di concetti, dove, invece del "potere" abbiamo il "non potere", e questa diade è data: 1. dal **necessario**, che è **ciò che non può non essere**; e 2. Il **possibile**, che è **ciò che può essere**. Il possibile a sua volta si oppone **all'impossibile o assurdo: ciò che non può essere.**

446. Possiamo ordinare queste quattro categorie nel modo seguente: dividerle in due diadi

secondo l'essere e il non essere e ognuna secondo il potere e non potere.

A. Secondo l'essere e il non essere:

a. **Possibile**: ciò che può essere;

b. **Contingente**: ciò che può non essere;

B. Secondo il non potere:

a. **Impossibile**: ciò che non può essere;

b. **Necessario**: ciò che non può non essere.

Dove c'è il "potere", c'è una possibilità e pertanto si dà uno certo esito alternativo: ciò che può essere si attua divenendo ciò che è, ciò che è realizzato ed attuale, ente reale; ciò che può non essere a un certo momento non è, per cui sbocca in ciò che non è, l'inesistente. Invece **dove c'è il "non potere" non esistono esiti alternativi**: dall'assurdo non esce nulla e il necessario è autosufficiente. Tuttavia il **necessario può produrre il contingente e dal possibile può sorgere l'ente (creazione)**.

447. **L'opposizione tra necessario e contingente ha un riferimento importante al campo dell'agire della persona**, e precisamente al potere della libera volontà, i cui atti entrano a doppio titolo nella categoria del contingente:

primo, perché l'esistere dell'atto libero ha un inizio ed ha una fine stabiliti dal libero arbitrio, il quale è un **potere di porre o non porre l'atto o di porre questo o quello**.

Secondo, perché mentre l'atto necessitato è determinato ad uno, come avviene nelle azioni del mondo fisico e negli enti subumani, **l'agire del libero arbitrio comporta l'apertura verso molte possibilità**. Il necessario in campo morale non fa riferimento al modo dell'agire, ma ai fini, che sono necessari in rapporto al vero bene dell'agente.

448. **Esiste un necessario e un contingente nel campo dell'agire morale. L'imperativo categorico che nasce dall'evidenza stringente del bene morale, il moralmente necessario e vincolante, il doveroso, l'obbligatorio, il comando della legge sembrerebbero comportare una della libertà, e invece è tutto il contrario.**

L'uomo agisce con vera libertà proprio quando agisce sotto lo stimolo del dovere. **La "necessità" morale, d'altra parte, non tocca l'atto umano come tale**, perché allora si che vi sarebbe soppressione della libertà, giacché l'atto umano è libero per sua natura. **Il "necessario" morale, invece, si riferisce al contenuto della norma, che è un necessario condizionato**: è necessario, se l'uomo vuol raggiungere il suo vero fine ed essere veramente felice. Tuttavia, come rileva Kant, **per l'uomo onesto obbedire alla legge è di necessità assoluta, perché egli intende assolutamente compiere il bene e giungere alla beatitudine**.

Obbedire alla legge, dunque, non pregiudica la libertà, ma la rende possibile e vera, perché vera libertà è appunto quella che mette in pratica la legge morale. Inoltre, esiste sempre una legittima libertà anche in rapporto a certe materie contingenti, che l'individuo privato o pubblico può regolare a proprio piacimento, sempre, s'intende, nello spazio libero lasciategli dai doveri assoluti della vita morale.

449. **Esiste un necessario e un contingente nel campo del pensiero e della logica. Necessario**, nel pensiero, è ciò che è evidente o dimostrato. Necessari possono essere anche i passaggi logici formali o materiali nel procedimento dimostrativo. L'intelletto è necessitato dall'evidenza immediata o dall'evidenza mediata nella conclusione di un procedimento dimostrativo apodittico. Necessari al pensiero sono le nozioni prime e i principi della scienza, soprattutto, come abbiamo visto, della metafisica. Necessario è il rapporto del pensiero con l'essere.

La **contingenza** si ha invece nel campo dell'opinabile, del gusto estetico, della

creatività poetica, nei contenuti che emergono dall'inconscio, nel succedersi spontaneo dei pensieri nella mente (*stream of consciousness*), nella conoscenza storica, nel campo del pensiero morale prudenziale e delle esperienze della bellezza. Contingenti sono i contenuti della fede cristiana per quanto si riferisce ai decreti positivi della volontà divina.

450. Esiste poi un **necessario fisico** e un **necessario metafisico**: il primo caratterizza il comportamento degli enti subumani non viventi e viventi. La condotta dei primi è guidata dai determinismi e dai meccanismi delle leggi fisiche; quella dei secondi, dai determinismi delle leggi biologiche e, per gli animali, degli istinti.

Il necessario fisico può essere occasionalmente o contingentemente sospeso dalla volontà divina a sua insindacabile giudizio, per compiere un'opera fisica superiore a quanto la natura può fare e normalmente fa. Si tratta di ciò che nel linguaggio religioso è chiamato "miracolo" e che la scienza chiama "fatto naturalmente inspiegabile".

Il miracolo non va contro le leggi della natura, come alcuni credono, ma opera benefici superiori a quelli che la natura può consentire, soprattutto risana la natura in modalità e misure che oltrepassano le forze della natura ("guarigioni").

In ciò non c'è alcuna impossibilità od offesa alle leggi della natura, come alcuni credono, giacché le stesse **leggi della natura sono effetto della volontà divina**, e quindi in questo senso sono contingenti. Inoltre bisogna considerare che **certe leggi naturali**, come per esempio quelle della corruzione del corpo umano o dei fenomeni che danneggiano l'uomo, **non corrispondono ad un ordinamento originario della natura, che si può supporre totalmente buono**. Per questo, quando il miracolo guarisce per esempio da un morbo incurabile, non fa altro che recuperare quella condizione originaria di sanità ed integrità della natura umana.

451. Sempre parlando della contingenza fisica, si deve dire che **questo mondo è radicalmente contingente**, benché sia regolato dai determinismi delle leggi fisiche e dai valori assoluti della morale. **Dio poteva creare un modo diverso dal presente**, ma avendo stabilito le leggi del mondo presente, **la causa prima fa sì che esse vengano ordinariamente rispettate**.

E sono proprio queste necessità naturali che consentono all'uomo di conoscere le leggi della natura per ottenere, dallo loro osservanza, i vantaggi materiali e i prodotti della tecnica che servono al bene dell'uomo. Tuttavia, per i motivi suddetti, nulla impedisce a Dio di sospendere l'attuazione delle leggi fisiche per fini superiori che riguardano la salvezza dell'uomo.

452. Il **necessario metafisico**, come abbiamo già visto, è il necessario basato sul principio di identità e non-contraddizione. Anche l'ente diveniente e contingente, dice Aristotele, nel momento in cui è, non può non essere. Metafisicamente necessari, come abbiamo già visto, sono i primi principi e le prime nozioni del pensiero. Necessarie sono le cause prime e soprattutto la causa prima. Necessarie sono le tesi fondamentali della metafisica.

La **contingenza** in metafisica è data dall'ente contingente. Per quanto riguarda il sapere metafisico, contingenti sono le ipotesi e le opinioni circa questioni non ancora chiarite o che riservano un margine di insondabile mistero, com'è soprattutto per l'essenza della causa prima.

Terza parte

LA CAUSA DELL'ENTE

Cap. I - La nozione di causa

1. La ricerca della causa

453. Giunti ad una sufficiente conoscenza dell'effetto - l'ente contingente, composto di potenza ed atto - si impone adesso la necessità di indagare la causa dell'ente per terminare il tratto della metafisica. Infatti, come si è detto all'inizio, la **scienza cerca la causa del suo oggetto**. Si tratta pertanto, in questa terza ed ultima parte del Corso, di **interrogarci sulla nozione di causa e di vedere quali sono le specie fondamentali di causalità**. Dopodichè, applicando il principio di causalità nelle sue varie forme, saremo in grado di **dimostrare l'esistenza della causa dell'ente**, che chiameremo "**causa prima**", dato che già l'ente esercita una causalità, detta **causa seconda**.

454. **Anche la nozione di causa è notissima**. Il segno d'averla concepita si manifesta prestissimo, sin dagli albori della nostra attività razionale, quando cominciamo a chiedere "perché" di tante cose, a volte anche strane, e lo facciamo con tanta insistenza, da mettere a dura prova la pazienza di genitori, fratelli maggiori e educatori.

E' il segno che la **ragione comincia a funzionare, mettendo in moto uno dei suoi meccanismi o principi fondamentali: il principio di causalità**. Naturalmente non sappiamo nulla né di ragione né di principi, ma la ragione, per mettersi in moto, non ha bisogno di aver coscienza della sua essenza e del suo funzionamento, così come noi digeriamo anche senza aver studiato un trattato di fisiologia dell'apparato digerente.

455. **Maturando la nostra ragione, cominciamo a comprendere il significato del nesso "causa-effetto": l'effetto è prodotto dalla causa; la causa produce l'effetto. Vedendo l'effetto, desideriamo conoscere la causa. Desideriamo impadronirci della causa, per produrre l'effetto, perché conoscendo la causa, veniamo a sapere come e perché si produce l'effetto.**

Quando ci capita qualche guaio, desideriamo conoscere la causa, per rimuoverla, e così trarci d'impaccio. Impariamo a scoprire che **certe cause producono sempre il medesimo effetto**. Sono le **leggi fisiche**. Questo dà soddisfazione alla ragione, perché ci consente di riprodurre l'effetto a nostro piacimento ed eventualmente utilizzare questo fenomeno per i nostri bisogni o desideri. **Col progredire dell'esperienza e l'acutizzarsi dell'intelligenza, la nostra nozione di causa comincia a differenziarsi, impariamo a conoscere varie specie di cause e diversi procedimenti dimostrativi: cause del mondo fisico, cause nei nostri rapporti con gli altri, cause nella nostra vita interiore, cause dei motivi del nostro agire. La nozione di causa, oltre a differenziarsi, si approfondisce e si radicalizza, diventiamo sempre più esigenti nel desiderare spiegazioni risolutive, soddisfacenti, rigorose e definitive; cominciamo a desiderare di conoscere le cause prime⁹⁷.**

⁹⁷ Un filosofo come Hume, che passa per essere il grande critico del principio di causalità, in realtà, quando presenta la questione della causalità, si mostra molto superficiale, per cui, **basandosi su dati del tutto insufficienti** (le famose palle da biliardo), non c'è da meravigliarsi delle sue conclusioni scettiche.

456. A questo punto, però, **non tutti desideriamo coltivare questo interesse con speciale impegno**. Non tutti desiderano o sanno soddisfare con rigore la ragione nelle sue necessità più radicali. E' come dire che **non tutti sentono il bisogno di un metodo scientifico** nell'indagine delle cause o si accontentano dei risultati di scienziati, filosofi o metafisici.

Generalmente, almeno per i bisogni della vita quotidiana, ci accontentiamo delle "cause seconde", spesso assai concrete e funzionali ad attività pratiche o tecniche. Mentre quelli tra noi che si appassionano per le "cause prime", dimostrano di avere attitudine per la scienza, o per la filosofia, o per la metafisica.

457. Ciò che ci chiediamo in questo capitolo è: **perché ci chiediamo perché?** Come capita spesso nelle domande di tipo metafisico, **la risposta è già in qualche modo contenuta nella domanda**, perché ci interroghiamo su cose che in fondo sappiamo già. Sentiamo però, soprattutto se ci piace la filosofia, il desiderio di chiarirle e di fondarle meglio, di essere maggiormente certi, consapevoli dell'importanza fondamentale che esse hanno per la nostra vita, e poi perché, secondo la famosa affermazione di Aristotele, il sapere e la verità ci piacciono per se stessi.

458. **Per rispondere alla domanda, può essere utile chiarire quand'è che chiediamo perché, quand'è che desideriamo spiegazioni, quand'è che vogliamo vederci chiaro, e quand'è invece che non chiediamo perché.**

Chiediamo perché quando siamo interessati alla questione o al fenomeno, quando abbiamo speranza di saperlo o di scoprirlo, quando desideriamo soddisfare la nostra ragione o anche semplicemente la nostra curiosità, quando l'effetto del quale desideriamo conoscere la causa è un qualcosa che ci affligge o ci turba, per cui speriamo che, conoscendo la causa, possiamo liberarci o per lo meno farcene una ragione e rassegnarci, oppure capire che non è il caso di affliggerci o di turbarci.

Non chiediamo perché o perché riteniamo che non ci sia bisogno, tanto la cosa è chiara, evidente e soddisfacente, o perché riteniamo che non sia il caso, o perché la cosa non c'interessa, o perché riteniamo sia impossibile ottenere una risposta, e perché ci parrebbe vano, sciocco, inutile, inopportuno, imprudente o pericoloso chiedere o cercare il perché, o perché facciamo un atto di fiducia - questo avviene per esempio nella fede religiosa -, o perché la ricerca sarebbe disperata o presuntuosa o troppo faticosa o perché non disponiamo degli strumenti per la ricerca.

2. La scoperta della causa

459. **Spesso nella nostra vita quotidiana desideriamo conoscere il perché o la causa di qualcosa:** il motore dell'auto non funziona regolarmente: come mai? Quella persona improvvisamente non ci saluta: perché? Sono scelto inaspettatamente da un superiore per un incarico prestigioso, al quale non aspiravo: come mai? Quella persona mostra per me un'ammirazione che mi stupisce: come mai? I trichechi hanno delle zanne enormi: per quale motivo? I conti non tornano: perché? E mille altre domande.

In ogni caso, sentiamo che è l'effetto stesso che ci spinge alla ricerca: esso suscita in noi meraviglia. La verità che ci comunica non ci soddisfa pienamente, ma domanda altra verità che per il momento non conosciamo; avvertiamo che **c'è o può esserci del vero che lo riguarda, che ci aiuta a capirlo meglio, ma che l'effetto da sé non può darci**, per cui ci pare che esso ci stimoli ad **andare con la mente al di là di lui, nella sua linea, ma verso una maggiore ed ulteriore verità su di lui, che esso da sé non ci può dare**. Tuttavia esso stimola in noi quella ricerca che ci condurrà, speriamo, alla scoperta della verità desiderata. Questa verità è causa.

460. **La caratteristica della causa è allora quella di aumentare il nostro sapere circa un dato effetto, e di darci quel sapere su di lui, che esso non era in grado di darci.** Nel vivere quotidiano la scoperta della causa immediata normalmente è sufficiente per la nostra ragione, che non si sente spinta, in quell'occasione, a ricerche ulteriori, giacché si tratta solitamente di ricerche relative alla soluzione di problemi pratici, per cui, una volta conosciuta la causa immediata, abbiamo la possibilità di prendere quei provvedimenti pratici in vista dei quali avevamo cercato la causa.

Il medico che scopre la causa di una malattia normalmente non si chiede ulteriormente il motivo per cui quella malattia è stata contratta, a meno che il saperlo non serva a curare il paziente, ma si limita a prescrivere la cura. Il meccanico che ripara il guasto in un'auto, trovata la causa del guasto, si dà da fare a ripararlo, senza chiedersi, solitamente, per quali motivi il guasto si è prodotto. O comunque, **anche ammesso che si compia una certa retrocessione nella ricerca delle cause, nella vita corrente ci si ferma molto presto: non ci si pone la questione della "causa prima"**. Ciò indubbiamente però non impedisce ad un'anima religiosa di vedere in ogni avvenimento la presenza di Dio.

461. **Noi facciamo l'esperienza del rapporto causa-effetto in due direzioni: o partiamo dall'effetto per giungere alla causa (induzione); oppure, conoscendo la causa, sappiamo il perché dell'effetto e sappiamo che si produrrà l'effetto o che noi stessi possiamo produrlo (deduzione).** Siccome la nostra conoscenza comincia dai sensi, cominciamo la nostra esperienza del detto rapporto in maniera induttiva: dall'esperienza di un effetto sensibile comprendiamo con l'intelletto la sua causa. Ma una volta compreso questo, possiamo essere in grado di sapere che, data quella causa, seguirà o potrà seguire il dato effetto (deduzione).

Notiamo per esempio che la fiamma, messa a contatto col legno secco, lo brucia, e allora diciamo che il fuoco è la causa per la quale il legno si brucia, mentre il legno bruciato è l'effetto dell'azione del fuoco. Ciò ci consente allora, quando notiamo del legno bruciato, di dedurre che vi è stata l'azione del fuoco come causa della bruciatura del legno. **Nel primo caso facciamo l'esperienza della causalità in rapporto all'effetto; nel secondo, l'esperienza dell'effetto in rapporto alla causa.**

462. **Il nesso di causa ed effetto non è pertanto, come credeva Hume, un'impressione memorizzata che sorge dall'abitudine di vedere, nella nostra esperienza, il ripetersi costante di una coppia di fenomeni,** senza che ciò debba indicare un dato oggettivo, necessario ed universale dell'ente fisico o della "cosa in sé". Al contrario, il fatto della causalità, bene accertato, rispecchia un dinamismo reale appartenente alla natura delle cose, anche se è vero che, nel campo della fisica sperimentale, non siamo in grado di motivare ontologicamente (in base alla conoscenza della "cosa in sé") la ragione del fatto.

L'abitudine nel vedere il ripetersi regolare di certi fatti può indubbiamente indurci a credere che questa regolarità rifletta un aspetto essenziale della natura delle cose. Ma non è legittimo, come fa Hume, ricondurre ogni fenomeno della causalità al fenomeno dell'abitudine. Quest'ultimo, infatti, ha invariabilmente un aspetto soggettivo e contingente, che si rivela allorché il fenomeno viene sottoposto ad un rigoroso controllo, per cui viene chiaramente a distinguersi dalla vera e propria causalità, che sta alla base dell'universalità e della necessità delle leggi dei fenomeni.

L'intuizione del nesso causa-effetto non è opera né del senso né effetto dell'abitudine, non si tratta di ricordare il ripetersi del contatto di due entità concrete ed individuali, ma si tratta di **cogliere l'essenza dell'effetto e di capire con l'intelletto perché la sua causa produce proprio quell'effetto (causalità quia) e perché non può**

produrre altro che quell'effetto (causalità *propter quid*).

Non si tratta quindi di cogliere una causa materiale con i sensi, ma di capire con la ragione la ragione di causa. Da qui la **ragione comprende la necessità che quella causa produca quell'effetto**, per cui, secondo le leggi della natura, non potrà non produrre sempre quell'effetto. **Questo è il sapere scientifico** e questa è la base della scienza. Diversamente abbiamo solo gli aneddoti, le favole e i racconti letterari o al massimo i resoconti della storia o della cronaca.

463. **Kant ha avuto contro Hume il merito di affermare vigorosamente l'oggettività, l'universalità e la necessità delle leggi della causalità fisica.** Il suo difetto è stato quello di credere che la categoria della causalità non sia ricavata dall'esperienza, ma sia una "forma a priori" dell'intelletto.

Né Hume né Kant riescono a comprendere che la categoria della causalità è un predicato intellegibile ricavato per astrazione dall'esperienza sensibile. Kant è consapevole della necessità, oggettività ed universalità del nesso causale, ma non sa fondarlo sull'esperienza. Hume si fonda sull'esperienza, ma non riesce a raggiungere la oggettività, necessità ed universalità della categoria della causalità.

464. La causalità non agisce solo nel mondo fisico, come pensava Hume, e neppure soltanto nel mondo morale, come riteneva Kant, ma anche, analogicamente, in campo metafisico. Non ci sono solo le cause dei fenomeni, non ci sono solo le cause degli atti umani, ma ci sono anche le **cause degli enti e in ultima analisi la causa dell'ente.**

Giunti a questo punto possiamo chiederci pertanto **come intendere la causa nel suo senso più vasto, analogico, metafisico.** Potremmo dire allora, nel senso più generale, che **la causa è un qualcosa che influisce in qualunque modo su di un qualcos'altro, sì da dargli ragione, materia, forma, proprietà, fondamento, finalità, perfezione, sussistenza e alla fine lo stesso essere in modo necessario, proprio, omogeneo, verificabile e costante, mentre quel qualcos'altro lo chiamiamo "effetto".**

3. La relazione tra la causa e l'effetto

465. **Una causa, perché sia veramente tale,** richiede alcuni requisiti nei confronti dell'effetto. Tali requisiti li ho elencati sopra nel definire la nozione metafisica di causa.

Primo: il legame causa-effetto dev'essere necessario: La causa dev'essere **necessariamente quella data causa e non altra** e possibilmente si deve dimostrare che non può non essere quella data causa. Quanto all'effetto esso deve essere necessariamente prodotto da quella causa se essa produce deterministicamente, come nelle cause infraumane.

Secondo: il legame dev'essere appropriato. L'effetto deve essere proprio di quella causa e non di altra. La causa dev'essere propria di quell'effetto e non di altri. spiegherete eventualmente un'altra cosa.

Terzo: il legame dev'essere omogeneo: ci dev'essere una proporzione, un ordine, una continuità tra l'effetto e la causa, altrimenti la ragione si smarrisce: essa deve poter ritrovare in qualche modo l'effetto nella causa, sia pur arricchito dall'apporto della causa. La causa deve precontenere virtualmente l'effetto. Deve in qualche modo esser presente nell'effetto.

Quarto: la causa deve poter essere verificabile come causa; deve cioè poter dare una vera spiegazione aggiungendo qualcosa a quanto già si sapeva sull'effetto, così da soddisfare il bisogno della ragione: se infatti l'effetto desse già ragione di se stesso, non

avrebbe senso chiedere alla causa la ragione dell'effetto. E possibilmente, la causa dovrebbe essere sufficientemente esplicativa, senza rimandare a una causa precedente, ma fornendo essa tutto quanto basta per spiegare totalmente l'effetto.

Per la verità questo potere esplicativo totale non appartiene alle cause finite: esse, per loro natura, rimandano a cause precedenti; ossia sono cause causate ("secende"). Tuttavia **la causa pienamente causa dev'essere solo e assolutamente causa, e quindi non contenere nulla in sé che la renda effetto, sì che la ragione debba nuovamente cercare la causa della causa.** Questa causa totalmente esplicativa deve esistere, altrimenti tutto resterebbe inspiegato. Questa causa prima ed assoluta, totalmente causa e niente effetto, è Dio.

466. **Condizioni del rapporto causa-effetto.**

Prima: la causa deve essere realmente distinta dall'effetto. Nulla può causare se stesso (la cosiddetta "causa sui"). Infatti, dovrebbe esistere prima dell'effetto come causa, ma, come effetto, dovrebbe esistere dopo la causa. Dovrebbe quindi esistere prima e dopo di se stessa. Il che è evidentemente assurdo.

Seconda: la causa deve precedere l'effetto e l'effetto seguire la causa, perché l'effetto trae origine ed inizio dalla causa; l'effetto c'è se c'è la causa, mentre questa può anche non produrre l'effetto.

Terza: l'effetto dipende dalla causa, ma non viceversa. Le cause possono causarsi a vicenda ("causae ad invicem sumt causae"), ma non sotto il medesimo aspetto. Per es. le buone condizioni fisiche favoriscono la vita spirituale dal punto di vista materiale (*mens sana in corpore sano*); mentre una sana vita spirituale fa bene anche al corpo.

Quarta: "La causa - dice Tommaso⁹⁸ - si trova nell'effetto e viceversa, in quanto la causa agisce nell'effetto e l'effetto riceve l'azione della causa. ... La causa si trova nell'effetto secondo il modo dell'effetto e l'effetto si trova nella causa secondo il modo della causa.

Quinta. La causa dice atto, perfezione, pienezza; **l'effetto dice potenzialità,** perfettibilità, partecipazione.

467. **Occorre distinguere causa e principio. Entrambi dicono qualcosa che dà origine e inizio a qualcos'altro.** La causa origina l'effetto; il **principio origina** il principiato. **La causa** però aggiunge a questa funzione comune il fatto che essa **produce** quel qualcosa che ha origine dalla causa: cosa che l'effetto non fa. Il principio di una via, per esempio, non produce la via della quale è principio. Così il punto che è principio di una retta di per sé non la produce, se non siamo noi a tirare la linea partendo da quel punto. Da un principio filosofico si possono ricavare molte conseguenze, ma di per sé quel principio non le produce, se non le produciamo noi ragionando sulla base di quel principio.

4. Le forme della causalità

468. **Vediamo adesso schematicamente quali sono le forme della causalità.** Cominciamo con l'annunciare i titoli, la cui materia sarà svolta nelle pagine successive. La causa, in generale, anzitutto, può causare o la sostanza o l'azione della sostanza. La causa della sostanza può essere duplice: o causare il suo essere o causare la sua essenza. La causa dell'essere, a sua volta può essere duplice: o causare la sostanza dal nulla (creazione) o causarla da un soggetto (generazione).

La causa dell'essenza può essere duplice: causa della forma; **causa formale** o causa della materia: **causa materiale.**

⁹⁸ *Comm.al Liber de Causis*, Prop.XII, lect.XII, n.282

Per quanto riguarda la causa dell'azione, che è la **causa efficiente**, essa può essere duplice: può causare l'azione transitiva (leggi della natura o dei fenomeni), oppure può causare l'azione immanente (vitale): delle piante (leggi della botanica), degli animali (leggi della zoologia), della vita umana (leggi morali).

L'azione umana, a sua volta, può essere duplice: del pensiero e della volontà. L'atto del pensiero può essere causato da una forma trascendente: **causa esemplare** o ideale o da una forma immanente: ragion sufficiente o **ragion d'essere**. L'atto del volere è causato dal fine o **causa finale**.

5. Cause proprie e cause improprie

469. **La causa vera e propria, come abbiamo visto, risulta da un insieme di requisiti, i quali possono decrescere fino a scomparire del tutto.** Mano a mano che calano, la causalità perde gradatamente la sua forza fino a scomparire del tutto, allorché tutti i requisiti sono assenti. Queste forme decrescenti di causalità mostrano sempre meno il volto della causalità e il loro influsso sull'altro è sempre più debole. Hanno soltanto una somiglianza analogica, sempre più debole, con la vera e propria causalità. Le chiamiamo, nel loro insieme, **cause "improprie"**, e sono: **la causa accidentale, l'occasione o causa occasionale e la condizione.**
470. Per rendere più intelleggibili queste distinzioni, le illustreremo con la descrizione di un **avvenimento immaginario**, il quale presenta diversi fatti, ciascuno dei quali si presta ad essere portato come esempio di ognuna di queste cause improprie che vado ad illustrare.
- Immaginiamo un gruppo di operai, in possesso di regolare permesso di lavoro, i quali, in occasione di un importante anniversario di pubblico interesse, scava il terreno per la costruzione di un acquedotto e "casualmente" o "accidentalmente" trova un'antica statua. Il ritrovamento di questa statua è l'effetto di un concorso di fattori - cause proprie e cause improprie -, ognuno dei quali è stato elencato sopra e qui ne forniamo un esempio.
471. **Vediamo anzitutto come funziona la causa propria.** Essa non si riferisce alla statua, ma allo scavo per l'acquedotto. E' questa infatti l'intenzione degli operai - **causa finale** -; essa mira a quell'effetto e non ad altro. Tuttavia lo scavo causa indubbiamente il ritrovamento della statua - **causa efficiente** -, che però non era nelle intenzioni degli operai, i quali sono composti di materia - **causa materiale** - e forma - **causa formale** - ed hanno progettato il lavoro - **causa esemplare** -. Si tratta dunque di una causalità preterintenzionale: è la **causa accidentale**. Mantiene l'efficacia materiale della causa propria, ma le **manca la necessità fondata sull'intenzionalità.**
472. Teniamo adesso conto degli altri fattori, che hanno contribuito a che fosse trovata questa statua. C'è una **causa occasionale**: l'occasione di uno speciale anniversario ha indotto l'amministrazione pubblica a indire lo scavo per l'acquedotto. Questa iniziativa ha certamente contribuito a suo modo al ritrovamento della statua. Ma come? Non possiamo dire che sia stata una causa che ha operato efficacemente come lo scavo. Inoltre, anche questa causa, come quella accidentale, manca dell'intenzione di cercare la statua. Tuttavia ha indubbiamente stimolato il lavoro di scavo, e in tal senso ha contribuito al ritrovamento della statua. Ma per questa sua funzione estrinseca, essa contribuisce di meno che la causa accidentale. **Un altro fattore vien meno: la proprietà della causa.** Resta l'omogeneità: c'è un rapporto fra l'iniziativa pubblica e lo scavo.

473. **Vediamo infine la funzione giocata dalla condizione.** Si tratta di un fattore ancora più estrinseco. Almeno l'occasione ha promosso lo scavo. La condizione, invece, non concerne nessun lavoro in particolare, ma dà semplicemente il permesso di lavorare. Il fatto degno di nota, però, è che se gli operai non avessero avuto quel permesso, non avrebbero fatto lo scavo e non avrebbero trovato la statua. Quindi anche la condizione ha concorso al ritrovamento, ma semplicemente rendendolo possibile. **Qui vien meno anche l'omogeneità**, giacché non c'è alcun rapporto fra il permesso di lavoro e il ritrovamento della statua: con quel permesso gli operai avrebbero potuto fare altri lavori.
474. **A proposito della condizione**, bisogna che ci fermiamo un momento su questo tema, che presenta un aspetto delicato ed importante. **Avviene, infatti, anche in ambienti scientifici, che si confonda la causa con la condizione**, considerando causa quella che è semplicemente condizione. Faccio un esempio importante: nella concezione materialista il cervello è la causa del pensiero. E si argomenta col discorso ben noto: se per esempio viene distrutto il centro cerebrale per la memoria delle parole, il soggetto non parla più. Ora qui si suppone una grave confusione tra attività cerebrale ed attività del pensiero. **L'attività propria del cervello non è il pensiero, ma sono le funzioni bioneurologiche**, che sono oggetto della neurologia cerebrale. Invece le attività del pensiero sono oggetto della psicologia razionale o filosofica.
- L'attività propria del pensiero si dimostra essere infinitamente al di sopra di quanto qualunque attività materiale, fosse pure il cervello dei primati, è capace di fare.** Per questo, in buona logica, la ragione sufficiente dell'attività del pensiero non può essere il cervello, la cui attività e possibilità proprie, per quanto meravigliose e prodigiose, **sono assolutamente insufficienti a spiegare gli atti dello spirito**: solo un principio spirituale (l'intelletto, l'anima) può essere causa proporzionata dell'attività pensante. Il cervello, invece, è indubbiamente causa propria e proporzionata delle attività bioneurologiche cerebrali, attività che sono solo fisiche.
- Il cervello è condizione naturale certamente necessaria e sufficiente dell'attività del pensiero e del linguaggio umani.** Questo e solo questo spiega perché quando quel dato centro è leso o corrotto, l'individuo non parla più. **La condizione, quindi, anche quella necessaria, consente l'esercizio di un'attività che essa non è in grado di produrre, ma della quale permette l'esistenza.** Il lavoro degli operai non è effetto del permesso di lavoro, ma dei loro muscoli e della loro buona volontà.

6. Il sistema circolare delle cause

475. **Il sistema delle cause può essere presentato, ispirandoci al pensiero neoplatonico, come un movimento circolare** 1. di **uscita** (*èxodos*) dalla causa suprema, 2. di **permanenza** (*stasis*) al di fuori, e 3. di **ritorno** (*epistrofè*) alla causa suprema come bene sommo e fine ultimo, somma bellezza e somma pace. Il movimento che illustreremo può essere attribuito o alla causa prima o alla causa seconda, a seconda del tipo di causalità: le cose qui si chiariranno man mano che vedremo la natura delle singole cause e come esse funzionano le une nei confronti delle altre.
476. Volendo **riassumere brevemente i momenti essenziali di questo movimento** che ci accingiamo a considerare nelle singole sue fasi, possiamo prendere come principio il pensiero produttivo. Esso fa riferimento all'idea come modello e progetto dell'essere (**causa esemplare**). Chiariremo qui **l'idea come causa formale esterna del concetto**, distinguendola dal **concetto come rappresentazione del reale**. La idea ha la sua massima potenza produttrice e regolatrice come **idea divina**. L'idea dà forma all'ente (**causa**

formale), che può essere pura forma o composto di forma e materia (**causa materiale**). L'ente è espressione dell'idea come **ragione ordinatrice (logos)**, e pertanto è razionalmente intellegibile⁹⁹.

L'ente è razionalmente strutturato ed organizzato secondo un sistema interno di ragioni razionalmente connesse fra loro, così da dipendere le une dalle altre. Queste ragioni interne che giustificano tale organizzazione interna che forma poi l'essenza dell'ente, costituiscono la **ragion d'essere**, che è sufficiente, quando non rimanda ad una ragione (causa) precedente, mentre è insufficiente, quando rimanda ad una ragione precedente, che può essere immanente all'ente o esterna. Se è esterna può a sua volta rimandare ad un'altra ragione; se questa a sua volta è insufficiente, la deduzione causale continua; se invece è sufficiente, è **Ragione prima ed assoluta** (Dio) e la deduzione ha termine. Qui si verifica il principio aristotelico **“anànke stenai”=bisogna fermarsi**.

477. **Il pensiero produttivo per sé produce pensiero; per produrre l'essere, la causa (Dio) mette in opera la volontà (causa efficiente). Se la volontà causa tutto l'ente, abbiamo la creazione; se invece presuppone un soggetto, abbiamo la causa efficiente finita.** La causa produttiva di tutto l'ente deve essere **onnipotente**; ma per esser tale, occorre che la sua **essenza sia infinita**; l'essenza è infinita quando **non pone limite all'atto d'essere**; se l'atto d'essere è illimitato, non è ricevuto in un soggetto, cioè in un'essenza-potenza. Se non è ricevuto, allora è **sussistente**, per cui l'essenza di questo ente che è essere sussistente, atto puro di essere, **coincide con l'essere. E questo essere è Dio.**
478. **A questo punto ci fermeremo per affrontare alcune delicate questioni concernenti il rapporto di Dio col mondo.** Il mondo, creato e proveniente da Dio, è naturalmente orientato e "aperto", nell'essere e nell'agire, a **congiungersi con Dio**. Questo moto verso Dio può essere chiamato **"trascendenza" in senso dinamico** (cf l'agostiniano "transcende et teipusm"), da distinguersi dal **senso statico**, come proprietà del trascendente. Vedremo allora il **potere della causa finale, che genera l'azione tesa al conseguimento del fine**, e il suo modo di attrarre l'agente presentandosi a lui come **sommo bene, somma bellezza e pace perfetta**.

Cap.II

Il pensiero produttivo

1. L'idea in generale

479. **E' nota l'origine della dottrina dell'idea.** Essa fu elaborata da Platone dietro suggerimento dell'insegnamento morale socratico, il quale evidenziava come la **norma morale doveva ricavarsi non già dalla considerazione empirica di come gli uomini, anche i migliori, si comportano di fatto - perché non sempre di fatto si comportano bene -, ma dall'intuizione intellettuale di un valore assoluto, oggettivo, universale ed immutabile, di totale purezza – l'idea -**: tutte caratteristiche che non sembrava potersi riscontrare nei fatti sensibili, e che pertanto dovevano appartenere ad una **realtà regolatrice superiore**, il

⁹⁹ In questo senso è giusto il principio hegeliano **“ciò che è reale è razionale”**; tuttavia **“razionale”** è da intendersi non nel senso di identificare i due termini, perché così si confonderebbe l'essere (reale) col pensiero (razionale), ma nel senso che è strutturato razionalmente, è intellegibile dalla ragione, è proporzionato alla ragione, è organizzabile dalla ragione. Non sempre invece ciò che è razionale è reale.

"mondo degli intellegibili (*noetà*)".

La regola dell'agire viene dal cielo, non dalla terra¹⁰⁰, anche se per raggiungere la conoscenza del cielo, bisogna partire dalla terra. L'illusione potrebbe essere quella di intuire immediatamente il cielo senza partire dalla terra: allora non sarebbe veramente il cielo, ma le nostre fantasie o i nostri pretesti.

Inoltre **la regola, essendo un ideale, non viene dall'esterno, ma dall'intimo della coscienza** (ricordiamo l'agostiniano *in interiore homine habitat veritas*)¹⁰¹, anche se, come chiarirà Aristotele, si giunge a conoscere la norma morale partendo dall'esperienza della natura umana oggettiva e concreta.

480. **Il parlare, abbastanza comune ancor oggi, di un "ideale morale di perfezione" o di "modello (*paràdeigma*) ideale di condotta" è, almeno nel linguaggio, di schietta derivazione platonica.** L'espressione, anch'essa corrente, "**idealista**" (non intesa nel senso filosofico), fa riferimento - non senza riprodurre l'apriorismo dell'idea platonica - ad una persona che vagheggia alti ideali, che però non si prestano ad essere messi in pratica: un sinonimo, quasi, di "**utopista**".

Quanto all'**idealismo filosofico** - pensiamo soprattutto all'idealismo "trascendentale" tedesco dell'ottocento -, può agganciarsi indubbiamente all'idealismo platonico, ma esso, con la sua identificazione del pensiero con l'essere, ricade piuttosto nel monismo panteistico di Parmenide, peraltro mescolato con Eraclito, piuttosto che riprendere le fila con Platone, giacché in Platone c'è la distinzione tra pensiero ("*eikòn*": immagine, "*mìmesis*": imitazione, "*mèthexis*": partecipazione) ed essere (idea, "*èidos*": forma).

L'idealismo platonico si limita a concepire un pensiero sussistente (appunto l'idea), ma trascendente (in "cielo"), per cui si guarda bene dal confondere, come fanno gli idealisti panteisti, il pensiero umano col pensiero divino o l'essere metafisico con l'essere divino.

481. Indubbiamente in Platone c'è una certa identificazione del l'ente in senso pieno (**to pantelòs on**) col pensiero (**idea**), giacché l'idea di per sé, come ci dice la sua etimologia (da "*vid*"=vedere), ha un chiaro riferimento al pensiero. **Sotto questo punto di vista è giusta la critica che Heidegger e Severino fanno a Platone d'aver abbassato l'"èinai" parmenideo al livello di una "veduta"**, anche se poi anche loro non riescono ad evitare il l'idealismo panteista col ridurre, il primo, l'essere alla "presenza del presente", essere-che-appare-all'uomo (essere "fenomenologico"), e il secondo col mantenere l'essere parmenideo come identità di essere ed essenza, essere necessario che esclude il divenire e il contingente.
482. **L'idea è un pensiero produttivo, e produttivo non solo di pensiero, ma mediante la volontà anche di essere. Si tratta di un pensiero progettante che fa da regola o modello per la produzione di qualcosa, di un'opera o di un'azione.** In quanto tale non dipende dall'ente reale, ma al contrario lo regola e lo produce. E' un progetto mentale ed interiore che fa da guida per un intervento operativo e trasformatore - "demiurgico" - sulla realtà o sulla materia teso a darle quella forma o quell'aspetto che sono contenuti nel progetto¹⁰². Tutti noi normalmente concepiamo delle idee in questo senso e con questa funzione. Ma la

¹⁰⁰ Abbiamo qui un'indubbia consonanza con la concezione biblica della norma morale come comandamento divino.

¹⁰¹ Anche questa presenza dell'idea nell'intimo della coscienza, propria del platonismo, trova una profonda risonanza nella concezione biblica, soprattutto paolina, della coscienza morale (*synèidesis*).

¹⁰² Quando Marx diceva, nella famosa *Tesi XI* su Feuerbach, che "ciò che conta è trasformare il mondo", supera evidentemente il suo materialismo e si mostra erede dell'idealismo produttivo di Fichte e di Hegel.

"idea" da dove la ricaviamo?

483. **E' qui che l'idealismo platonico mostra un altro suo difetto.** Platone pensava, come è noto, che le idee non fossero ricavate dall'esperienza sensibile, che ha per oggetto le cose materiali così oscure ed incerte, ma credeva che fossereo immediatamente intuïte dall'intelletto che le aveva già conosciute ancoir prima della nascita del soggetto conoscente. Dunque, come si sarebbe poi detto a partire da Kant, "idee apriori".

E questo perché – pensava Platone - le idee mi danno dei modelli di perfezione così certi, alti ed universali, che non posso trovarli nel mondo materiale, dove invece trovo solo oggetti particolari, corruttibili e carenti rispetto alla pura perfezione che si mostra nelle idee. Tutt'al più la realtà materiale può avvicinarsi (ma sempre con difetti) alla perfezione dell'idea, quando cerchiamo, nel nostro lavoro o nel nostro pensare, di "imitare" o di "partecipare" alla perfezione dell'idea o qualche debole paragone con la sublimità del mondo ideale.

484. Questo ragionare di Platone appare piuttosto seducente; eppure, come gli fece notare Aristotele, esso ha un difetto. Lo Stagirita, senza per nulla rinunciare al concetto platonico della superiorità dello spirito sulla materia, notò tuttavia che in Platone **il modello della perfezione noi non lo traiamo immediatamente da una supposta idea a priori, ma dalla stessa realtà esterna, mediante un opportuno processo euristico, quello appunto assicurato dal sapere metafisico**, grazie al quale giungiamo alla conoscenza della sostanza sovrasensibile (*l'usìa choristè*), che corrisponde all'ideale platonico. Le idee, diceva Aristotele, sono rappresentazioni del reale e non lo trascendono. Qui però Aristotele non s'accorse di esagerare nella polemica, per cui **perse di vista l'aspetto valido della dottrina platonica, ossia l'idea sussistente e trascendente come modello delle cose e realtà alle quali esse "partecipano"**.

Aristotele pensò che la dottrina delle idee dovesse servire a spiegare la conoscenza umana e invece per Platone aveva un aggancio teologico e doveva spiegare il principio della perfezione morale (*kalòn kai agathòn*). Per quanto riguarda invece la conoscenza umana, compito dell'uomo, per Platone, è quello di formare nella sua mente l'immagine (*eikòn*) o rappresentazione (*èidos*) dell'idea o, meglio ancora, di contemplarla direttamente una volta che l'anima, con la morte, si fosse liberata dal corpo.

485. L'immagine formata dall'uomo (il **concetto**) inverte però, in Aristotele, il rapporto del pensiero con l'essere: mentre l'idea platonica, come abbiamo visto, è norma dell'essere oltre che del conoscere e dell'agire, il **concetto della mente umana (nòema) in Aristotele è pensiero normato dall'essere, rappresentazione e rispecchiamento mentale dell'essere, al quale dovrà essere adeguato per essere vero.**

Questo punto sarà particolarmente sviluppato da **Aristotele**, che più di Platone, **garantirà una scienza oggettiva delle realtà sensibile**, le quali hanno una perfezione (*gr.entelècheia*, it.entelechià) loro propria, che costituisce il criterio per la valutazione dei casi difettosi. Così per Aristotele, per decidere se un uomo è sano o malato, non c'è bisogno di contemplare l'idea trascendente dell'"uomo in sè", che poi è un universale ipostatizzato (da cui il "realismo" logico di Platone), ma basta semplicemente tener conto delle condizioni dell'uomo sano vivente tra noi in carne ed ossa in questo mondo. E così pure le virtù, per Aristotele, non sono ideali astratti, ma sono abiti realizzabili in questo mondo e sono proprietà concrete del l'uomo virtuoso, ricavate dalla conoscenza sperimentale della natura umana.

486. L'aver trasporato l'*èidos* dalla trascendenza ideale all'interno dell'ente sensibile come forma

(*morfè*) dell'ente, consente ad **Aristotele** di **concepire il male come privazione** (*stèresis*) in un ente sensibile per sé buono, mentre in **Platone** il **mondo sensibile**, ancora sulla scorta dell'acosmismo parmenideo e forse del dualismo pitagoreo, **appare di per sé intaccato dal male**, peraltro identificato col non-essere (*chora*) e con la materia.

Per cui Platone rischia di sottovalutare il positivo esistente nell'ente sensibile, anche se resta sempre vero che la dottrina delle idee intende in fondo esprimere un punto di vista superiore animatore del sensibile, il quale, come si accorgerà Agostino, poteva essere il **punto di vista di Dio (l'idea divina)**, cosa che spiegava il motivo per il quale Platone si rifiutava di far sorgere l'idea dall'esperienza sensibile e la considerava piuttosto **rivelazione divina**. Per questo **il cristianesimo troverà nella dottrina delle idee un modo di interpretare la divina rivelazione, rispecchiante il punto di vista di Dio sulla realtà e su Se stesso**.

Il pensiero cristiano successivo, in base alla nozione della **creazione**, avrebbe poi collegato l'essenza (*usia*) aristotelica con l'idea platonica (divenuta idea divina), intendendo questa come **idea e progetto dell'essenza reale nella mente divina**, mentre, se da una parte l'essenza poteva essere colta dal pensiero umano razionale, la conoscenza dell'idea divina o del progetto divino (il "piano della salvezza") diventava prerogativa della fede cristiana basata sulla conoscenza della divina rivelazione.

2. L'idea divina

487. **L'intellegibilità dell'ente**, così come noi la percepiamo nella nostra esperienza, **ci dimostra che l'ente corrisponde a un pensiero originario o apriori**, e quindi a una mente: questa intellegibilità ci dimostra che l'ente è costituito, fatto e plasmato secondo un piano razionale, secondo un progetto sapiente e intelligente; un piano e un progetto che noi siano solo parzialmente in grado di cogliere e comprendere, riproducendolo e rappresentandolo, seppur imperfettamente, nella nostra mente e nella nostra ragione.

Scoprendoci ragionevoli, noi scopriamo altresì una proporzione tra la nostra ragione e gli enti naturali, compresa la nostra stessa natura umana; ci accorgiamo che **come noi possiamo plasmare la materia secondo un piano ideale preconcepito, così la materia degli enti cosmici ci appare plasmata e strutturata secondo un piano intelligente**, la cui sapienza peraltro supera sempre la capacità della nostra comprensione ed offre ad essa sempre nuove mete da conquistare.

488. **L'ente insomma ci appare come frutto di un pensiero**; ci appare razionalmente pensato ed organizzato nei suoi minimi dettagli, che non cessano mai di sorprenderci ad un'analisi scientifica viepiù approfondita e mai finita. Costatando sempre ed immancabilmente questa corrispondenza tra entità ed intellegibilità, ci viene del tutto spontaneo e ci pare del tutto necessario affermare l'esistenza di tale intellegibilità, anche quando questa ci sfugge, o perché l'essente è troppo alto, come nella sussistenza spirituale, o perché è troppo basso, come nella sussistenza della materia¹⁰³.

489. **Ma se la totalità dell'ente è intellegibile; se la totalità dell'ente è permeata dall'influsso di un superiore ideale che lo ha progettato; se tutto l'ente è riflesso di questo ideale che**

¹⁰³ Una tentazione degli scienziati, quando non sanno come avvengono le cose, è quella di parlare di "caso" o di "indeterminazione". Dovrebbero invece ricordare che l'esperienza, quando ne comprendiamo le ragioni, ci dà sempre dei dati intellegibili e ci fa conoscere delle cause e dei fini, per cui, se giungiamo a farci il concetto dell'ente sensibile, possiamo sapere sempre in partenza che **ciò che oggi non conosciamo non è frutto del caso, ma è solo relativo alla nostra ignoranza e potremo quindi in futuro scovarne le ragioni**.

lo trascende come la regola trascende il regolato, quale mai sarà il potere di quel Pensiero che sa contenere e comprendere in se stesso l'ente e tutti gli enti in tutta la loro essenza, in tutto il loro essere e in tutta la loro intellegibilità?

Quale non sarà il potere di questo trascendente Pensiero che assorbe tutto l'ente in questo Pensiero, tanto che non si vede come gli enti potrebbero esistere senza l'esistenza di questo Pensiero, se è vero che non ci può essere esistenza senza intellegibilità pensata da questo Pensiero?

490. **Ci accorgiamo allora che l'ente finito, l'ente diveniente, deve dipendere da questo Pensiero, da questa Idea trascendente non solo nella sua intellegibilità, ma anche nel suo essere, poiché non c'è niente del suo essere che sfugga a quel Pensiero, dato che tutto l'essere e tutti gli esseri sono esaurientemente pensati da quel Pensiero.**

Se infatti tutto l'essere dell'ente è riflesso di quel Pensiero, è organizzato da quel Pensiero, come non venire nella convinzione che anche l'essere dell'ente venga in qualche nodo a dipendere da quel Pensiero, ad essere l'effetto di quel Pensiero? Infatti **anche noi siamo in grado di produrre ciò che conosciamo bene, così come conosciamo bene ciò che sappiamo produrre¹⁰⁴.**

491. **Noi possiamo dire che la forma di quel dato prodotto del nostro lavoro è frutto ed effetto del nostro pensiero; ma quanta parte di quell'ente cui noi abbiamo dato forma (accidentale) resta al di fuori¹⁰⁵, con una propria indipendente intellegibilità, dal potere del nostro pensiero, limitato alla forma che abbiamo impresso in quel dato ente!**

Dunque dipende dal nostro pensiero solo quella forma e non già l'essere totale dell'ente, la cui intellegibilità rimanda invece al Pensiero trascendente che lo ha progettato e che pure, sebbene infinitamente più ampio e potente del nostro, ha qualche analogia col nostro, mentre il nostro pare esserne una qualche partecipazione o imitazione.

492. **Tuttavia abbiamo visto dall'analisi dei trascendentali che l'essere comunque trascende il pensiero, perché l'essere è l'assoluto (trascendentali assoluti), mentre il pensiero è relativo all'essere, è funzionale all'essere, è rappresentativo dell'essere, è vicario dell'essere, è dipendente dall'essere.** E' vero che il pensiero è connesso al vero, che è un trascendentale; tuttavia, come abbiamo visto, questo trascendentale non è assoluto, ma relativo allo spirito (intelletto), che appartiene all'ambito della categorialità, benché, come persona, si trovi alla sommità degli enti (e quindi dell'essere). Tuttavia lo spirito attiene all'essere universale e totale solo intenzionalmente, mediante il conoscere, non per identificazione reale (ciò avviene solo in Dio).

L'intellegibilità dell'ente, dunque, suppone certo un'Idea assoluta trascendente, un **Pensiero trascendente**; ma questo **può esser considerato come causa dell'essere dell'ente non in quanto Pensiero, ma solo a patto che sia identificato col suo essere**, cioè a patto che lo consideriamo come Pensiero sussistente, ed anzi essere per essenza. Ma la cosa è possibile, anzi necessaria. Infatti propriamente, **l'essere non può esser causato dal pensiero in quanto pensiero, fosse pure sussistente, ma dall'essere.**

Per questo, se vogliamo ammettere che questo Pensiero sussistente sia causa dell'essere, occorre che lo pensiamo come Essere sussistente identico al Pensiero sussistente. Chiamiamo "idea divina" questo Pensiero sussistente, in quanto, nella sua

¹⁰⁴ Qui cade opportuno citare il famoso detto di G.B.Vico *verum ipsum factum*, anche se naturalmente possiamo conoscere anche la verità di cose che noi non produciamo, altrimenti sarebbe impossibile la verità in teologia, dato che noi non produciamo Dio!

¹⁰⁵ Con buona pace degli idealisti, che non vorrebbero ammettere nulla "al di fuori" del pensiero.

infinita potenza, è anche Essere sussistente, e quindi causa dell'intellegibilità e dell'esistenza degli enti.

493. **La molteplicità degli enti suppone che ognuno di essi sia pensato da questo Essere, che è Dio**, secondo quell'idea in base alla quale la potenza divina decide di crearlo. Questo fatto suppone che ad ogni ente corrisponda, in Dio, l'idea di quel medesimo ente. Sarebbe impensabile infatti che Dio creasse senza sapere ciò che fa e senza l'idea di ciò che fa. Ma d'altra parte, **non possiamo ammettere in Dio alcuna molteplicità reale, fosse pure di sole idee, data l'infinita semplicità divina.**

In Dio, quindi, in realtà, non esiste una vera pluralità di idee, ma c'è un'unica Idea assoluta, che è egli stesso, nella quale e con la quale egli pensa tutte le cose. Con ciò non ci è proibito di parlare di "idee divine", a patto però che ricordiamo che questo è un semplice modo umano di esprimersi, conforme a come le cose vanno nel caso dell'uomo, per dire che Dio ha l'idea di tutte le cose. Ma questa entità "pluralità di idee divine" è in realtà un ente di ragione.

Se vogliamo allora parlare in modo proprio, per quanto ciò è possibile per un mistero così grande per la nostra mente, possiamo dire che **le idee divine sono una molteplicità di relazioni di ragione della mente divina o del pensiero divino alle cose in quanto da lui pensate come limitate partecipazioni o imitazioni del suo essere divino.**

Nell'Idea che Dio ha di se stesso, Dio ha l'idea di tutte le cose, - *uno*, dice S.Tommaso, *Deus intelligit omnia* - le quali, quindi, **in quanto da lui pensate e immanenti nella sua mente nonché effetto della sua potenza creatrice, in Lui coincidono con Lui, mentre in se stesse, nella loro finitezza, chiaramente sono realmente distinte da Dio.**

E ovviamente, per conseguenza, sono da lui distinte in quanto realizzate nelle creature esistenti fuori di Dio. **Se non ammettessimo questo e sostenessimo solo la esistenza delle cose in Dio, cadremmo nel panteismo.** Invece le cose sono distinte fra loro anche in Dio, perché da Lui create (come possibili e come reali), benché ciascuna, in Dio, sia identica a Dio.

3. La ragion d'essere

494. **L'idea è forma separata esemplare dell'essenza e dello stesso ente.** L'idea, in quanto modello dell'ente come ente ideale pensato e possibile, è principio e causa dell'ente nella sua struttura intellegibile, soprattutto nella sua perfezione intellegibile e, come abbiamo visto, se questa idea è idea dell'ente reale nella sua totalità, cioè nel suo essere, essa dev'essere anche causa dell'essere dello stesso ente, perché questa idea si presenta come Idea assoluta ed essere sussistente (Dio).

495. Ma l'intellegibilità dell'ente non rimanda solo ad un'idea o ad un archetipo trascendente, al di là dell'ente; al contrario, al primo approccio con l'ente, noi ci accorgiamo che **la sua intellegibilità si articola all'interno di se stessa**; rimanda, in un primo momento a se stessa, a delle ragioni interne all'ente.

La nostra ragione, cioè, prima di sentirsi spinta verso la trascendenza, compie un certo movimento e trova contenuti e motivazioni all'interno della intellegibilità dell'ente stesso, senza ancora sentire il bisogno di varcare i confini dell'ente alla ricerca di una ragione o di un fondamento trascendenti o di una forma ideale separata.

496. **Ciò che la ragione cerca all'interno dell'essenza finita senza travalicare i suoi confini, anche se poi tale ricerca la porterà ai confini dell'ente, è la ragion d'essere.** Si parla

qui di "ragione" e non di causa (benché le due espressioni possano essere sinonime), in quanto l'idea di causa fa pensare a qualcosa di esterno all'ente, mentre qui, come abbiamo detto, si tratta di un principio interno, e il concetto di ragione dà più l'idea di un principio interno al soggetto.

Anche in tal caso comunque la ragione ricerca la causa, il principio emanativo, l'origine dell'ente, con la differenza che, mentre nel caso della causa ideale o esemplare, la ragione scopre questa causa allorché s'interroga sul significato della perfezione complessiva dell'ente nella sua intellegibilità, **nel caso della ragion d'essere la ragione cerca delle motivazioni intellegibili, dei "perché" inizialmente interni all'essenza dell'ente**, anche se poi, non essendo ancora colmata dai contenuti forniti dalle ragioni interne all'ente, si sentirà spinta a comprendere l'ente facendo ricorso a ragioni trascendenti; ma in tal caso, più che la ragion d'essere, essa scoprirà la causa ideale o quella efficiente o quella finale trascendenti lo stesso essere dell'ente.

497. **La ragion d'essere dunque ha riferimento immediato all'essenza, non all'idea.** Essa ci introduce nei segreti dell'essenza, ci scopre le sue intime strutture e connessioni, il suo ordine interno e i rapporti reciproci che si danno fra le varie forme, elementi, parti, forze e principi immanenti all'essenza, per esempio la distinzione tra sostanza e accidenti, tra materia e forma o tra essenza e potenze o tra abiti ed atti e così via.

E' l'indagine sulle ragioni di essere che porta alla scoperta del modello ideale; tuttavia, considerando l'ordine del pensiero e l'origine dell'essere, l'idea ha un primato sulla ragion d'essere e ne è il fondamento intellegibile. La ragion d'essere esiste, perché essa è nell'ente l'attuazione del suo modello archetipo trascendente, sicché la mente divina è in base all'idea che stabilisce la ragion d'essere, mentre la mente umana dalla ragion d'essere risale all'idea divina.

498. **Il principio di ragion d'essere ci dice, come insegna Leibniz, che ogni ente ha la sua ragion d'essere: nulla avviene senza ragione¹⁰⁶.** Anche ciò che ci pare casuale, in realtà ha la sua ragione: solo che non la conosciamo. Il concetto di "caso" è un comodo rifugio per la nostra pigrizia nel cercare o per il nostro orgoglio che non accetta di ignorare. **In realtà ogni ente possiede la ragione per la quale esiste o ciò in ragione di cui esso è ciò che è¹⁰⁷.**

Si può parlare, certo, di "irrazionale" ma solo per intendere enti non ragionevoli (ossia non umani), ma è impensabile ed impossibile l'esistenza di un ente che non abbia ragion d'essere, anche i cataclismi della natura, anche il dolore, il peccato, certe opere disgustose prodotte da una falsa arte, anche la distruzione delle cose più belle. Ovviamente si tratta di un principio metafisico, che non pregiudica affatto la liceità di parlare, per queste cose di "irragionevolezza" da un punto di vista morale, umano od artistico. Si può parlare di un "irrazionale" nel senso morale di "contro la sana ragione" - il peccato -, ma anche il peccato ha un suo perché¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Si tratta in fondo del principio che abbiamo già visto, secondo il quale il **reale è razionale**.

¹⁰⁷ In questo senso, **in quanto il male esiste, anch'esso ha un perché**, ha una ragion d'essere, benché l'atto cattivo sia irragionevole o contro la sana ragione. Il male non ha una necessità logica, come pensava Hegel; il male non è necessario e in fin dei conti è solo un accidente; tuttavia non è impossibile sapere perché il male esiste. La spiegazione, come abbiamo già visto, è l'esistenza del libero arbitrio della persona finita. Il motivo per il quale il male esiste, certo, non è ragionevole; tuttavia la ragione può conoscerlo. La rivelazione cristiana offre ulteriori spiegazioni sul perché dell'esistenza del male.

¹⁰⁸ Vedi la nota precedente.

499. **Un ente che non abbia metafisicamente ragion d'essere, sarebbe un ente che manca di ciò in ragione di cui è ciò che è. Ma un ente di tal genere dovrebbe esistere, secondo l'ipotesi, ed al contempo non esistere, perché mancante di ciò che rende possibile la sua esistenza, ossia la ragione del suo esistere: il che è e identemente contraddittorio.**

La ragione per cui un ente è, è la ragione che gli consente di essere: se manca di questa ragione, l'ente non può esistere. E' vero che c'è chi dice che le cose sono assurde, che non hanno senso. I nichilisti affermano che l'essere è nulla. "Le parole sopportano tutto", dice Maritain. Per difendere la loro tesi costoro dovranno dire che il loro discorso ha senso, è razionalmente percepibile: e dunque si confutano da soli.

Ciò che non ha bisogno di una ragion d'essere sono due cose infinitamente distanti: Dio e il nulla. Dio perché è ragione a Se stesso; il nulla, perché non occorre cercare una ragion d'essere a ciò che non esiste. Tuttavia, come vedremo parlando della creazione, anche del nulla in qualche modo si può dare un perché, perché in qualche modo anche il nulla esiste..

4. La forma e la materia

500. **L'idea fonda la ragion d'essere della forma; la forma a sua volta informa la materia; il composto di materia e forma agisce per un fine in base all'idea esercitando la causa efficiente: e così il circolo si chiude.** Al vertice dell'essere sta la persona, la quale concepisce l'idea, dà forma e ragion d'essere alla materia, producendo ed agendo per un fine che è la persona. Alla circolarità Dio-mondo corrisponde la circolarità uomo-mondo.

501. **La "forma" nel senso metafisico** non è ciò che intendiamo comunemente nel parlare quotidiano, quando parliamo, per es., della "forma" di una sedia o della "forma" di un'auto. Nel linguaggio metafisico, questa è piuttosto la **"figura"**, ossia la sagoma o configurazione fisica terminata da un certo contorno, che ci permette di riconoscere l'oggetto in merito. Nel nostro linguaggio quotidiano ci avviciniamo maggiormente al concetto metafisico di "forma", quando parliamo, per es., di una "forma" di polmonite o di "forma mentis": è evidente che qui non si tratta di forme fisiche, ma di essenze.

E di fatti, **la "forma" in senso metafisico, come abbiamo già visto, è il principio della determinazione dell'essenza, ciò per cui l'essenza è quel qualcosa, per cui si distingue dalle altre. La forma può essere individuale o specifica:** è specifica, quando si tratta di un'essenza universale, che può essere senza soggetto materiale (pura forma) o con soggetto materiale (sinolo). L'essenza specifica del sinolo, poi, può essere comunicata a più individui, ciascuno dei quali, dividendo l'universalità dell'essenza, costituisce un'essenza individuale, incomunicabile ad altri individui e non divisibile in se stessa (in-dividuo= non divido).

La forma generica è una categoria logica, con fondamento reale, che raccoglie un certo numero di specie sotto un significato comune, aggiugnendo al quale la differenza specifica, si concepisce la specie. **Ciò che esiste nella realtà è la specie o essenza specifica concretizzata nell'individuo.** Il genere è un'entità di ragione, in quanto è un'entità alla quale manca la differenza specifica, che è necessaria all'esistente dell'ente reale. Per esempio, nella realtà esiste l'uomo e la bestia; non esiste l'animale senza la differenza uomo-bestia. Nello stesso tempo **l'essenza specifica, per quanto reale, non raggiunge ancora il grado di realtà di questo uomo o questo animale, ossia dell'individuo.** Così il genere è sul piano del significato, la specie è sul piano dell'essenza, l'individuo è sul piano dell'essere.

502. **La forma riassume l'insieme delle ragioni d'essere presenti nell'ente e rimanda l'ente a ragioni del suo essere che sono estrinseche.** Esse possono essere al livello del finito o dell'Infinito divino. La **forma ha un valore statico, benché, come natura, sia il principio della azione e dia forma all'azione**, mentre il soggetto è principio dell'esistenza dell'azione. Quanto alla ragion d'essere, può avere una funzione formale, come quando per es., diciamo che la ragione del fatto che un triangolo non possa non avere due angoli retti è che altrimenti due dei suoi lati non s'incontrerebbero mai.

Ma la ragion d'essere può avvicinarsi anche alla causa efficiente, come per es. quando diciamo che la ragion d'essere del fatto che l'uomo sia capace di ridere è il fatto che è un essere razionale. Oppure può avvicinarsi alla causa finale, come quando diciamo che la ragion d'essere della costituzione dello Stato è la necessità di assicurare una convivenza civile giusta, pacifica ed ordinata. Oppure può far riferimento anche alla causa materiale, come quando diciamo, per esempio, che la ragion d'essere dell'attività sensitiva è il fatto che il vivente è un soggetto materiale.

503. **La forma materiale è atto della materia, mentre l'essere dell'ente è atto della forma.** E come l'essenza limita l'essere a quel dato essere (esser uomo, esser cavallo, ecc.), così la materia segnata dalla quantità individualizza la forma, ossia ne particularizza il significato in proporzione delle capacità della materia, per cui, per esempio, la semplice forma "esser uomo", quando è individualizzata nella realtà corporea umana, diventa "esser Socrate" o essere Platone".

La forma dà dunque al soggetto l'esser questo, l'esser tale, l'esser così (forma dat esse) o dal punto di vista specifico (sostanza seconda) o dal punto di vista individuale (sostanza prima). **La pura forma sussiste di per sé** (angelo e anima separata), **mentre la forma del sinolo può essere sussistente, quando si tratta del sinolo umano, oppure può essere edotta dalla materia, quando il sinolo è infraumano.** In questo caso, alla corruzione del sinolo, la sua forma rientra nelle potenzialità della materia, che acquista le forme degli elementi o composti chimici che concorrevano alla costituzione del corpo morto (se era un vivente) o dissolto (se era un non vivente).

504. **La causa formale è la causa della forma o è la stessa forma. Causa della forma è un principio esterno ideale ed efficiente: un agente finito o l'Agente infinito (Dio). La stessa forma si può considerare causa, in quanto, intrinsecamente all'ente, gli dà la sua forma.** La forma intrinseca è causata dalla forma estrinseca. La forma intrinseca può dar forma alla materia nel sinolo e costituire così con lui l'essenza dell'ente; oppure può essere forma sussistente per sé o come parte dell'essenza (anima separata) o come essenza completa (angelo o Dio).

5. La causa materiale

505. **Siamo continuamente a contatto con oggetti materiali; una porzione di materia concorre a costituire il nostro essere; eppure l'indagine sull'essenza della materia ha sempre offerto alla ragione umana un'enorme difficoltà, che fa quasi da contrappeso all'uguale ed anzi maggiore difficoltà circa la conoscenza della sostanza spirituale:** se questa si sottrae alla nostra intelligenza perché è troppo intellegibile e la trascende, l'essenza della materia ci si sottrae perché è troppo poco intellegibile. Afferrare la realtà dello spirito è per noi - mi si passi il paragone - come afferrare un elefante: è un oggetto troppo grande per le nostre mani; capire la materia, all'opposto, è come afferrare l'aria: ci sfugge e ci sembra di non coglier nulla o che non ci sia nulla da cogliere.

506. Ma d'altra parte, a volte ci viene questo pensiero: **che cosa c'è di più reale delle cose materiali?** Conosciamo bene le tesi del materialismo, che identifica, per esempio con Marx e Lenin, la realtà con la materia; lo "spirito" è una semplice "sovrastuttura", un derivato accidentale, un'escrescenza secondaria della materia, causata dalla materia. Ecco allora i **due errori classici sulla materia**, perpetuamente rinnovantisi nel corso dei secoli e dei millenni: **l'errore spiritualistico** (razionalismo, idealismo, apriorismo, ecc.), per il quale esiste la forma ma non la materia. La materia è un non-essere o addirittura il principio del male. E, dall'altra parte **l'errore materialistico** testè considerato.
507. Aristotele, senza essere un materialista, dimostra una stima per la materia che può sorprenderci, elevandola addirittura alla dignità di causa. Quindi per lui **la materia non solo è realtà ("poter essere", come abbiamo visto), ma addirittura influisce sulla realtà (materiale, e in certo senso anche spirituale) in modo essenziale, sostanziale e necessario:** e qui abbiamo appunto la definizione generale di "causa", comune anche alle altre forme di causalità.
508. Il problema della conoscenza della materia è dato dal fatto che noi **non la conosciamo direttamente e di per sé, ma solo mediante la forma che le dà forma e la attua. Solo la forma, nel sinolo, è per noi intellegibile; la materia può essere intesa mediante la forma.** Questo avviene in tutte le forme del sapere, da quello quotidiano a quello scientifico a quello filosofico.
- Ed anche i **nostri sensi, che pur sono fatti apposta per conoscere le cose materiali, non sono capaci di cogliere la materia come sostanza** (solo l'intelletto, come abbiamo visto, coglie la sostanza), **ma solo nei suoi accidenti o proprietà**, per quanto essenziali: il colore, il suono, il sapore, l'odore, il morbido, il duro, l'umido, il secco, il pesante, il leggero, il lento, il veloce, il lontano, il vicino, le dimensioni, i mutamenti, ecc. Si potrebbe dire, paradossalmente, che **l'intelletto conosce la materia meglio dei sensi.**
509. Occorre però chiarire un eventuale equivoco. Il terminerà, **materia non ha lo stesso significato nel linguaggio corrente e nelle scienze fisiche da una parte e nella metafisica dall'altra.** Nel primo caso, "materia" è ciò che per Aristotele è il sinolo di "materia" e forma. E' cioè la materia formata. **La nozione metafisica di materia, invece, è la materia distinta dalla forma,** la materia come poter esser questo o quello, la materia come soggetto delle trasformazioni sostanziali, la materia come ciò da cui proviene la forma (non sussistente) e ciò in cui ritorna la forma, rispettivamente nel processo della generazione e della corruzione.
510. **Nelle scienze fisiche la "materia" è il fenomeno sensibile, che, come abbiamo già visto, è certamente qualcosa di reale ed oggettivo, è un ente materiale,** benché la scienza conosca questo "qualcosa" non nella sua essenza, ma nelle sue manifestazioni fenomeniche, fondamento delle leggi dei fenomeni. In special modo, **in fisica, come è noto, si parla di "passaggio dalla materia all'energia e viceversa".**
- Questa "materia" di cui qui si parla non è la *dýnamis* di Aristotele, ma è il fenomeno fisico nei suoi caratteri di solidità, compattezza, impenetrabilità e staticità, il quale, in certe opportune condizioni, **si trasforma in "energia", che non è esattamente la "enèrghia" aristotelica,** benché derivi da questa parola greca; **non è cioè l'atto o la "forma"(morfè) nel senso aristotelico,** ma, stando ancora nella concezione di Aristotele, è **un altro sinolo, che però differisce dal precedente per la sua forza attiva, il suo movimento, il suo dinamismo.** Pensiamo, per fare un esempio semplice, al legno che si trasforma in fuoco, ed abbiamo un esempio di ciò che la fisica intende per "passaggio dalla

materia all'energia".

511. Invece **in metafisica la materia come tale - la "materia prima" - non è di per sé qualcosa che si vede o si tocca, non esiste da sola, come abbiamo detto, separatamente dalla sua forma, ma solo attuata e formata dalla forma, sicché è questa che il nostro intelletto direttamente conosce.**

La presenza e l'importanza essenziale della materia nelle cose si fanno sentire indirettamente per mezzo delle qualità dei corpi. Così posso dire, per esempio, che la "materia" del mio corpo è il doppio di quella di questo ragazzo; o che la materia di una mela non può trasformarsi in quella di un blocco di marmo, o che i materiali per costruire una casa non sono uguali a quelli che servono per costruire una nave. E tuttavia ci accorgeremo anche da questi esempi che questa "materia" della quale parliamo, benché ci faccia intendere chiaramente le sue esigenze e i suoi limiti, lo fa sempre attraverso la forma e le qualità sensibili. Per questo, coloro che negano l'oggettività di queste qualità, negano l'esistenza oggettiva dei corpi e della materia.

512. **"La materia - dice S.Tommaso¹⁰⁹ - è causa della forma, in quanto la forma" (non sussistente) "non è se non nella materia, e similmente la forma è causa della materia, in quanto la materia non ha l'essere in atto, se non per la forma;** infatti, materia e forma si dicono relativamente l'una all'altra, si dicono anche relativamente al composto" (sinolo) ,**"come la parte al tutto".**

"La materia di per sé - dice altrove¹¹⁰ - non è qualcosa di determinato (*hoc aliquid*); invece lo è la forma, per la quale l'ente è un qualcosa di determinato; mentre la sostanza composta è lo stesso ente determinato. ... C'è dunque questa differenza fra la materia e la forma, che la **materia è ente in potenza**" (la materia del marmo non può assumere la forma di un uomo o di un cavallo), **"mentre la forma è l'entelechìa"** (l'uomo, il cavallo),**"vale a dire l'atto per il quale la materia si attua, e per cui lo stesso composto"** (il marmo con la sua forma, cioè la statua)**"è ente in atto"** (la forma dell'uomo e del cavallo attuano la potenzialità della materia del marmo). **"La forma - dice ancora l'Aquinate¹¹¹ - porta per se stessa l'ente all'atto, poiché essa è atto per sua stessa essenza"** (naturalmente distinta dall'atto d'essere o dall'essere come atto).

513. Quest'ultima tesi di Tommaso va tenuta presente con attenzione, perchè, **nel distinguere materia e forma vi può essere la tentazione di vederle come due "cose"**, per cui anche la materia sarebbe dotata di una certa sua "forma" per conto suo, anche prima dell'unione con la forma. Questa è una veduta grossolana che complica inutilmente le cose, anche se sembra venire più incontro alla nostra immaginazione.

Invece qui il pensiero, per essere nella verità, deve sforzarsi di superare l'immaginazione, che vorrebbe comunque concepire la materia con una sua propria "forma" distinta dalla forma come forma, ed **abituarsi a pensare la materia come pura potenzialità senza alcuna forma**, e quindi deve rinunciare anche ad immaginare l'unione tra materia e forma come successiva, nel tempo, ad un'immaginaria esistenza di materia e forma "prima" della loro unione. Questo "prima" possiamo immaginarlo per accontentare l'immaginazione, ma guardiamoci bene dal dargli una realtà oggettiva.

Materia e forma sono unite (benché realmente distinte) di per sé, e non in seguito ad un precedente stato di separazione. Certo la forma può separarsi dalla materia o questa perdere la sua forma; ma in questo caso, allorché una forma si separa, ne consegue

¹⁰⁹ Opusc. *De Principiis Naturae*.

¹¹⁰ *Comm.al De Anima* di Aristotele, 1.II, c.I, lect.I, n.215.

¹¹¹ *Sum.Theol.*, I, q.76, a.7.

subito un'altra, in modo tale che **la materia non resta mai senza forma.**

514. **Il fatto che Dio sia puro spirito non vuol dire assolutamente che egli non abbia rapporti con la materia;** al contrario, come vedremo meglio, proprio perché egli è Spirito infinito ed asso- luto, **Egli è il creatore della materia,** la quale, appartenendo anch'essa all'ordine dell'essere reale (come poter essere), partecipa anch'essa, benché al gradino infimo del reale, all'essere divino assoluto ed infinito.

E così pure, **in quanto causa, anch'essa partecipa della causalità divina.** Per concepire Dio come creatore della materia, non bisogna però credere che la materia entri nella sua essenza, come fanno certe correnti della filosofia indiana. Tuttavia, **in quanto appunto creatore della materia, il suo essere contiene in sé virtualmente l'essere della materia.**

Per spiegare l'esistenza della materia, invece, non basta la materia stessa, che dice potenzialità, ma ci vuole *l'enèrgheia* dell'*actus essendi* infinito ed assoluto, che tutto dalla potenza conduce all'atto e dalla possibilità (di esistere) all'esistenza reale.

515. **Occorre fare attenzione a non credere che sia possibile una via per dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo della causa formale,** benché questa prospettiva possa apparire molto seducente per la sua apparente spiritualità e per una facile spiegazione del rapporto di Dio col mondo. Non è assolutamente possibile né lecito concepire Dio come "causa formale o anima del mondo", perché ciò porterebbe al panteismo o quanto meno alla parziale confusione di Dio col mondo.

Egli non sta al mondo come la forma sta alla materiata - volendo restare nel discorso sulla forma -; **ma sta al mondo come Forma sussistente infinita, distinta dal mondo,** sta a quell'infinito insieme di enti sostanziali, alcuni, .forme pure (angeli), altri forme separate (anime dei defunti) e forme materiate (uomini ed enti infraumani), i quali costituiscono l'immensa famiglia della creazione.

6. L'intenzione del fine

516. L'ultimo aspetto del pensiero produttivo che ci resta da esaminare è l'intenzione del fine: **il pensiero, abbiamo visto, concepisce un ideale: concepisce l'idea dell'ente che vuol produrre; l'idea dà forma all'ente; la forma a sua volta dà forma alla materia e determina l'organizzazione interna dell'ente col sistema delle sue ragioni di essere. L'ente poi agisce in vista del conseguimento del fine, nel quale si esprime il contenuto dell'idea.**

Dire pertanto che l'Agente iniziale come Pensiero sussistente ed Essere sussistente concepisce l'idea dell'ente, vuol dire anche che concepisce il suo fine, giacché la realizzazione dell'ideale o il conseguimento del fine per un ente sono la stessa cosa: **l'ideale non è altro che il fine da raggiungere o da realizzare in quanto pensato ed inteso dalla mente che agisce per raggiungere quel fine.**

517. Un'altra considerazione da fare per quanto riguarda **il rapporto della forma (come idea immanente) col fine. Il creatore non crea delle forme statiche, come potrebbero essere delle forme matematiche, ma delle forme dinamiche: ogni forma reale ha per sua natura una sua propria inclinazione verso il suo fine, una naturale tendenza, un insopprimibile bisogno di agire per il suo fine, che le dà la sua perfezione, e costituisce la ragion d'essere della sua stessa esistenza,** per cui senza questa tendenza, senza questa intenzione del fine, l'esistenza dell'ente non avrebbe senso e sarebbe praticamente la negazione dell'ente. Un ente senza ragion d'essere, ossia senza un fine per cui esistere, non

può esistere. Chi non trova senso alla sua vita è portato ad uccidersi. In tal caso il suicidio sarebbe l'attestato esteriore di una morte interiore già avvenuta.

518. **In forza della sua forma o della sua natura l'ente tende così con l'azione ad uscire in qualche modo da se stesso**, o producendo qualche oggetto (uscita verso il basso), o entrando in relazione con enti suoi simili o riproducendosi nella specie (uscita verso gli enti suoi pari), o salendo in qualche modo al di sopra di sé (la trascendenza) verso il Fine assoluto o l'Origine prima della sua esistenza (Dio).
519. **In questo dinamismo l'ente passa dalla potenza all'atto o mette in atto abiti naturali od acquisiti**. Ciò naturalmente suppone che l'ente già in partenza possenga perfezioni in atto, giacchè, in base al principio di causalità, nulla può passare dalla potenza all'atto se non in forza di qualcosa già in atto. Indubbiamente, però, se l'ente col suo agire è capace di far passare dalla potenza all'atto non solo virtualità latenti in se stesso, ma anche enti a lui esterni, docili al suo influsso, ciò è dovuto anche al fatto che esso è capace di trasmettere ad altri potenzialità e capacità ricevute dall'esterno grazie ad altri enti che in precedenza, con la loro azione su di lui, lo hanno fatto passare dalla potenza all'atto, sfruttando attitudini o inclinazioni delle quali l'ente era già in possesso.
520. **La forma così è inclinata ad agire; ma l'azione, dal canto suo, è causata o quanto meno stimolata dal fine**. Ecco la causa finale. Cosa causa questa causa? Non causa con la forza dell'essere, come le altre cause, ma con la forza del pensiero, di un'intenzione accompagnata dall'inclinazione pratica e nell'uomo dalla volontà: la mente concepisce un ideale, un fine; il fine attrae, pare buono: ecco che allora l'inclinazione pratica o la volontà lo cerca, se è un bene estrinseco, o cerca di realizzarlo, se è un bene intrinseco, come la felicità o la virtù.
521. **Ogni agente ha il suo fine. Non ogni agente può compiere qualunque cosa. Solo l'Agente primo è onnipotente. Ogni altro agente ha un potere limitato dai limiti della sua essenza. Solo l'essenza infinita dell'essere sussistente può causare l'essere di tutto ciò che vuole.**
Il fine per ogni ente corrisponde alle sue inclinazioni, ai suoi bisogni naturali. E' determinato dalla forma dell'ente e costituì sce, come s'è detto, la sua propria ragion d'essere. A sua volta, com.e abbiamo visto, la forma è determinata dall'idea divina. Quindi il fine di ciascun ente, in ultima analisi, è originariamente, dall'eternità, oggetto dell'intenzione divina. Se l'agente è intellettuale, come l'uomo, può venire a conoscenza di questa intenzione divina, farla propria e realizzarla coscientemente e volontariamente.
522. **Il meccanismo della causa finale sembra contravvenire al principio secondo il quale la causa deve precedere l'effetto**, perchè in questo meccanismo l'azione (che è effetto del fine) precede il conseguimento del fine, che è la causa dell'azione, per cui pare che la causa venga dopo l'effetto. In realtà anche qui quel principio è rispettato, in quanto **bisogna distinguere il fine come meta raggiunta e il fine come impulso intenzionale**.
Certamente il raggiungimento del fine vien dopo l'azione tesa a conseguirlo; ma il fine come causa non è il fine inteso in questo modo: **il fine come causa è il fine in quanto pensato o intenzionato dall'agente**. Il denaro che alcuni ladri intendono rubare (fine della loro azione delittuosa) certamente esiste prima della loro azione e causa la loro azione. Ma questo non sarebbe un buon argomento per dire che anche nel meccanismo della causa finale la causa precede l'effetto. Infatti, **quel denaro che esiste prima dell'azione delittuosa e che la causa, non la causa nella sua semplice realtà fisica, ma solo in quanto desiderato dalla volontà dei ladri**: è solo in questa luce che il possesso del denaro è formalmente

causa finale che precede e causa l'azione dei ladri.

523. **La causa finale è dunque sempre intesa da un soggetto conoscente.** Nel caso degli animali e dell'uomo abbiamo questo principio conoscitivo. Nel caso degli agenti non conoscenti (piante e corpi inanimati) il moto verso il fine è meno facilmente rilevabile, in quanto non ha la complessità degli enti superiori, i quali determinano mezzi per il conseguimento del fine.

Invece, **in questi enti inferiori, il moto verso il fine è più semplice**, anche se pure qui può esistere una successione di momenti nello svolgersi dell'azione. Tuttavia qui il fine non appare come ulteriore all'azione tesa a conseguirlo, ma si identifica con l'azione stessa o quanto meno le è immanente. Per questo **nelle scienze fisiche l'azione dell'agente non è descritta con le categorie del mezzo in ordine a un fine, ma con formule matematiche**, dove la finalità è sostituita da un rapporto di uguaglianza fra due valori, sottintendendo il passaggio dal primo valore al secondo: combinando assieme l'idrogeno e l'ossigeno, si ottiene l'acqua. Certo non riesce agevole pensare che nel combinarsi assieme i due elementi abbiano per fine quello di produrre l'acqua, eppure è così. **Il fine non è altro che il risultato dell'azione e dà senso all'azione.**

Indubbiamente nel mondo della fisica si vedono i fenomeni, più che azioni dirette ad un fine, li si vede come processi che obbediscono a leggi, anche se dovrebbe essere implicito che l'obbedienza a una legge non può non comportare il conseguimento di un fine.

I fisici legati al meccanicismo cartesiano preferiscono non usare il concetto di *fine* per non applicare alla natura inanimata una nozione che sembra aver senso solo nel mondo della vita. Ma in realtà non è così: il principio di finalità è un principio assolutamente universale e metafisico, che vale per l'ente come tale e quindi per ogni ente, dall'atomo a Dio.

524. Occorre considerare, inoltre, che il comportamento fisso, regolare e deterministico del corpo o dell'energia fisica sono intellegibili e per certi aspetti anche spiegabili o motivabili, altrimenti non esisterebbe una scienza fisica. Ci chiediamo allora: **come fa questo corpo, questa energia ad avere questa regolare ed intellegibile direzione nello spazio e nel tempo, compiere un lavoro razionalmente comprensibile e con una sua logica, se non ha l'intenzione del fine?**

Ecco allora la **necessità di supporre una Mente trascendente** - torniamo al Pensiero sussistente - che abbia l'idea originaria del fine e dia all'agente fisico quella direzione razionale che esso evidentemente non può conoscere né volere mancando di intelligenza e di conoscenza. E' questa una forma di "antropomorfismo" o è pura logica? Si cade nelle fantasie o si sottolinea così la dignità razionale delle scienze fisiche? Certamente, si va al di là del loro campo e si entra nella metafisica: ma non si tratta di un passaggio giustificato?

Cap.III

L'essere produttivo

1. La causa efficiente

525. **Il fine è causa in quanto attira l'agente alla consecuzione del fine. Esso provoca l'azione**

dell'agente, ma in modo diverso dalla causa ideale, dalla causa formale e da quella efficiente. La prima muove l'agente all'azione in quanto ideale concepito come fine dalla mente. La seconda è principio di azione, in quanto inclina l'agente ad agire. La forma porta in se stessa una tendenza all'azione, e quindi verso il fine; questa tendenza può essere di carattere potenziale o passiva - una tendenza a ricevere, eventualmente legata alla materia -; oppure può essere attiva - una tendenza a fare, dare, produrre, a perfezionare o a perfezionarsi, legata alla forma o all'atto d'essere.

526. **La causa efficiente, invece, provoca l'azione in quanto ne fornisce la forza necessaria e la ragion d'essere entitativa:** essa muove fisicamente ed ontologicamente all'azione; mentre la causa finale muove in quanto pensata, progettata (l'idea), desiderata ed amata. La causa efficiente suppone un'inclinazione o un appetito dell'agente nei confronti del fine o di un bene da conseguire o da fare. **Questa inclinazione può essere naturale, innata, apriorica o strutturale, oppure può essere elicitata, ossia acquisita mediante poteri cognitivo-appetitivi, istintivi, negli animali, spirituali, nell'uomo.**

Bisogna fare molta attenzione a questa distinzione tra inclinazione naturale-deterministica e inclinazione decisa dalla volontà, perchè serve a distinguere la condotta degli enti infraumani dagli enti liberi, come l'uomo. Chi, come Rahner, tende a ridurre il dinamismo dello spirito umano al primo schema, intendendo l'uomo come essere aprioricamente, strutturalmente e necessariamente tendente all'Assoluto, dimentica il dinamismo del libero arbitrio e sostituisce alla scelta di Dio una tendenza deterministica che invece è propria degli enti infraumani, rendendo peraltro inspiegabile l'esistenza del peccato.

527. **La causa efficiente primeggia fra tutte le cause dal punto di vista dell'essere, mentre la causa finale muove tutte le altre cause con la forza del pensiero. La causa efficiente è prima nell'ordine dell'esecuzione. Quella finale è prima nell'ordine dell'intenzione.**

La causa efficiente attua tutte le altre cause: attua la causa ideale, perchè questa è il modello e la regola secondo la quale la causa efficiente agisce; attua la causa formale, perchè scaturisce direttamente dalla forma dell'ente e il suo modo d'essere corrisponde al modo d'essere della forma; attua la causa materiale, perchè dà forma alla materia muovendo la forma al compimento del suo ruolo di causa formale; infine attua la causa finale, perchè agisce secondo il fine inteso dall'agente ed attuandosi consente all'agente di conseguire il fine perseguito.

Il primato della causa finale emerge invece dalle seguenti considerazioni: il fine, concepito nell'idea, muove l'agente all'azione, il che è come dire che spinge l'agente all'azione agendo sulla causa formale che è principio dell'azione, e muovendo l'agente all'azione, lo spinge verso il fine, sicché la causa finale fa compiere al reale un moto circolare che inizia dal fine e termina al fine.

528. **Diversa è l'azione fisica (anche dei viventi) dall'azione dello spirito. L'azione fisica si svolge nello spazio e nel tempo,** per cui, oltre a far divenire l'effetto, diviene essa stessa passando nel tempo dalla potenza all'atto in forza dell'essere in atto dell'agente. Essa si estende anche nello spazio, in quanto fruisce di un organo materiale (i sensi o le membra del corpo). L'atto d'essere dell'agente si chiama "atto primo", mentre l'azione è detta "atto secondo".

L'azione dello spirito, invece, è per sé istantanea, al di sopra del fluire del tempo; tuttavia, nello spirito umano normalmente anch'essa si svolge nel tempo

secondo un procedimento evolutivo o progressivo segnato dagli atti dell'attività razionale. Inoltre, come già osservava Aristotele, **lo spirito non usa per i propri atti un organo fisico**, ma usa atti a loro volta spirituali (i concetti e i giudizi).

Nell'uomo certamente il pensiero e la volontà si servono del cervello come condizione per il loro funzionamento e per esprimere fisicamente i loro atti, **ma l'attività cerebrale è solo un mezzo materiale, non è l'effetto proprio dell'intelletto e della volontà, che sono rispettivamente il pensiero e l'inclinazione spirituale. Carattere istantaneo hanno nell'uomo gli atti dell'intuizione e dell'apprensione delle essenze** (cf la *wesensschau* di Husserl).

529. **La causa efficiente è produttiva sul piano del divenire (passaggio dalla potenza all'atto) e dell'essere. Su quest'ultimo piano la causa causata (ossia l'ente finito) può produrre la forma accidentale nel campo tecnologico e trasmettere la forma sostanziale specifica nell'attività generativa (mondo della vita).** Sul piano della condotta umana, la causa efficiente degli atti umani è la volontà.

A differenza delle cause efficienti subumane, la direzione della volontà umana non è naturalmente determinata in una sola direzione, ma soltanto al fine universale concepito dall'intelletto. Da qui la facoltà che la volontà ha di causare a sua scelta una pluralità di atti possibili, con la libertà di agire o non agire (ordine dell'esercizio), oppure di scegliere questo o quello (ordine della specificazione).

530. **L'azione influisce sul soggetto sul quale agisce o facendolo passare dalla potenza all'atto o viceversa dall'atto alla potenza.** Nel primo caso l'influsso è costruttivo, positivo, arricchente, benefico. Il soggetto ricevente cresce, migliora o riceve una forma. Nel secondo caso è privativo, negativo, distruttivo, malefico. Il soggetto patisce, decade, si impoverisce o perde una forma.

531. Un principio scolastico dice: "**Actio est in passo**": l'azione è nel ricevente (non si tratta necessariamente di un "patire" nel senso psicoemotivo). A tutta prima potrebbe sembrare che invece l'azione sia nell'agente. **Bisogna distinguere il principio dal termine dell'azione:** è evidente che il principio dell'azione è nell'agente; ma se consideriamo il termine o l'effetto dell'azione, ciò che l'azione compie, diventa altrettanto chiaro che, sotto questo punto di vista, l'azione si trova nel ricevente. Infatti, l'effetto dell'azione, ossia ciò che è fatto, ha effettivamente per soggetto il ricevente. La cura che il medico offre al malato, certamente è causata dal medico, ma si trova nel malato, giacché è questi e non il medico che dev'essere curato.

532. Abbiamo già visto la distinzione fra **azione immanente** e **azione transitiva**, e quindi non è il caso di tornarci sopra. Qui basterà notare che, quando si parla di "azione immanente", ci si riferisce agli atti vitali, per i quali il **vivente**, come insegna Aristotele, **"muove se stesso"**. Naturalmente questo muovere se stesso va inteso bene, non nel senso della già criticata "causa sui". **Il vivente muove se stesso ovviamente non sotto il medesimo punto di vista:** esso possiede alcuni organi centrali - il cervello e il cuore, per esempio -, i quali muovono e animano tutti gli altri.

Essi sono in certo modo i **"motori primi" dell'animale**. Ma è chiaro che non lo sono in senso assoluto, perché **anch'essi sono stati "mossi", animati dalla forza vitale dei genitori al momento del concepimento dell'individuo**. Vale allora il principio fondamentale della causalità efficiente: **"tutto ciò che è mosso, è mosso da altro"**; che si può esprimere in forma più metafisica secondo la formula che abbiamo già visto: **"Tutto ciò che passa dalla potenza all'atto, è attuato da un ente già in atto, che è la**

causa efficiente di questo passaggio".

Il “**motore immobile**” (kinùn akìneton) di Aristotele non va inteso come motore che “non si muove”, ma che “**non può essere mosso**”: **Egli muove tutto senza essere mosso da alcunché**. Il termine “immobile” deve essere inteso nel suddetto senso proprio e non nel senso corrente (per esempio: “beni immobili”).

2. La causa prima

533. **La causa prima è la ragion d'essere sufficiente, la spiegazione perfettamente esauriente e la causa assoluta dell'esistenza dell'ente finito, diveniente e contingente.** E' detta causa prima, perchè non si può retrocedere prima di essa. Ad essa, infatti, come dice Aristotele, “**occorre fermarsi**” (*anàanke stenai*). Questa necessità di fermarsi non va intesa come un arbitrario limite posto all'insaziabile desiderio dell'uomo di sapere e di progredire indefinitamente nell'aumentare le proprie conoscenze, ma come **impossibilità di retrocedere se si vuole evitare la contraddizione, che consisterebbe nell'affermare e nel contempo negare la ragione delle cose.**

D'altra parte, è proprio in questo “fermarsi” che la ragione trova la solida “base di lancio” per i suoi viaggi infiniti nel mondo del sapere; è proprio in questo “fermarsi” che la ragione ha la certezza ed acquista la voglia e la forza di non fermarsi mai nell'acquisto del sapere, sapendo che ne vale la pena e non è fatica sprecata; è proprio in questo “fermarsi” all'ombra della causa prima che la ragione si sente protetta nel suo lavoro, assicurata nella sua dignità, libera di espandersi ed affermarsi con tutte le sue forze alla ricerca di mete sempre più grandi, lontane e audaci, come è testimoniato dalla storia del pensiero umano e soprattutto del pensiero cristiano.

Per quale motivo occorre fermarsi nella retrocessione delle cause? Perché altrimenti non avremmo mai la causa della quale abbiamo bisogno, ossia una causa che sia totalmente, assolutamente e solamente causa, senz'aver in sé alcunché dell'effetto, la cui ragione è negazione della causalità, contraddice alla causalità, per cui, seppure in parte, l'effetto come concorrente a costituire una causa indebolisce la sua causalità e non la rende sufficiente a spiegare l'esistenza della totalità del reale

534. **Se la causa del mondo o dell'ente è a sua volta causata, occorrerà stabilirne un'altra, precedente, di maggiore portata, e ancora di nuovo, se questa seconda è a sua volta deficiente. In queste condizioni il problema non è mai risolto ma semplicemente rimandato e ripetuto. Da qui la necessità di “fermarsi”, ossia di evitare di “procedere all'infinito”.** Occorre fermarsi in una causa non causata, che non abbia a sua volta il bisogno di essere spiegata. La causa che non ha più nessun'altra che la preceda, sarà così la cosiddetta “causa prima”, iniziando il conteggio da quella che è il fondamento di tutte le altre, fino a giungere a la causa immediata del fatto che abbiamo sotto ai nostri occhi.
535. **Da notare che la catena delle cause non è da intendersi in senso temporale, ma ontologico.** Non si tratta, per esempio, di retrocedere nella successione delle generazioni dei viventi per determinare, nel passato, quello che è esistito per primo e che ha generato tutti gli altri. Con questo non va messo in ridicolo la popolare domanda se è nato prima l'uovo o la gallina. Nella sua apparente ingenuità questa domanda è molto seria, tanto seria che la ragione umana non sa darle una risposta. **S.Tommaso dice che metafisicamente non ripugna che il mondo esista da sempre. Se dobbiamo negarlo, ciò è prescritto solo dalla rivelazione biblica, per la quale, nel primo versetto della Bibbia è detto che “in principio Dio creò il cielo e la terra”. Ciò è confermato dal Concilio Lateranense IV del**

1215.

Indubbiamente, anche con questa certezza di fede, la ragione non è in grado di stabilire come ha avuto inizio la successione delle generazioni dei viventi. Ma ciò interessa relativamente la metafisica e di più le scienze. **Ciò che interessa la metafisica è una prima causa nell'ordine ontologico, per cui ciò che è da spiegare non è il fatto della generazione o il divenire dell'ente** (problema che coinvolge il tempo), **ma l'esistenza dell'ente** (problema indipendente dal tempo e che concerne la causa dell'essere).

Il problema è quello di trovare una causa senza la quale l'effetto non può esistere. Ora, nella successione delle generazioni o dei fenomeni della natura, la causa vien meno e l'effetto resta - per esempio i genitori sono morti e i figli sono vivi -, per il semplice fatto che i genitori non sono stati e non sono causa dell'essere del figlio, ma del suo semplice aver preso forma nell'atto del concepimento.

536. **La causa prima va concepita come causa efficiente e finale (separata).** Il modello offerto dalle altre cause va fortemente ridimensionato, per non dire che va respinto. La causa più utilizzabile fra quelle che restano, è indubbiamente la **ragion d'essere**, a patto d'intenderla non immanente al mondo, ma trascendente. Dio può essere concepito come **causa ideale** del mondo, ma a patto che si precisi, come abbiamo visto, che egli è propriamente causa non tanto come pensiero, quanto piuttosto come essere e in forza della sua volontà. **La causa formale può avere una certa attrattiva, ma è da scartare**, perchè, come abbiamo visto, implica il panteismo o un semipanteismo: le forme mondane sono ben distinte dall'unica assoluta Forma divina trascendente.

537. **Il modello della causa formale non dà l'idea della distinzione reale come la danno le cause efficiente e finale, che, nella nostra esperienza, sono ben distinte dall'effetto:** l'artista è ben distinto dalla sua opera. Invece la causa formale fa tutt'uno con la materia per formare un unico ente. La causa materiale, poi, è quella meno adatta. Fu invocata da David de Dinant, contro il quale Tommaso, solitamente misurato nel linguaggio, si scaglia con un'espressione assai dura: "stultissime dixit".

Questa concezione si trova anche nella filosofia indiana. L'unica cosa che si può dire a suo favore, ma in senso metaforico (giacchè Dio è purissimo spirito), è che la materia può richiamare l'idea del solido fondamento: anche la Bibbia presenta Dio come solida "roccia", sulla quale si può costruire sicuri di edificare una casa solida.

3. La creazione

538. **Il concetto di creazione nasce dall'ampliamento del concetto di causa efficiente fino al limite delle sue possibilità:** l'esperienza comune che facciamo della causalità efficiente comporta il fatto che essa produca l'ente parzialmente, incompletamente o imperfettamente: causa il divenire, l'azione, le forme accidentali, la sostanza. Ma qui non abbiamo ancora tutto l'ente. Che cosa manca? La cosa principale: l'essere! Che cosa è un ente senza l'essere? Nulla! Tut-t'al più, un possibile, un pensabile, un ente di ragione.

La creazione è quella forma di causalità efficiente che produce l'ente nella sua totalità, che "dona l'essere", come dice Tommaso, con un linguaggio più poetico che rigorosamente metafisico, giacché, se volessimo essere pignoli, potremmo obiettare: ma questo essere a chi lo dona, se appunto il soggetto che lo riceve non può esistere prima di essere creato?

L'atto creatore non è un atto distinto dall'agente, perché Dio è il suo stesso atto, quindi è un atto eterno come lo stesso essere divino. Tuttavia molteplici sono gli effetti di

questo atto, e sono la molteplicità delle creature. Inoltre **è un atto necessario come necessario è l'essere divino; eppure Dio crea liberamente.** Tale libertà allora va concepita non in riferimento all'atto creatore, ma in riferimento agli effetti, nel senso che Dio non è necessitato a creare questa creatura piuttosto che quest'altra, ma sceglie liberamente di creare o non creare le creature che vuole. Non è che Dio compia un atto creatore piuttosto che un altro, perché l'atto creatore è unico; ma è questa creatura che è scelta piuttosto che un'altra.

539. **Producendo tutto l'ente, la causa prima non lo ricava come noi da un soggetto preesistente. Per questo si dice che Dio crea "dal nulla", ossia senza presupporre alcunché al quale egli aggiunga una porzione di essere.** Dio quindi fa passare le cose, creandole, **dal non-essere all'essere, dalla mera possibilità alla realtà.** Ognuno di noi duecento anni fa non esisteva: Dio, creandoci, ci ha fatti passare dalla condizione ideale che avevamo in lui dall'eternità all'esistenza in questo mondo.

"Dal nulla" significa una provenienza, ma non un principio causale o una specie di materia o di caos dal quale Dio ricaverebbe l'ente. Quel "dal" rappresenta **l'inizio di un passare verso l'essere**, così come si dice che dal mattino sorge la sera. L'ente invece proviene da Dio come da causa efficiente. Quando allora si dice che "il mondo è creato da Dio dal nulla", il primo "dal" significa provenienza, mentre il secondo "da" è un complemento md'agente.

540. **Siccome la causa creatrice produce tutto l'ente ed ogni ente di ogni tipo, è chiaro che il potere della causa creatrice dev'essere illimitato.** Essa deve poter fare tutto ciò che vuole con una volontà dalle infinite possibilità, deve essere onnipotente. Il balzo dal non essere all'essere, anche se l'ente creato non supera un finito grado di essere, è incommensurabile¹¹², perché non esiste una mediazione fra l'essere e il non-essere.

Qui ritroviamo il principio di Parmenide: **essere e non essere non hanno nulla di comune**, per cui non sono collegabili da una comune misura. Da qui **l'infinita distanza tra essere e non essere. Ora, dovendo Dio coprire tale infinita distanza con l'atto creatore, si deve dire che la sua potenza creatrice è infinita.** Una distanza finita c'è tra un ente già costituito e quel qualcosa che possiamo aggiungerci noi con la nostra arte o il nostro lavoro. E per questo, per un'opera del genere, non si richiede una causa infinita; ma per superare la distanza infinita che c'è tra il nulla e l'essere, occorre una potere infinito, il che è appunto l'onnipotenza divina.

541. **E' da considerare inoltre che la causa deve contenere tutto ciò che spiega l'effetto e in modo congruente.** Il pittore spiega sufficientemente l'esistenza del quadro, perché egli, nella sua abilità di pittore, precontiene in sé virtualmente l'esecuzione di un numero indefinito di quadri. L'arte medica spiega sufficientemente e in modo congruente la guarigione del malato, perché il medico, nella sua qualifica di medico, ha in sé il potere di guarire un numero in definito di persone. **Da ogni causa, insomma, ci attendiamo l'effetto che ad essa compete, adatto e proporzionato alla capacità della causa.** E quanto più un effetto è importante, tanto più la causa dovrà essere elevata e potente. E' impensabile attribuire a un ragazzo di terza elementare la produzione di un'opera come la *Divina*

¹¹² Duns Scoto pensava che, siccome il grado di essere della creature è finito, anche la distanza fra il nulla e quel grado di essere fosse finita, un po' come in un termometro si parte dallo zero e si sale per i gradi: la distanza dallo zero a quel dato grado è sempre finita: ma il paragone non regge, perché qui non si tratta di quel dato grado di essere, ma dell'**essere come tale** e tra l'essere come tale e il nulla non esiste nessuna gradualità. Duns Scoto confondeva qui la metafisica con la matematica.

Commedia: occorre una causa proporzionata o, come diceva Leibniz, una "ragion sufficiente".

542. **La produzione della totalità dell'essere e della totalità degli enti richiede, come abbiamo visto, una "prima causa" onnipotente e creatrice.** E quale dev'essere l'essenza di questa causa per spiegare sufficientemente l'esistenza degli enti, l'esistenza del mondo? Come deve concepirsi qui la congruenza dell'effetto con la causa? Se l'effetto è la totalità dell'ente, **bisognerà che questa causa non abbia un'essenza limitata, ma che la sua essenza sia quella di essere illimitatamente, realizzando in pienezza ciò che la nozione di essere dice, ossia solo e purissimo essere, occorrerà che sia Essere sussistente, "Colui Che E'".**

L'idea di creazione e l'idea di Dio come Essere sussistente e Dio unico (monoteismo), giacché l'essere assoluto non può essere che uno solo (qui vale l'intuizione di Parmenide), sono tre idee logicamente e strettamente legate fra loro. Se ne comprendiamo una e ci ragioniamo su, comprenderemo la necessità di ammettere anche le altre. O si capiscono tutte e tre, o non se ne capisce nessuna. Così si spiega che esse siano presenti tutte e tre nella Bibbia e manchino tutte e tre nelle altre religioni, salvo qualche barlume dell'una o dell'altra.

543. **A proposito del concetto di creazione, gli errori più importanti sono due,** che da sempre continuano ad attirare molti spiriti: il **monismo panteista** che in occidente è inaugurato da Parmenide; e il **materialismo evoluzionista**, che risale a Democrito.

Il primo, che ha oggi un esponente di spicco in Emanuele Severino, considera la creazione intesa come produzione dal nulla dell'ente contingente distinto da Dio, come un assurdo. Per lui infatti l'essere è per sé necessario, unico, eterno ed immutabile. Non esiste quindi una vera pluralità e mutabilità degli enti. Una nozione del nulla è contraddittoria. Esiste solo quell'unico essere che in fin dei conti, anche se egli, come Parmenide, non lo dice, è Dio, avendone gli attributi caratteristici.

Per lui dunque tutto è bene, tutto è necessario, tutto è eterno, tutte le cose sono uno, tutto è presente: non c'è passato come non-essere o esser stato, né futuro come non-essere ancora. Il non-essere non esiste: ammetterlo sarebbe andare contro il principio di non-contraddizione. Questo è uno dei motivi per rifiutare il concetto classico di creazione come creazione "dal nulla", perché il nulla non esiste.

544. **Volendo ricavare una dottrina della creazione dal pensiero di Severino e dando il nome "Dio" al suo concetto dell'Essere,** ne verrebbe fuori che non solo Dio è eterno, ma anche le cose, le quali peraltro non costituiscono un insieme di enti contingenti distinti da Dio (esiste solo il Necessario), ma non sono altro che 1° "apparire" di Dio, "teofania" di Dio, in fondo identiche a lui.

La creazione, allora, non è altro che l'apparire e lo scomparire degli "eterni". Le cose cioè esistono da sempre ed esisteranno sempre in Dio ed identiche alla sua essenza. Nulla quindi sorge dal nulla, ma appare semplicemente, sullo sfondo dell'Essere, ciò che già c'è. Da qui si comprende anche come Severino non ammetta un inizio del tempo (a parte che per lui il tempo non esiste) in concomitanza con un mondo che ha cominciato ad esistere, creato da Dio, in un passato finito, ma, come ho detto, tutto (Dio e mondo) esiste dall'eternità e il futuro è già adesso, perché tutto è compiuto e perfetto e nulla deve ancora avvenire.

545. **L'altro errore nega la creazione come atto col quale Dio causa il mondo dal nulla, perché un Dio trascendente non esiste: nulla proviene dall'alto, ma tutto sale dal basso.**

Il mondo basta a spiegare se stesso, perché Dio è l'intimo motore della materia come Energia della materia, che s'innalza verso Dio come orizzonte dell'evoluzione ascendente della natura. Il mondo, dunque, è già Dio, è l'assoluto, l'eterno, la causa e il fine di tutto. Un mondo peraltro in continua evoluzione dove nulla c'è di stabile. L'evoluzione *ab aeterno* della realtà materiale basta a spiegare tutti i fenomeni, compresa la vita spirituale dell'uomo. Nessuna trascendenza dello spirito sulla materia, nessuna azione dello spirito sulla materia, ed è inammissibile che lo spirito (Dio) causi la materia; al contrario, è per l'evoluzione necessaria della materia che sorge lo spirito, in quanto spirito e materia sono la stessa cosa.

546. La dottrina dell'evoluzione, così intesa, intende sostituire chiaramente quella della creazione. Il divenire delle cose non è guidato da una mente trascendente (Dio). Il mondo certamente lo troviamo organizzato e razionalmente conoscibile (da qui la possibilità delle scienze); ma questa organizzazione razionale non proviene da un'intenzionalità trascendente, ma dal puro caso. Nel trascorrere di miliardi di anni, le particelle elementari dell'universo si sono combinate tra loro in tutti i modi possibili, finché, per caso, non è uscita la combinazione razionale, che è quella che attualmente sperimentiamo. Esponenti noti di questa tendenza sono Jacques Monod e Margherita Hack. Essa è pure presente, benché attenuata da un interesse spiritualista e coperta da una patina cristiana, in Pierre Teilhard de Chardin e in Vito Mancuso.

547. **Questa concezione è viziata da due errori fondamentali: l'idea assurda che il meno possa spiegare il più, che la potenza possa causare l'atto: è questa una contravvenzione al principio di causalità che dice invece che la causa deve contenere più dell'effetto.** Altrimenti che cosa spiega? Che informazione ci dà che non sapessimo già dalla conoscenza del l'effetto? **La conoscenza della causa deve darci un aumento di conoscenza e non riportarci a quanto sapevamo già o addirittura ad un livello inferiore di conoscenza.**

Inoltre l'assurdità va oltre le stelle col sostenere che la causa è ancora meno intellegibile dell'effetto. E' lo spirito che illumina la conoscenza della materia e non viceversa. In secondo luogo, come già ho detto, **il "caso" non è un fatto oggettivo: nella realtà esterna il caso non esiste, ma tutto ha una sua ragion d'essere (Leibniz).**

Il "caso" è uno pseudoconcetto inventato dalla nostra pigrizia mentale o dal nostro orgoglio di non voler ammettere la nostra ignoranza, giacché quello che chiamiamo "caso" in realtà, come evidenzia il Maritain, è un incrociarsi di linee causali differenti, che rendono per noi troppo difficile, almeno per il momento, la determinazione delle rispettive origini.

Ma col migliorare l'indagine su certi fenomeni che sembrano casuali, ci si accorge che **ciò che sembrava frutto del caso, in realtà è regolato da leggi razionali fondate sull'esistenza di una Mente trascendente ordinatrice.** La razionalità delle cose non esiste solo quando la conosciamo, ma anche quando non la conosciamo, e indipendentemente dalla nostra conoscenza, giacché **non sta a noi ma a Dio dare alle cose la loro razionalità** e le loro leggi, per cui questa ragione immanente alle cose essa esiste comunque, anche se non siamo noi a determinarla con i prodotti dell'arte e della tecnica.

4. L'Essere sussistente

548. Abbiamo visto che la causa sufficientemente esplicativa dell'esistenza degli enti come enti, non può che essere un Ente infinito e assoluto, ossia un Ente che abbia per essenza semplice mente quella di essere, un Ente, quindi, nel quale l'essenza non è, come negli enti finiti, un

"poter esser questo e non quello", ossia non limita l'atto d'essere, ma **lascia che l'essere sia quello che la ratio essendi per sé significa nella totalità della sua estensione e comprensione, laddovee l'essere afferma semplicemente se stesso**, per cui la sua nozione non dice negazione o limitazione di alcun tipo. Abbiamo visto a suo tempo anche come non sia lecito dar senz'altro realtà a questa semplice nozione da noi spontaneamente intuita, benché essa dica esistenza necessaria e assoluta, benché dica ente la cui essenza è quella di esistere.

549. Ma giunti a questo punto, dopo aver considerato con attenzione la necessità di dare una causa sufficiente all'esistenza dell'ente reale (oggetto della metafisica), dal momento che ci siamo posti sul piano dell'esistenza e non delle semplici nozioni, e dal momento quindi che **cerchiamo la causa della realtà, la causa di ciò non può che trovarsi sulla linea della realtà, e quindi non può che essere un Ente reale.**

Abbiamo visto che l'essenza di questo Ente, sempre per spiegare sufficientemente l'esistenza degli enti, deve essere infinita, ossia non deve essere "potenza" rispetto al suo essere, ma deve lasciarlo liberamente espandersi ed affermarsi nella totalità ed infinità del suo significato.

E' a questo punto, allora, che siamo autorizzati a dire che la **nozione di essere infinito che già possedevamo - intravista da Parmenide -, trova il suo riscontro nella realtà**, perché l'esistenza di tale Ente non è dimostrata dalla nostra semplice nozione (come avviene nell'argomento ontologico), ma è richiesta dalla realtà della quale cerchiamo la ragione: l'Essere sussistente è la ragione e la causa di questa realtà finita che sperimentiamo e dalla quale siamo partiti. Adesso quindi, con piena ragione e "cognizione di causa" **possiamo affermare che la nozione di ente infinito o necessario ha riscontro nella realtà, ossia che l'Essere sussistente esiste realmente.**

550. **L'essenza di Dio è dunque quella di esistere. Egli è l'essere per essenza, essere quindi che non può non esistere: essere assolutamente necessario. E' quell'essere che aveva intuito Parmenide senza rendersi conto di aver intuito il "nome" di Dio.** Con ciò possiamo dire di conoscere l'essenza di Dio? No, perché la dimostrazione che abbiamo compiuta ci dice semplicemente che Dio è il suo essere; ma **non ci dice quale sia questa essenza.**

Legge generale dell'essere, come abbiamo visto studiando i trascendentali, è che ogni ente reale è un qualcosa, è un "questo" e non altro. Ma questa è una perfezione. Pertanto, **Dio, che è somma perfezione, deve avere un'essenza determinatissima** (che è appunto il suo essere). Se l'essenza divina ci pare indeterminata, non è perché lo sia in se stessa, ma perché noi non la conosciamo. Sappiamo dunque che essa è determinata, ma non conosciamo questa determinazione. Il Gaetano esprime questo fatto dicendo che noi in metafisica conosciamo la *quidditas* di Dio, ma non la conosciamo *quidditative*.

551. **Questa nozione di Dio come Essere sussistente è una nozione per sé dimostrabile metafisicamente**, come ci siamo sforzati di fare; tuttavia si tratta di una dimostrazione non facile e non facilmente intellegibile, perché qui occorre veramente essere esercitati nella metafisica e la semplice ragione naturale si trova in grave difficoltà.

Di fatto, nel mondo antico, nessun filosofo, per quanto grande, giunse con sicurezza, fondatezza e senza incoerenze all'idea monoteistica, per la quale l'essere assolutamente necessario è uno solo, e tale per cui la sua essenza è il suo essere. Quelli che maggiormente si sono avvicinati sono Parmenide e il Vedanta. Ma gli stessi Platone ed Aristotele non ci sono riusciti.

Questo insegnamento venne invece attraverso la rivelazione biblica nel famoso

passo di Es 3,14, dove Dio dice di se stesso: **“IO SONO COLUI CHE E’”**: Dio è essere per essenza; la sua essenza è quella di essere assolutamente, sic et simpliciter; non essere questo o quello di limitato, ma essere purissimo, infinito, assoluto, l’“infinito oceano dell’essere”, come dice S.Giovanni Damasceno, più volte citato da S.Tommaso.

552. **Esiste una lunga tradizione esegetica cristiana che vede in Es 3,14 definita l'essenza divina come "Essere sussistente".** Tale tradizione inizia con i Padri ed ha la sua massima espressione nel pensiero di Tommaso e della sua scuola, fino ai nostri giorni. **Tale interpretazione è stata approvata dalla Chiesa nella XXIII Tesi delle famose XXIV Tesi della filosofia tomistica approvate da S.Pio X¹¹³.** Con tutto ciò non dobbiamo ignorare la complessità e la difficoltà della questione, che suggerisce altre possibili interpretazioni, le quali però risultano sempre parziali rispetto all'interpretazione tradizionale, la quale, per la sua ampiezza (l'essere tutto comprende), le include tutte - purché ragionevoli - in modo implicito.
553. Come dice la *Bibbia di Gerusalemme* commentando il passo: "1. Si è cercato di spiegare il nome Jahwèh con lingue diverse dall'ebraico o con diverse radici ebraiche. **Bisogna certamente vedervi il verbo "essere" ("hayah") sotto una forma arcaica.** Alcuni riconoscono qui una forma causativa di questo verbo: "fa essere", "porta all'esi- stanza". E', molto più probabilmente, una forma verbale semplice; e così **la parola significa: "Egli è".** 2. Quanto all'interpretazione, la parola è spiegata nel versetto 14" (**"Io Sono"**)¹¹⁴ " che è un'aggiunta antica della stessa tradizione. Si discute sul senso di questa spiegazione: **"ehjèh ascèr ehjèh". Dio, parlando di Se stesso, non può usare che la prima persona: "Io Sono".** L'ebraico si può tradurre alla lettera: **"Io sono ciò che io sono";** ciò significherebbe che Dio non vuol rivelare il suo Nome; ma precisamente, Dio dà qui il suo Nome, che, secondo la concezione semitica, deve definirlo in una certa maniera. Ma si può tradurre l'ebraico anche alla lettera: **"Io sono colui che sono"** e, secondo le regole della sintassi ebraica, ciò corrisponde a: **"Io sono colui che è", "Io sono l'esistente";** così lo hanno compreso i traduttori della versione alessandrina: **"Ego èimi o On": Dio è il solo veramente esistente".** Una traduzione audace, ma ancora più vera, sullo stile di Parmenide, avrebbe potuto essere: **"Egò èimi o Einai".** Sarà la traduzione di Tommaso.
554. **La traduzione italiana della CEI ha preferito "Io sono colui che sono"; ma mi pare una traduzione inadeguata; infatti, una dichiarazione di quel genere non è altro che l'enunciato del principio d'identità, che non vale solo per Dio, ma per ogni ente; per questo è assolutamente insufficiente non dico ad esprimere l'essenza propria di Dio che qui in terra ci rimane nascosta, ma neppure la determinazione della sua essenza così come è dimostrata dalla metafisica, e che è necessaria per stabilire la differenza tra Dio e il mondo, oltre ad essere presupposta per interpretare rettamente i dati rivelati su Dio, soprattutto il Mistero Trinitario¹¹⁵.**

¹¹³ Nel Decreto della Sacra Congregazione degli Studi del 27 luglio 1914 (Denzinger 3601-3624).

¹¹⁴ Come è noto, Gesù nel Vangelo attribuisce a Sé questo Nome divino. Il Padre Luigi Bernardo Boschi, OP, illustre biblista, ha recentemente pubblicato un pregevole studio sulla questione dell'"Io Sono": cf Walther Binni - B.Gianluigi Boschi, *Cristologia primitiva - Dalla teofania del Sinai all'Io Sono giovanneo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004. Da notare la differenza, in italiano, tra **"io sono"** e **"io esisto"** ("ci sono", *Dasein*). La prima espressione è riservata a Dio, mentre la seconda posso usarla io. Si tratta della **differenza fra l'essere (esse ut actus) e l'esistere (esse in actu).**

¹¹⁵ Da un fatto del genere vediamo quando sia importante dare in mano la traduzione della Scrittura a persone esperte nella scienza metafisica, giacché la Parola di Dio, per sé superiore alla sapienza metafisica, proprio per questo la contiene in sé virtualmente ed

Dio non è semplicemente ciò che è: ogni ente è ciò che è. Se Dio fosse semplicemente ciò che è, si confonderebbe con ogni ente e allora sarebbe finita con la distinzione fra Dio e il mondo. Dio non è l'ente come tale, non è un ente fra gli altri. Qui Heidegger ha ragione. Il semplice principio d'identità non basta a differenziare Dio dal mondo, perché **tanto Dio che il mondo hanno una loro identità. Quello che interessa sapere è qual è la differenza fra l'identità divina e l'identità del mondo.** Es 3,14 ce lo dice, a patto che interpretiamo bene, secondo la tradizione dei Padri e dei Dottori e le esortazioni del Magistero della Chiesa (le *XXIX Tesi tomiste*), senza lasciarci vincere o sedurre da opinioni personali, per quanto noi siamo dei biblisti dotti e famosi. Anche il mondo può dire di se stesso: io sono ciò che sono, nel senso che il mio essere è determinato e non contraddittorio: ma allora dov'è la differenza fra Dio e il mondo?

555. **Anche la stessa traduzione greca dei Settanta non è molto perspicua, benchè possa essere intesa rettamente. Dire che Dio è "l'ente" non significa confondere l'ente della metafisica con l'ente divino?** Dio non è l'ente *sic et simpliciter*, l'ente in quanto ente; non è neppure il solo vero ente; anche una formica o un sasso è un vero ente, e non per questo sono Dio.

Semmai si può e si deve dire che **Dio è il più vero di tutti gli enti.** Ma qui occorre l'analogia e non basta l'univocità. E sempre di nuovo vediamo la necessità della metafisica per non commettere errori in teologia. **Indubbiamente la espressione greca si può intendere anche nel senso di "l'ente per eccellenza": nel qual caso può diventare il "Nome" di Dio**

5. Dio e il mondo

556. Dio non ha creato il mondo dall'eternità; per cui, seguendo il linguaggio biblico e il nostro stesso modo naturale di esprimerci, diciamo che Dio esisteva da solo, senza il mondo, "prima" della creazione del mondo. I seguaci di Severino se la prendono con questo "prima", onde aver buon gioco nella loro tesi della coeternità di Dio e del mondo. Per l'occasione, essi che sostengono che il tempo, in quanto legato al divenire, non esiste, argomentano così: il prima e il poi riguardano il tempo. Ora il tempo è stato creato insieme col mondo. Se poniamo un "prima" che anteceda la creazione del mondo, dovremmo porre un tempo prima del tempo: il che è assurdo.

Si risponde così: **il "prima" che viene usato dal linguaggio biblico e dalla tradizione cristiana per esprimere che il mondo non esiste da sempre, non va evidentemente inteso in senso letteralmente temporale, ma è una semplice metafora temporale per esprimere la verità di fede che il tempo ha avuto un inizio. Si potrebbe dire che è un prima trascendentale.** Anche quando pensiamo cose indipendenti o al di fuori dal tempo, noi non possiamo mai fare a meno di categorie tratte dal tempo (e dallo spazio): sta a noi, all'occasione, saperle trascendere mettendo in funzione il pensiero puro meramente speculativo, del quale i severiniani tanto si vantano, ma qui evidentemente a sproposito.

557. **Una questione simile sorge con i severiniani, che poi del resto sono degli eredi di Hegel, quando si parla del mondo "fuori" di Dio. Essi giustamente fanno notare che non si può dire che il mondo sia "fuori" di Dio, come diciamo che Pierino è "fuori" casa, magari**

allo stadio. Ma da ciò poi traggono pretesto per sostenere il loro monismo panteista, per il quale le cose esistono solo in Dio identiche a Dio.

Ora noi non abbiamo difficoltà ad ammettere, con lo stesso S.Tommaso, che effettivamente tutte le cose sono contenute virtualmente in Dio come l'effetto è pre-contenuto nella causa e che, sotto questo punto di vista, esse sono identiche a Dio. Ma ciò non ci autorizza affatto a negare anche la esistenza delle cose fuori di Dio per esprimere la loro distinzione reale da Dio¹¹⁶.

558. Non è invece panteista (come forse a qualcuno potrebbe sembrare), ma sostenuta dallo stesso Tommaso, la tesi per cui il mondo ha una relazione reale con Dio, ma Dio ha solo una relazione di ragione col mondo. E questo perché? Perché "relazione reale" dice dipendenza nei confronti del suo termine in quanto il termine ha qualcosa che il soggetto non ha: Pierino, in quanto figlio di suo padre, non ha quelle qualità umane che suo padre possiede.

Ora, il mondo non ha nulla che Dio già non possieda: aggiungendo a Dio il mondo non si ottiene più essere, perché Dio è già la Totalità assoluta e l'atto di tutto ciò che è possibile. Il mondo è già virtualmente ed eminentemente contenuto in Dio. Per questo la relazione di Dio col mondo non è reale, benché il mondo sia effetto reale dell'atto creativo divino e Dio governi realmente il mondo. Resta però, nel caso della relazione di Dio col mondo, la ragione di relazione e di termine, ma a queste ragioni non corrisponde un reale, benché siano fondate sulla realtà (il mondo). Solo il soggetto (Dio) è reale.

559. Una definizione errata dell'atto creativo è quella che la concepisce come "relazione di dipendenza del mondo da Dio. Questa espressione, in realtà, non designa l'atto creativo ma la condizione della creatura in quanto conservata in essere da Dio. Pertanto la dipendenza da Dio non è l'esser creata, ma l'esser conservata, che segue all'esser creata e non coincide con esso.

Dipende da Dio ciò che già esiste; pertanto, per dipendere da Dio, deve esistere. La dipendenza suppone l'esistenza; non è causa dell'esistenza, ma consegue all'esistenza e se la consegue non può precederla. La causa dell'esistenza è l'atto creativo che fa passare l'ente dall'essere possibile (dal nulla) all'esistenza: una volta che l'ente esiste, allora dipende da Dio ed è conservato nell'essere. Questa maniera di definire la creazione sembra essere un *escamotage* per evitare la questione del nulla e far passare clandestinamente la teoria dell'esistenza del mondo coeterno a Dio.

560. La creatura non si risolve nel rapporto a Dio, ma il rapporto a Dio si aggiunge all'ente creato come suo accidente, anche se accidente necessario, giacché non è concepibile un ente creato che non si rapporti a Dio creatore. Ma l'esser creato, col rapporto di dipendenza da Dio che ad esso consegue, non entra nella ragione di ente creato in quanto ente.

Infatti l'esser creato corrisponde all'atto creatore; ma l'atto creatore è Dio stesso. Se dunque l'esser creato coincide con l'ente creato, coinciderà anche con l'atto creatore, e di nuovo abbiamo il panteismo. Invece l'ente ha una consistenza propria, distinta dal fatto di esser creato, e che giustifica la domanda circa l'origine della sua esistenza. Solo una volta che la ragione stabilisce che l'ente contingente è creato, allora dalla nozione dell'ente contingente la ragione ricava la proprietà di essere creato in base al principio di causalità

¹¹⁶ La distinzione di Dio dal mondo si può indubbiamente esprimere dicendo che "Dio non è il mondo" (e viceversa). Tuttavia - e qui c'è la parte di verità dei severiniani - in quanto Dio è eminentemente tutte le perfezioni e contiene virtualmente in sé il mondo, si può dire anche che Dio è il mondo, ma aggiungendo: e infinitamente di più. Altrimenti si nega la trascendenza di Dio rispetto al mondo. Il guaio è che i severiniani sostengono invece l'immanenza.

(l'ente contingente è causato) e risale all'atto creatore e a Dio creatore.

6. La questione del nulla

561. **Il tema del nulla è piuttosto sentito dalla filosofia contemporanea**¹¹⁷ già da parecchi decenni, per non dire dall'Ottocento. Pensiamo per esempio a Leopardi o ai nichilisti russi. Si ha la sensazione che l'essere ci sfugga nel nulla. La grande accusa che Severino fa all'Occidente è quella di aver concepito la realtà come divenire puro: il che porta al nichilismo. Sono d'accordo su questo punto con Severino; ma non concordo più con lui, quando sostiene che la semplice ammissione dell'esistenza del divenire e dell'ente contingente, nonché l'idea della creazione dal nulla implica o porta al nichilismo ed è negazione del principio di non-contraddizione.

562. **La "cura" che propone Severino è parzialmente buona: l'essere eterno, necessario ed assoluto di Parmenide. Non posso più accettarla, invece, quando in nome del necessario rifiuta il contingente,** in nome dell'eterno rifiuta il temporale, in nome dell'immutabile rifiuta il divenire, in nome dell'uno rifiuta i molti, in nome del principio di non-contraddizione rifiuta la creazione, accusando lo stesso cristianesimo di nichilismo, anche se poi egli sembra atteggiarsi, con la sua gnosi panteistica, a riformatore del cristianesimo. Peccato che la Chiesa non sia d'accordo....

Basandosi sull'affermazione parmenidea secondo la quale "il non essere non è", Severino rifiuta come assurdo il concetto del nulla e dice che il nulla non esiste. Eppure, nel linguaggio quotidiano, ne parliamo, usiamo spesso questo concetto e ci intendiamo benissimo: per esempio, dico: "in questa bottiglia non c'è nulla", "in questa stanza non c'è nulla", "in questo discorso non c'è nulla di sensato".

Se veramente il nulla non esistesse assolutamente, non potremmo neppure parlarne. Non si parla di ciò che non ha senso o significato intellegibile. Ora cos'è intellegibile se non l'esistente? Dunque bisogna ammettere che il nulla in qualche modo esiste, benché ciò sembri paradossale.

L'incapacità di comprendere e accettare l'essenza e l'esistenza del nulla è in piena coerenza col monismo panteista parmenideo di Severino. Infatti, **se esistesse solo l'Essere assoluto, Dio, il nulla effettivamente non esisterebbe,** giacché Dio rimpierebbe tutto lo spazio dell'essere. Il nulla esiste nel momento in cui Dio decide di creare il mondo, giacché Egli lo crea dal nulla. Nel momento in cui Dio decide di creare il mondo, fa spazio al nulla, benché non abbia senso dire, come fa Isacco Luria¹¹⁸, che restringe la sua essenza (il *Tzim Tzum*).

563. **E' evidente che il nulla costituisce la più forte opposizione all'essere:** ne abbiamo parlato prima quando abbiamo detto che solo Dio, con la sua onnipotenza, può far passare l'ente dal nulla (possibilità) all'essere (attualità, realtà). **E' evidente quindi che è assurdo dire che il nulla è l'essere o identificare l'essere col nulla:** che cosa c'è di più distinto dell'essere dal nulla? Dove c'è maggiore incomunicabilità che tra l'essere e il nulla? Anche il bene e il male sono meno lontani fra loro di quanto sia distante l'essere dal nulla, giacché il male, in fin dei conti, ha bisogno di un soggetto in sé buono.

¹¹⁷ Cf sulla questione del nulla: E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 1995; V. Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 1998; S. Givone, *Storia del nulla*, Editori Laterza, Bari 2001.

¹¹⁸ Filosofo ebreo del sec. XVI, oggi alla ribalta per questa sua strana teoria, che incontra il favore di molti.

Già Aristotele conosceva l'esistenza del nulla, benchè non in modo così radicale come il cristianesimo con la dottrina della creazione *ex nihilo*. **Del resto lo stesso Parmenide, nel momento stesso che diceva che "il non essere non è", non veniva in fondo a dire che il non essere E' nulla? E ciò non viene forse a dire che il nulla esiste (appunto come non essere)?**

In tal modo Aristotele viene a riconoscere che il nulla esiste con il suo concetto di **"ente di ragione"** (*alethès*). Il nulla è concepito, come si dirà poi nel Medioevo, come fosse ente, sul modello dell'ente, ad imitazione dell'ente. Non si tratta certo di entificare o sostanzializzare il non-essere o il male, come facevano i manichei; **si tratta solo di capire come e perché pensiamo il nulla e che cos'è il nulla.**

564. **Un modo per negare l'esistenza del nulla e quindi la creazione *ex nihilo* è la teoria emanatista, che troviamo in Plotino, oggi tornata di moda¹¹⁹. Essa si avvicina al panteismo, ma non l'abbraccia del tutto. Infatti, mentre per il panteismo tutto è Dio, per emanatismo il mondo è distinto da Dio, ma in qualche modo è divino, perché non proviene dal nulla ma solo da Dio, emana o fluisce da Dio, come il raggio del sole dal sole.**

La creatura non avrebbe nulla a che fare col nulla, mà solo con Dio. La differenza dal panteismo sta nel fatto che la creatura non s'identifica del tutto col creatore, in quanto essa prenderebbe da lui solo qualcosa: appunto il suo essere creaturale, che però in qualche modo viene ad essere divino, dato che non viene dal nulla, ma solo da Dio.

Questa via di mezzo fra teismo e panteismo è chiaramente contraddittoria: essa da una parte sostiene la distinzione fra la creatura e il creatore; ma dall'altra, negando il rapporto della creatura col nulla, finisce in pratica col pareggiarla al creatore: è solo Dio che non ha rapporto col nulla. Invece **l'ente finito, come abbiamo visto, è costitutivamente in relazione col nulla**, in quanto il suo stesso essere si definisce con negazioni: se A è B, però non è C. Questo marchio del nulla che ogni ente finito possiede, non può provenire da Dio, autore soltanto dell'essere, ma è il segno che il finito proviene dal nulla, e cioè che prima di esistere non è esistito se non come ente possibile pensato da Dio.

565. **Al termine di queste considerazioni sul nulla, riepiloghiamo schematicamente le nostre distinzioni.**

Il nulla anzitutto può essere **relativo** o **assoluto**. Il relativo è il nulla relativo ad un soggetto. Negazione in un soggetto vuol dire che questo soggetto che esso ha rapporto col nulla. Questa negazione può essere semplice o privativa. La semplice negazione fonda il limite, la finitezza dell'ente finito - **nulla semplice** -. La negazione privativa è il male nel soggetto - **nulla privativo** -. Il nulla assoluto è la negazione del reale. Questa negazione può essere negazione dell'essere ma non dell'essenza - **nulla positivo** - e può essere negazione anche dell'essenza - **nulla negativo** -. Nel primo caso abbiamo il possibile realizzabile - **nulla produttivo**¹²⁰ -; nel secondo il possibile irrealizzabile - **nulla improduttivo** -. L'irrealizzabile può essere tale ma pensabile, oppure può essere impensabile. Nel primo caso abbiamo l'ente di ragione - **nulla pensabile** -; nel secondo, il contraddittorio o impossibile - **nulla impensabile** -.

¹¹⁹ Essa viene sostenuta e fatta passare per "cattolica" da D.W.Mitchell, Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo, Città Nuova Editrice, Roma 1993

¹²⁰ Questo è il nulla, dal quale Dio crea.

Cap.IV

La trascendenza

1. Il fine ultimo

566. **Si usa molto oggi parlare, forse sotto l'influenza di Heidegger e di Rahner, di "trascendenza" in senso attivo**, come apertura, orientamento, aspirazione, tendenza, tensione, autosuperamento verso il Trascendente, verso il sommo bene, verso il fine ultimo, verso Dio. E' facile, del resto, il ricordo di Agostino ("transcende et teipsum").

Il moto della trascendenza sembra poter esprimere anche la ricerca della causa prima, che si presenta appunto come trascendente l'effetto. Ma sembra più adatto a rappresentare la tensione, l'"autotrascendenza" verso il Bene, verso il Fine, verso il Bello da contemplare e da amare. E' vero che la **causalità si può esprimere con due classiche metafore: quella del "discendere" e quella "salire" (la anagogia).**

Il discendere si rapporta alla causa come "fondamento", "piano d'appoggio" sul quale costruire: i principi su cui fondarsi, dai quali partire, le evidenze prime sulle quali edificare il sapere, il punto di partenza del conoscere e dell'agire, la causalità materiale, la sostanza come sostegno, supporto o soggetto. **Possiamo pensare anche alla ragion d'essere e alla causa efficiente, ciò che ci consente di esistere.**

567. **Invece il "salire" è metafora universalmente nota ed usata per esprimere lo sforzo morale**, l'ascesi (che però non c'entra con la "ascesa", sia con la parola greca "àskesis", che significa "esercizio"), **la tensione verso il fine**. Il cammino verso il fine è un "salire", perché comporta il miglioramento, il progresso, l'aumento, la crescita, l'acquisizione di nuove conoscenze e nuove forze. Il salire è l'effetto dell'attrattiva esercitata dalla bontà e dalla amabilità del fine. Esso quindi fa riferimento alla causa finale.

568. **Siamo giunti così alla fase finale del moto della creatura**, originariamente ideata e progettata da Dio - **causa ideale** -; l'idea è il modello della forma - **causa formale** -, con le sue interne strutture e articolazioni razionali - **ragion d'essere** -; la forma dà forma alla materia - **causa materiale** -, la quale moltiplica gli individui della specie dando luogo alla meravigliosa, inesauribile e sconfinata varietà e molteplicità degli individui di ogni specie, che costituisce la ricchissima bellezza di questo universo materiale, terreno e siderale, con le loro attività - **causa efficiente agente per il fine**.

569. **Il pensiero produttivo realizza così i suoi progetti mediante la volontà - causa efficiente** - che produce gli enti creandoli dal nulla, li fa passare dalla possibilità all'attualità, dal non essere all'essere. Questi enti, dotati di poteri attivi e di inclinazioni pratiche orientati al loro fine, tendono ciascuno verso il proprio fine specifico ed individuale, in conformità ai propri bisogni ed esigenze, e nel contempo agiscono sull'ambiente in molti modi, affermando il proprio essere, producendo oggetti e riproducendo la specie (nel mondo della vita). La creatura, così, uscita da Dio, si ferma e vive nel mondo, per tornare a Dio, ciascuna a modo proprio e secondo le facoltà del proprio livello di esistenza.

570. **Il moto della trascendenza nell'uomo percorre tutti i livelli esistenziali dei gradi della realtà cosmica**. Nell'uomo la tensione verso Dio propria di ciascuno di questi livelli è attivamente presente, così che effettivamente nell'uomo si riassumono - secondo un'intuizione

cara all'Umanesimo italiano (cf Pico della Mirandola) - tutte le forze dell'universo nella loro autotrascendenza: le forze della vita fisica, le funzioni vegetative, sensitive e razionali, il cammino ascensionale della ragione che, partendo dall'esperienza sensibile, sale i gradi del sapere fino a giungere alla scienza e alla sapienza, e nel contempo la volontà, dominando le passioni giunge all'acquisto delle virtù. E poi intelletto e volontà vanno oltre imitando la vita degli angeli, e, nel cristianesimo, l'uomo giunge addirittura a partecipare della vita divina per mezzo della grazia santificante.

571. Abbiamo già visto la nozione di "fine" in generale. Vediamo adesso più a fondo il **dinamismo della finalità. Ogni ente agisce per un triplice fine: realizzare se stesso, produrre qualcosa, conseguire il possesso del bene o l'unione col bene cercato. Esistono fini immediati e fini mediati, ulteriori, il cui conseguimento presuppone il conseguimento del fine immediato, che può considerarsi come mezzo per la consecuzione del fine ulteriore.**

Nell'uomo la concatenazione dei fini necessari per il perfezionamento della sua esistenza può essere oggetto di conoscenza ragionata, vale a dire che l'uomo non solo può conoscere questa concatenazione, ma anche il perché della connessione dei fini tra di loro. Ciò comporta, nel l'uomo, la possibilità di conoscere una meta molto avanzata nel futuro, e di pianificare razionalmente, ossia con nessi logici, una serie di tappe da percorrere per il raggiungimento graduale ed ordinato della meta finale. Comunemente chiamano "programmazione" questa operazione inizialmente mentale, e che poi mette progressivamente in pratica, nel corso del tempo, le tappe programmate fino al raggiungimento della meta finale.

572. **Come nelle cause efficienti occorre trovare una causa prima, così nelle cause finali bisogna stabilire un fine ultimo. E come lo schema immaginativo della catena delle cause efficienti comporta una retrocessione nel passato (anche se, come abbiamo detto, occorre trovare una prima causa non nel tempo ma nell' essere), così lo schema immaginativo della catena delle cause finali è un avanzamento verso il futuro.**

Per questo si parla di fine "ultimo": la sua consecuzione è immaginata alla fine di un percorso temporale durante il quale si sono attuati i fini intermedi che condizionano la consecuzione del fine ultimo. Così similmente si parla di "causa prima", perché la si immagina la più lontana nel passato, mentre le cause seconde intermedie, man mano che una attua l'altra, si avvicinano sempre più al presente, fino a che l'ultima che si attua è quella che si attua nel presente.

573. **Come ogni ente è causato dalla causa prima, così ogni ente tende o agisce per il fine ultimo. La necessità si stabilire un fine nel quale "fermarsi" è analoga a quella per la quale, come abbiamo visto, occorre fermarsi in una causa prima.** Infatti, come la ragione ha bisogno di una causa sufficiente, totalmente causa, che quindi non sia causata, così pure essa ha bisogno di un fine sufficiente, totalmente fine, che quindi non sia finalizzato ad altro fine, ma sia fine definitivo, intrascendibile ed assoluto. E come la causa prima è Dio, così il fine ultimo è Dio.

574. **Diverso è il modo col quale tendono al fine ultimo gli enti infraumani e l'uomo.** Nei primi si dà la realizzazione delle potenzialità della propria natura, che si esplicano nell'autoaffermazione e nelle loro attività proprie e, nei viventi, nella riproduzione della specie, e con ciò stesso la realizzazione del fine ultimo, perché è la stessa provvidenza divina che li governa e li fa agire.

Però gli enti infraumani, benchè siano capaci di attuare una certa

concatenazione di fini, non conoscono le ragioni di questa concatenazione, ma la attuano o per legge di natura (corpi inanimati e piante) o per istinto (animali). Inoltre, benché tendano al fine ultimo nel modo suddetto, ancor meno lo fanno coscientemente. Inoltre per loro il bene completamente soddisfacente non è il fine ultimo, ma semplicemente l'attuazione delle leggi della loro natura e il soddisfacimento dei loro bisogni finiti.

Per l'uomo invece la consecuzione del fine ultimo è ben distinta dal conseguimento dei fini intermedi o dei mezzi per raggiungerlo. L'ordinazione dei fini intermedi al fine ultimo è affidata nell'uomo al suo libero arbitrio. Per questo, mentre gli enti infraumani conseguono infallibilmente il fine ultimo perché sono sempre da lui guidati (la divina provvidenza) a tal fine dallo stesso fine ultimo nel momento stesso in cui mettono in pratica le leggi della loro azione, l'uomo può fallire per un calcolo errato della ragione o un errore della volontà il fine ultimo e realizzare invece fini intermedi appunto perché questi sono distinti da quello.

575. **Naturalmente qui intendo parlare del vero fine ultimo, Dio. Infatti, esiste per l'uomo un fine ultimo che egli raggiunge sempre, necessariamente ed infallibilmente, in base all'applicazione del principio metafisico di finalità, che dice che ogni agente agisce per un fine e per un fine ultimo.**

Il raggiungimento di questo fine è connesso con la natura stessa dello spirito, il quale, come abbiamo visto quando abbiamo trattato dei trascendentali, per sua essenza è quell'ente che è aperto, conoscitivamente ed affettivamente, al bene assoluto ed infinito, che non è altro che il fine ultimo. L'uomo dunque non può non cercare un fine ultimo; il problema è quello della scelta del vero fine ultimo. Ed anche questa distinzione tra **fine ultimo in generale** (oggetto della metafisica) e **vero fine ultimo** (Dio, oggetto della teologia) non esiste nel mondo infraumano, perché dipende appunto come ho detto dal fatto che l'uomo è animato da un'anima spirituale.

576. L'uomo, dunque, grazie all'intelletto, ha la possibilità di conoscere il fine ultimo sia in generale sia come vero fine ultimo, e di dirigersi verso quest'ultimo coscientemente e volontariamente, ossia liberamente e responsabilmente. Il che vuol dire che, **sebbene indirizzato necessariamente al fine ultimo in senso formale (o generale), può, se vuole, dare a questa forma un contenuto errato, ossia prendere come fine ultimo non Dio, ma se stesso o comunque la creatura.** Ma facendo così l'uomo fallisce nel raggiungimento del vero fine ultimo e firma la propria eterna condanna. Fallire in un bene infinito, infatti, non può che comportare in certo modo una pena infinita (nella durata).

2. Il sommo bene

577. **"La divina bontà - dice Tommaso¹²¹ - converte tutto a se stessa".** L'Idea assoluta, il Pensiero sussistente, l'Essere sussistente, la Causa prima creatrice, il Motore immobile crea l'ente finito proponendosigli come Fine ultimo al quale l'ente finito naturalmente tende e nel quale esso trova la sua perfezione e la sua felicità. Per questo, come dice ancora l'Aquinate altrove, **"il primo Movente è come un fine"**¹²².

578. E il fine, come abbiamo già visto, è la "causa delle cause": **"Il bene - dice Tommaso¹²³ -**

¹²¹ *Comm.al De Div.Nom.*, c.IV, lect.I, n.280.

¹²² *Comm. alla Met. di Arist.*, l.XII, c.7, lect.VII, n.2534.

¹²³ *Sum.Theol.*, I, q.5, a.2, lm.

avendo ragione di appetibile, comporta il carattere di causa finale, la cui causalità è la prima, perché l'agente non agisce se non in vista del fine, e dall'agente la materia è mossa verso la forma; per cui si dice che **il fine è la causa delle cause**". Sotto questo punto di vista, fa notare Tommaso di seguito, **"il bene eccelle sull'ente, come il fine sulla forma**; e per questo motivo, tra tutti i nomi che significano la causalità divina, si pone il bene prima dell'ente".

579. Ciò naturalmente non va inteso come una smentita al primato dell'essere sia dal punto di vista metafisico sia come concetto che esprime nel modo più alto l'essenza divina (Es 3,14). **E' questo infatti il punto di vista dell'essere (o dell'essenza), che debbiano distinguere, anche in Dio, dalla sua attività creatrice, in quanto atto del suo libero volere e non della sua essenza: diversamente Dio non potrebbe non creare, il che è falso ed è eretico nella fede cristiana.**

"Il bene - dicevano i neoplatonici, ripresi da Tommaso - **tende a diffondersi (*bonum diffusivum sui*): questa può essere una ragione per la quale Dio ha creato, purchè però la consideriamo una semplice ragione di convenienza** e non pensiamo che sia un'espressione necessaria della sua essenza. Considerando invece Dio come causa e come creatore, la sua bontà emerge addirittura (secondo il nostro modo di pensare) al di sopra del suo essere.

580. **Come la dimostrazione dell'esistenza del fine ultimo si ricava dall'idea del fine, così la dimostrazione dell'esistenza di un sommo bene si ricava dall'idea generale o trascendentale del bene, che abbiamo visto. L'idea del bene è più vasta di quella di fine**; infatti questa si distingue dall'idea di "mezzo", il che vuol dire allora che l'idea di fine non copre tutta l'estensione dell'ente, ma deve dividerla con quella di mezzo; mentre tanto il mezzo che il fine sono enti e quindi trascendentalmente "buoni" (distinguere qui il punto di vista morale, che prevede l'esistenza di fini cattivi). Mentre l'idea del bene esprime la semplice appetibilità dell'ente, il fine, come dice la parola, indica il termine, il compimento dell'azione o dell'affetto che si riferisce al bene.

581. **L'esistenza del sommo bene è richiesta per un ragionamento uguale a quello che abbiamo fatto per stabilire l'esistenza del fine ultimo e della causa prima.** Anche l'idea del bene dice solo se stessa, ossia richiede logicamente un'infinità. Che tuttavia un bene sommo ed infinito esista, è richiesto dall'esistenza dei beni finiti e parziali che cadono sotto la nostra esperienza.

La catena causale che li causa non può andare all'infinito, e così pure non può andare all'infinito la successione dei beni progettati come fini. Occorre in entrambi i casi fermarsi in un bene che non rimandi ad un bene superiore, occorre un bene che sia tale sotto ogni punto di vista, tale da giustificare se stesso e da saziare il bisogno stesso che abbiamo di un bene infinito. Questo bene assoluto e finale, in se stesso è Dio, ma è in potere dell'uomo, per il suo libero arbitrio, non considerare Dio come sommo bene, ma una semplice creatura o se stesso. E' chiaro che la vera felicità dell'uomo sta nel considerare Dio come sommo bene.

582. **I beni che cadono sotto la nostra esperienza quotidiana e che hanno relazione con la nostra vita quotidiana sono per lo più beni limitati**, anche se si tratta di beni spirituali o morali. Tuttavia esiste in noi nel contempo il **bisogno di superare in certo modo ogni limite non certo ontologicamente** (sta qui l'inganno dell'idealismo panteista), ma **intenzionalmente** mediante l'esercizio dell'intelletto e della volontà. E tale superamento non è altro che il procedimento razionale della dimostrazione dell'esistenza di Dio e il moto

della volontà verso il conseguimento di tale sommo bene e fine ultimo.

Bisogna però tener presente che in noi esistono due generi di limiti: naturali e difettivi, che è importantissimo tenere ben distinti. Per quanto riguarda i primi, bisogna dire che anche **il nostro spirito, che per certi aspetti si apre sull'infinito e che ha sete di infinito, per altri ha sempre delle capacità e delle finalità limitate.** Tale limite è legato alla **determinazione della nostra natura umana.** Su questa determinatezza si basano le leggi della nostra condotta, che a loro volta sono determinate. Esse delimitano quindi lo spazio legittimo della nostra libertà. Se usciamo da questo spazio, commettiamo il male morale.

Il limite naturale deve farci da orientamento e punto di riferimento nella nostra condotta, perché sia moralmente sana. Il limite naturale ci dice che cosa, per la nostra natura, non possiamo (di fatto) fare e che cosa, dal punto di vista morale, non "possiamo" (dobbiamo) fare. Uscire da questi limiti vorrebbe dire peccare. Pensiamo per esempio agli eccessi nel cibo o nel sesso¹²⁴.

583. **Il limite difettivo invece è una carenza, è una ristrettezza nella nostra esistenza e nelle nostre tendenze, che ci portano a non realizzarci con quella pienezza che è richiesta delle nostre vere possibilità e finalità.** Al contrario, quindi, del limite naturale, che va rispettato e all'interno del quale si deve agire, il limite difettivo è un male, è un'imperfezione, è una schività dai quali dobbiamo liberarci.

Il limite difettivo è la mancanza di ciò di cui abbiamo bisogno sia per il nostro benessere materiale, sia per la nostra perfezione morale e sia per la nostra vera libertà. E' il limite che ci impedisce di espandere in pienezza il nostro spirito verso l'Assoluto, e quindi va assolutamente eliminato. E' quindi non solo lecito, ma doveroso fare il possibile per superare questi limiti e ottenere, magari gradualmente o nella speranza, ciò che ci manca eliminando ciò che ci fa soffrire o ci rende peccatori.

Indubbiamente, peraltro, da un punto di vista cristiano, si può e si deve parlare in certo senso del dovere di superare anche i limiti naturali, non nel senso evidentemente di trasgredire la legge morale naturale, ma in quanto **la vita di grazia ci eleva ad una vita "soprannaturale"**, la quale, presupponendo il compimento dei doveri naturali ed aiutandoci a compierli, ci rende nel contempo "figli di Dio", partecipi della vita divina di Gesù Cristo e della sua Chiesa.

584. **La dimostrazione dell'esistenza di Dio come sommo bene incontra una difficoltà nella constatazione dell'esistenza del male,** che si oppone al bene. **Mentre infatti la nozione di causa e di fine non hanno qualcosa che loro si opponga e che la neghi, il bene è negato e contrastato dal male,** che tende a sopprimerne l'esistenza, senza però mai riuscirci del tutto, giacché, come abbiamo visto, nel momento in cui il male vorrebbe distruggere tutto l'essere, distrugge se stesso distruggendo il soggetto a cui inerisce e che lo rende possibile: nel momento in cui il cancro uccide il malato, il cancro scompare perché il malato è morto.

Ciò non significa, come sembra credere Rahner, che il male in linea di principio distrugga se stesso; al contrario, il male va combattuto e vinto, altrimenti può essere lui a vincerci, in quanto siamo noi a commettere colpevolmente il male o siamo da lui distrutti. In chi muore di cancro, certo il cancro scompare, ma intanto il malato è morto.

Invece, in linea di principio è il bene che elimina il male o che ha il diritto di farlo.

¹²⁴ In Rahner l'eccessiva preoccupazione di sottolineare l'apertura dell'uomo all'Assoluto e all'Infinito, con la tendenza a trascendere ogni limite, lo porta a **confondere limite naturale e limite difettivo** e quindi a trascurare pericolosamente la finita determinatezza della natura umana, regolata dalle sue proprie leggi morali naturali, con la conseguenza di proporre all'uomo una "libertà" che sconfinava nel libertinismo e nell'anarchia.

Questa opposizione tra bene e male, come abbiamo visto, non avviene sul piano metafisico, dove invece tutto è bene, ogni ente è buono, anche la bestia feroce, anche il terremoto, anche il veleno, anche la bomba atomica, anche il morbo di Alzheimer. Essa invece avviene sul piano categoriale e soprattutto sul piano morale in relazione non al bene come tale (metafisico), ma al bene dell'uomo, ossia relativo ai fini dell'esistenza umana.

585. **Alla suddetta difficoltà dobbiamo rispondere dicendo che, una volta che si è dimostrata l'esistenza di Dio bene sommo, partendo dall'esistenza dei beni finiti di questo mondo, occorre poi, nel constatare l'indubbia esistenza dei mali (e quali mali!), non lasciarsi sconcertare da impulsi emotivi, che facilmente insorgono quando appare il problema del male, ma bisogna mantenere lucido il pensiero restando fermi nella verità oggettiva, la quale ci ha detto incontrovertibilmente che negare l'esistenza del sommo bene (Dio) è assurdo.**

L'esistenza del male non è per nulla una confutazione della esistenza del sommo bene; essendo questa, invece, inconfutabile, occorre badare con attenzione al significato intellegibile del male senza lasciarci prendere dallo sgomento di trovarci davanti a qualcosa di "irrazionale", non dominabile dalla ragione¹²⁵ e dalla volontà e senza lasciarci scoraggiare dalla sua potenza apparentemente invincibile, perché questa falsa impressione ci impedisce di combatterlo e di vincerlo.

E la vittoria sul male avviene inizialmente proprio sul piano della teoresi metafisica, tenendo presente con esattezza che cosa è il male, secondo l'analisi che abbiamo già fatta a suo luogo. Il male si vince originariamente con l'esercizio dell'intelligenza (e, per il cristiano, della fede), e conseguentemente mettendo in opera ciò che serve per vincerlo e distruggerlo, e senza per questo negare che l'esistenza e la natura del male abbiano un aspetto misterioso ("mysterium iniquitatis", come dice S. Paolo).

Bisogna dire dunque, seguendo le orme di S. Tommaso, che la stessa esistenza del male è una prova dell'esistenza di Dio. Infatti il male esiste in quanto inerisce su di un soggetto buono, creato da Dio. Ma se non ci fosse quel soggetto, il male non esisterebbe. Dunque, se esiste, è perché esiste il bene. Ma il bene è creato da Dio. Dunque, considerando il soggetto necessario del male, si giunge a dimostrare l'esistenza di Dio.

3. La bellezza infinita

586. Quando Tommaso parla dei trascendentali e li elenca, non vi mette il "bello". Ma ciò non impedisce Tommaso di parlarne in più luoghi e particolarmente - almeno sotto l'angolatura metafisico-teologica che adesso c'interessa -, nel suo *Commento al Trattato sui Nomi*

¹²⁵ Sotto questo aspetto la **concezione hegeliana del male**, che Hegel riconduce alla razionalità e alla logica, non è sbagliata: **il male ha una sua logica, che si tratta di comprendere, per poterlo sconfiggere**. L'errore di Hegel sta invece 1. nel fatto che egli non concepisce una vittoria definitiva sul male, ma il **male sempre risorge**, per cui vede il male come fattore necessario del divenire storico (da qui partirà **Marx** per la sua teoria della "violenza come levatrice della storia"); 2. Nel suo gnosticismo, con la pretesa di vedere in Dio una mediazione dialettica tra il bene e il male e quindi di porsi da un punto di vista superiore che concili gli opposti (da qui partirà **Nietzsche** con la sua famosa opera "Al di là del bene e del male"); 3. Nella sua presunzione di poter vincere il male senza il soccorso della divina grazia, che egli non nega, ma identifica con la "ragione", che per lui, anche nell'uomo, è di essenza divina. Per quanto ciò possa apparire sorprendente e avvenga invece in un clima prettamente cattolico, **Origene**, con la sua visione del diavolo riconciliato con Dio, non è qui molto distante da Hegel. Anche Origene, senza accorgersene, si è lasciato ingannare dagli gnostici, mentre Hegel è un ammiratore cosciente dello gnosticismo.

divini di Dionigi l'Areopagita. Per questo motivo, attingeremo da questo prezioso lavoro dell'Aquinate.

Tommaso sembra legare il bello più al buono (secondo la tradizione platonica) che al vero, e, come risulta chiaramente da questo commento a Dionigi, non esita a considerare la **bellezza come un attributo divino strettamente connesso alla bontà ed alla potenza creatrice, tanto da vedere la stessa bellezza divina come origine delle cose.**

587. Nell'esordio al commento al c.IV del *De divinis nominibus* (lect.V, n.334), Tommaso afferma: "**Questo bene supersostanziale che è Dio è lodato dai santi teologi nella Sacra Scrittura come 'bello'**"; e cita il *Cantico*, 1,15: "Come sei bello, o mio diletto!". Per quanto riguarda la bellezza, cita il *Salmo* 95, 6: "Maestà e bellezza sono davanti a lui".

Più avanti Tommaso descrive come **Dio sia causa della bellezza del creato**: "Dio trasmette la bellezza, in quanto è causa della consonanza e della chiarezza in tutte le cose" (n. 339). "E come Dio sia causa della chiarezza," (Dionigi) "lo mostra aggiungendo che **Dio immette in tutte le creature, con un certo fulgore, l'influsso del suo raggio luminoso, che è la fonte di ogni luce; e questi influssi fulgidi del raggio divino sono da intendersi secondo una partecipazione di somiglianza; e questi influssi sono produttori di bellezza, ossia causano la bellezza nelle cose**" (n. 340).

588. **La consonanza è un aspetto della bellezza;** e lo è, per Tommaso, in **due modi: il primo, "secondo l'ordine delle creature a Dio, in quanto"** (Dio) "converte tutte le cose a Sé come a fine; ... **nel secondo, esiste consonanza tra le cose secondo l'ordinazione dell'una all'altra;** e a questo si riferisce quando aggiunge che **Dio raccoglie tutto in tutte le cose verso l'identico** (*congregat omnia in omnibus ad idem*)" (a. 340). Pone l'universale - l'essere - che è come la traccia di Dio, causa universale, in tutte le cose.

589. "E ciò si può intendere - prosegue Tommaso (ibid.) -, secondo la sentenza dei platonici, nel senso che **le cose superiori sono nelle inferiori, secondo la partecipazine** (*secundum participationem*), mentre le **inferiori sono nelle superiori secondo una certa eccellenza;** e così **tutto è in tutte le cose** (*omnia sunt in omnibus*); e per fatto che tutto si trova in tutto secondo un certo ordine, ne segue che tutte le cose sono ordinate alla medesima ultima realtà (*ad idem ultimum*)".

Occorre fare attenzione a non interpretare questo "omnia in omnibus" in senso panteistico. Infatti Tommaso chiarisce le cose superiori sono nelle inferiori **non per identità, ma "per partecipazioe"**; e così pure le inferiori sono nelle superiori **non per identità, ma "per eccellenza"**.

Quindi resta che il superiore trascende l'inferiore e l'inferiore è trasceso dal superiore. **Dire che tutto è IN tutto non equivale a dire che tutto E' tutto.** Tommaso, al seguito di Dionigi, vuol semplicemente esprimere **la comunione di tutte le cose fra loro nell'essere, ma non in un essere univocamente ed identicamente appiattito** (*esse in actu, existentia*) **e tanto meno in un essere parmenideo** (*esse unum univocum necessarium*), **ma nell'essere analogico** (*esse analogum ut actus*) **e molteplice gerarchicamente ordinato** (*esse hyerarchicum*). **E' chiaro che questa comunione di enti a sua volta è trascesa da Dio ed è virtualmente ed eminentemente in Dio.**

590. Più oltre nel suo commento Tommaso afferma che **dalla bellezza divina "proviene l'essere a tutti gli esistenti; infatti la chiarezza entra nel concetto di bellezza;** ma ogni forma, per la quale l'ente ha l'essere, è una certa partecipazione della divina chiarezza; per questo" (Dionigi) "aggiunge che **le singole cose sono belle secondo la propria**

ragione¹²⁶, ossia secondo la propria forma; per cui è evidente che dalla divina bellezza deriva l'essere a tutte le cose.

Similmente si è detto anche che appartiene al concetto di bellezza la consonanza; per cui **tutto ciò che in qualunque modo riguarda la consonanza, procede dalla divina bellezza**; e così pure **gli accordi tra le creature razionali**¹²⁷ **procedono dalla bellezza divina**. Concordano infatti nell'intelletto coloro che convengono in una medesima sentenza e le amicizie, per quanto riguarda l'affetto, e i rapporti di comunione, per quanto riguarda le azioni o qualunque rapporto sociale; ed in generale tutte le creature che sono unite fra loro, sono unite per virtù della bellezza" (n. 349).

591. Più avanti Tommaso afferma altri **tre punti** : **"Primo: il bello è principio di tutte le cose come causa efficiente che dona l'essere. ... Secondo, il bello, che è Dio, è il fine di tutte le cose come causa finale di tutte. ... Terzo, è causa esemplare, perché tutte le cose si distinguono in base alla bellezza divina, ed il segno di ciò è che nessuno si cura di fare un'effigie o di rappresentare qualcosa, se non in relazione al bello"** (nn. 352-353). La causa esemplare è la causa formale trascendente, come progetto ideale della forma reale o **causa formale**. L'artista o demiurgo guarda l'idea per dar forma alla materia agendo come causa efficiente in vista del fine dell'opera. *Finis coronat opus*.

592. Successivamente Tommaso sottolinea il **rapporto tra il bene e il bello**: **"Poichè il bello in tanti modi è causa di tutte le cose, da ciò viene che il buono e il bello sono la stessa cosa**, poichè tutti desiderano il bello e il buono, come la causa in tutti i modi; e poichè non c'è nulla che non partecipi del bello e del buono, dato che **ogni cosa è buona e bella secondo la propria forma**, ulteriormente potremo dire anche audacemente che **il non-esistente, cioè la materia prima partecipa del bello e del buono**, dato che l'ente primo non esistente ha una certa similitudine col bello e buone divino, poichè il bello e buono è lodato in Dio per mezzo della negazione di tutto; senonchè **nella materia prima questa negazione è per difetto, mentre in Dio è per eccesso, in quanto esiste soprasostanzialmente"** (n.355).

"Ma, **sebbene il bello e il buono siano la stessa cosa come soggetto**, dato che sia la chiarezza che la consonanza entrano nella ragione del bene, **tuttavia vi è fra loro solo una distinzione di ragione**: infatti il bello aggiunge al buono un ordine alla virtù cognitiva che caratterizza il suo modo di essere" (n.356).

593. Nella *Lezione* successiva (VI) Tommaso evidenzia **il rapporto della forma con la bellezza**: **"Dal bello sono causate tutte le essenze sostanziali delle cose**. Infatti ogni essenza o è una forma semplice o a completata dalla forma; ma la **forma è una certa irradiazione proveniente dalla prima chiarezza**; ma la chiarezza, come si è detto, entra nella ragione della bellezza" (n.360). "La forma, dalla quale dipende la ragione propria della cosa, riguarda la chiarezza"(n.367), e quindi di nuovo la forma è connessa alla bellezza. Del resto, lo stesso termine latino "forma", tra i suoi significati, ha anche quello di bellezza.

594. In questa *Lezione* Tommaso, seguendo Dionigi, aggiunge **altri effetti della bellezza considerata come causa**: le unioni e le distinzioni, le identità e le diversità, le similitudini e le dissimilitudini, le sintesi dei contrari, e le distinzioni degli enti uniti (cf n.360).

Dalla bellezza proviene l'ordine delle cose.

¹²⁶ Notare: la "bellezza" della ragione.

¹²⁷ C'è dunque un'armonia quasi musicale negli accordi dell'amore e dell'amicizia. Per questo i contrasti e i disaccordi in una comunità sono come stonature nell'esecuzione musicale di un'orchestra. Un conto sono le discussioni e dibattiti; un conto i litigi e gli alterchi.

Innanzitutto, per quanto riguarda l'azione degli enti, "in quanto i superiori provvedono agli inferiori, gli uguali sono vicendevolmente ben disposti, e gli inferiori si dispongono a ricevere dai superiori.

In secondo luogo, per quanto riguarda l'esistenza delle cose in se stesse. E qui abbiamo la "conservazione permanente delle cose. Una cosa infatti è mantenuta in essere in quanto permane entro i limiti della sua natura"(n.363); e inoltre abbiamo le cose che permangono stabili su di un solido fondamento (*ibid.*). Da tutte queste considerazioni, vediamo quanto la bellezza sia connessa con l'analogia dell'ente. Si può dire che **il principio della bellezza sia l'analogia.**

L'univocità, invece, utile nel campo delle scienze, in estetica è fonte di monotonia e manca della varietà e dell'armonia necessarie a creare la bellezza. Essa assicura l'unità e la chiarezza, ma non la molteplicità, essa pure necessaria al bello. **L'equivocità** poi è fonte di confusione e di fraintendimento, che è quanto di più contrario ci può essere alla bellezza.

In terzo luogo, per quanto riguarda la collocazione di una cosa in un'altra. E qui abbiamo **l'armonia delle parti fra loro a costituire un tutto**, la convenienza di tutte le cose nel tutto secondo la proprietà di ciascuna, l'adattarsi tra loro delle cose tra loro diverse, il mutuo giovamento fra gli enti senza pregiudizio alla singolarità di ciascuno (n.364). Si dà inoltre anche la coesione degli enti fra loro nello spazio e il succedersi regolare nel tempo delle generazioni e delle mutazioni (n.365). Anche la quiete e il moto, continua Tommaso, "in quanto comportano un certo rapporto di un ente all'altro, toccano la ragione di consonanza e quindi della bellezza" (n.366).

595. **In conclusione, "dal bello divino sono causate tutte le forme di quiete e tutti i moti delle menti, delle anime e dei corpi.** E dice così, perché ciò che per lo più è al di sopra della quiete e del moto, è causa per tutti gli enti di quiete e di moto, in quanto colloca ciascun ente nella propria ragione¹²⁸ (*in propria sui ratione*), per la quale l'ente ha la stabilità (*stationem*), ed in quanto muove tutte le cose in forza del moto divino, perchè i movimenti di tutte le cose sono ordinati al movimento col quale sono mosse da Dio, come i movimenti finalizzati ai fini secondi sono ordinati al moto verso il fine ultimo" (n.367).

596. E alla *Lezione VIII*: **"Tutto ciò che esiste, proviene dal buono e dal bello che è Dio, come da principio efficiente; è nel bello e nel buono, come da principio contenente e conservante; e si volge al bello e al buono desiderandolo come fine.** E non è soltanto fine desiderato, ma anche tutte le sostanze e le azioni sono ordinate a Lui come a fine; e per questo" (Dionigi) "aggiunge che tutto ciò che esiste e diviene, esiste e diviene in forza del bello e del buono e ad esso tutte le cose guardano, come alla causa esemplare" (l'Idea assoluta), "che hanno come regola della loro operazione; e da lui sono mosse, come da causa motrice; e sono contenute e conservate nel loro movimento e nella loro azione. Esso non muove per un qualche fine estraneo, ma in forza di se stesso, per quanto riguarda la sua intenzione, e per essere raggiunto dalle cose"(n.390).

Dionigi - nota Tommaso - "conferma questa universale causalità del bello e del buono con l'autorità della Scrittura, aggiungendo: da Lui, come da principio efficiente; per Lui, come da principio esemplare; in Lui, come nel principio contenente; e verso di Lui, come a fine esistono tutte le cose, come dicono le sante parole dell'Apostolo (Rm 9,36.).

4. La pace divina

¹²⁸ Ragion d'essere.

597. **Il moto della trascendenza degli enti verso il fine ultimo, sommo bene e somma bellezza, termina col raggiungimento di questo fine e l'unione con Lui.** A questo punto l'ente entra nella quiete e consegue la pace, come dice Tommaso commentando il c.XI dell'opera di Dionigi (lect.I, n.876): **"Ogni ente appetisce la sua perfezione, che partecipa da Dio e che ama, e quando l'ha conseguita, il suo appetito trova quiete, nella quale quiete consiste la quiete e l'essenza della pace"**.

598. **La pace ha due aspetti: pace dell'ente con se stesso e pace con gli altri** (cf n.880). "Così due cose concorrono a costituire l'essenza della pace: primo, l'unità dell'ente con se stesso (*quod aliqua sint unita*); secondo, che gli enti concordino in un'unità (*concordent in unum*). E così Dionigi dice che la pace divina unisce tutte le cose, per quanto riguarda il primo punto, in quanto cioè fa comunicare tutte le cose in un unico valore; ed inoltre le genera, per quanto riguarda la loro istituzione; ed è operativa, per quanto riguarda il governo, del consenso e dell'affinità di tutte le cose fra loro, riferendo il consenso alla concordia delle volontà; e l'affinità alla convergenza degli appetiti naturali" (n.885).

Inoltre Dionigi "mostra - continua Tommaso (n.886) - come **la pace divina è la causa finale di tutte le cose**. E' infatti naturale per ciascuna cosa desiderare l'unità, come l'essere e il bene, perché a causa della divisione l'ente vien meno, si corrompe e la sua bontà diminuisce.

E poiché **la pace divina causa l'unità nelle cose**, per questo conclude che tutte le cose a loro nodo desiderano la pace divina, in quanto essa unisce tutte le cose; e per questo dice che" (la pace divina) "converte la divisibile moltitudine degli enti alla totale unità, poiché quelle cose che sono per se stesse divise, vengono radunate nel tutto, in quanto sono parti dell'universo".

599. **Segue poi un'osservazione di Tommaso, circa la quale francamente avrei qualche riserva. Dice l'Aquinate: "Quegli enti che naturalmente sono in conflitto tra loro, a causa della contrarietà che hanno nelle loro nature, concordano nell'ordine dell'universo, secondo il quale in qualche modo sono uniti e coabitano nel mondo"(ibid.). Questa idea che il conflitto tra i singoli trovi una superiore giustificazione nell'ordine cosmico non mi pare supporre un'idea adeguata, soprattutto dal punto di vista cristiano, della potenza e della saggezza con le quali la pace divina governa il mondo.**

Indubbiamente ciò che constata Tommaso - per esempio il fatto che il leone si nutra della gazzella - è un dato di fatto che appare naturale e in accordo con la pace divina, ed è vero che, se mancasse nel mondo o la gazzella o il leone, mancherebbe qualcosa alla bellezza e alla varietà dell'universo.

Tuttavia credo che un concetto veramente adeguato di pace divina deve impedire nel mondo qualunque conflitto, per cui lo stato presente deve considerarsi come difettoso e provvisorio, in vista di una piena conciliazione ad opera della pace divina di ogni singolo ente dell'universo nel suo rapporto con gli altri¹²⁹.

Finché un vivente uccide un altro vivente non si può parlare di pace e di armonia perfette, e ciò vuol dire che lì la pace divina non è arrivata. Ovviamente, **il modo col quale potrebbe instaurarsi questa vera pace ed armonia generali** di ogni vivente con tutti gli altri, nella salvezza di tutti e nella sconfitta totale di ogni conflitto e della morte, **trascende la comprensione della nostra ragione**; certamente i piani della vita nel mondo presente

¹²⁹ Questa prospettiva escatologica di armonia e pace universale è delineata da Isaia, se vogliamo ingenuamente ma significativamente nella seguente profezia: "Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto, il vitello e il leoncello pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia come il bue" (11,6-79).

(vegetativa, animale, umana) sono organizzati in modo tale che il superiore sopprime l'inferiore; ma naturalmente **non sta a noi, bensì alla provvidenza divina creatrice e conservatrice di tutti gli enti concepire ed attuare questo piano di pace universale e totale.**

600. **Precisando poi l'essenza della pace divina**, Tommaso, riferendo e commentando il pensiero di Dionigi, dice che **"non è lecito e neppure possibile, non solo per alcun uomo, ma neppure per alcuna delle creature esistenti, dire con le labbra o pensare col cuore la stessa pace divina com'è in se stessa e lo stesso divino silenzio, che un Santo che si chiamava Giusto chiamava l'"ineffabilità"; giacché né noi possiamo esprimere Dio, né Egli è espresso da noi, così che noi possiamo perfettamente conoscerlo così com'è in se stesso (n.894).**

"Dunque - continua Tommaso (n.896) - noi non possiamo dire o pensare circa la pace divina e il silenzio e la quiete, in che modo" (Dio) "è nella quiete e nel silenzio (quietem et silentium agit), e come la pace divina sia tutta sovraeminentemente unita in se stessa, nel suo intimo e volta verso se stessa"(n.396).

601. "Tanta è la sua unità"(di Dio) - dice più oltre Tommaso (*ibid.*) -, che neppure quando entra in Se stesso, ossia intelligendo ed amando, né quando moltiplica Se stesso, per il fatto che imprime negli enti le molteplici similitudini di Se stesso, abbandona la propria unità, per un'uscita dalla sua unità (*propter excessus unitationis eius*), la quale supera ogni unità; e così la **deità procede verso tutti gli enti per mezzo di similitudini di se stessa ad essi comunicate, ma essa tuttavia resta tutta in se stessa, come un sigillo che imprime la sua immagine e somiglianza nelle diverse cere, e tuttavia rimane nella sua identità ciò che esso è.**

INDICE

Introduzione

1. Natura, oggetto, valore della metafisica	Pag. 1
2. Le origini della termine “metafisica”	5
3. Le origini della metafisica	8
4. La metafisica come scienza	12
5. La metafisica come sapienza	17

Prima parte – L’ENTE IN QUANTO ENTE

Cap.I - L’essenza dell’ente

1. La prima domanda della metafisica	Pag. 20
2. Come sorge l’interesse per la metafisica	27
3. La via del linguaggio	30
4. La via dell’interiorità	33
5. La via delle scienze della natura	36
6. La via delle matematiche	38
7. La nozione dell’ente	41

Cap.II - La nozione analogica dell’ente

1. Considerazioni introduttive	44
2. L’analogia dell’ente	48

Cap.III - I principi costitutivi dell’ente

1. Esame analitico dell’essenza dell’ente	49
2. Il soggetto	53
3. L’essere	55
4. La nozione dell’essere	57

Cap.IV - L’ente trascendentale

1. Le proprietà dell’ente	60
2. L’ente reale	61
3. I gradi dell’ente	63
4. L’unità trascendentale	64
5. La determinatezza trascendentale (<i>aliquid</i>)	68
6. Il principio di identità	69
7. La verità trascendentale	71
8. La bontà trascendentale	74
9. Il bene categoriale	75
10. Il male	78
11. La bellezza trascendentale	80

Seconda parte – L'ENTE CATEGORIALE

Cap.I - La divisione secondo l'essenza

1. La divisione dell'ente 82
2. Le distinzioni categoriali fondate sull'essenza 84
3. L'ente per partecipazione 91
4. Partecipazione e causalità 93

Cap.II – La divisione secondo la sussistenza

1. La sostanza e gli accidenti 93
2. La deduzione degli accidenti 98
3. Chiarimenti 98
4. La persona 109
5. Il personalismo relazionista 111
6. La persona e la natura 115

Cap.III - La divisione secondo l'essere

1. L'ente in potenza e l'ente in atto 116
2. Il rapporto fra la potenza e l'atto 118
3. L'essenza come poter essere 122
4. L'ente contingente 124

Terza parte - LA CAUSA DELL'ENTE

Cap.I - La ricerca della causa

1. La nozione di causa 127
2. La scoperta della causa 128
3. La relazione fra la causa e l'effetto 130
4. Le forme della causalità 131
5. Cause proprie e cause improprie 132
6. Il sistema circolare delle cause 133

Cap.II - Il pensiero produttivo

1. L'idea in generale 134
2. L'idea divina 137
3. La ragion d'essere 139
4. La forma e la materia 141
5. La causa materiale 142
6. L'intenzione del fine 145

Cap.III - L'essere produttivo

1. La causa efficiente 147
2. La causa prima 149
3. La creazione 151
4. L'Essere sussistente 154
5. Dio e il mondo 157
6. La questione del nulla 158

Cap.IV - La trascendenza

1. Il fine ultimo
2. Il sommo bene 160
3. La bellezza infinita 166
4. La pace divina 169