

## **L'oggetto della metafisica**

In relazione all'opera fondamentale del Padre Tyn "Metafisica della sostanza", ritengo opportuno esporre queste mie riflessioni, già contenute in una mia comunicazione al Congresso Nazionale dei Docenti italiani di filosofia, svoltosi a Napoli. Mi sembra che le idee espresse in tale comunicazione non siano troppo distanti da quanto sostenuto dal P. Tyn nella sua opera.

Sento in primo luogo il dovere di riconoscere ancora una volta al Prof. Cornelio Fabro il grande merito di avere sottolineato fortemente il valore dell'*esse* tomistico come *actus essendi*, come atto metafisico perfetto, realmente distinto dall'essenza delle creature, mettendo in evidenza il grave errore di ridurre l'*esse* al puro fatto di esistere (cioè alla esistenza attuale di una essenza) o, di ridurlo all'*esse abstractum*, cioè ad un concetto esistente nella mente in stato di astrazione e di universalità.

Oggetto della metafisica non è il fatto di esistere, né il concetto dell'*esse*, ma è l'*esse* reale. Ma proprio per meglio comprendere qual è questo *esse* reale, oggetto della metafisica, credo necessarie alcune precisazioni.

Ho l'impressione che nella visuale del P. Fabro, a causa della pur giustificata insistenza sulla realtà e sul valore dell'*esse* come *actus essendi*, venga un po' lasciata nell'ombra e quasi implicitamente sottovalutata la realtà dell'*essentia* concreta, singolare, esistente, dell'essenza cioè *cuius actus est esse*.

È stato per me molto significativo ciò che il P. Fabro ci ha riferito e cioè che in ogni Congresso in Italia ed all'estero ritorna sempre la fondamentale osservazione, riguardo al modo di intendere l'essere come atto, a causa del pericolo di trascurare le determinazioni dell'essere, e quindi di non cogliere completamente il senso dell'ente, il quale deve pure avere un contenuto.

Innanzitutto prendo atto doverosamente di tutto ciò che il P. Fabro ha detto, e cioè che l'*esse* o *actus essendi* è l'atto partecipato, che attua l'essenza concreta individuale, e l'effetto della composizione di essenza e atto di essere è l'*ens* che esiste; conseguentemente l'esistenza è un fatto che deriva dalla messa in atto dell'essenza mediante l'atto di essere partecipato.

Non posso non essere d'accordo nel ritenere che *ens sumitur ab actu essendi* e perciò il costitutivo formale dell'ente è l'*actus essendi*; e conseguentemente sono d'accordo nel dire che ciascuna cosa *nihil esset si non haberet esse* (cioè l'*actus essendi*). Vorrei però aggiungere che l'ente *nihil esset, nec esset tale, si non haberet essentiam*, poiché, anche l'essenza è elemento necessario dell'ente.

Io vorrei sottolineare - nell'ambito dell'ente e riconoscendo la priorità dell'*actus essendi* - il ruolo, il significato dell'essenza sul piano entitativo.

Non si tratta evidentemente dell'essenza possibile, non si tratta dell'essenza astratta, universale, considerata logicamente; si tratta dell'essenza reale, singolare, considerata metafisicamente.

E ancora: non si tratta dell'essenza considerata a livello predicamentale categoriale, nella sua specificità (= come essenza di uomo, ecc.) bensì dell'essenza considerata a livello ontologico, entitativo, come potenza o capacità reale di comporsi con l'*actus essendi* determinando un *magis et minus*, una gradualità nella scala dell'ente.

Ogni ente realizza in modo più o meno pieno la *ratio entis*, in base alla capacità recettiva e determinativa dell'essenza che si compone con l'*actus essendi*.

S. Tommaso afferma: «*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: sec. hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent*»<sup>1</sup>; «*non oportet quod illud quod participat esse participet ipsum sec. omnem modum essendi*»<sup>2</sup>; «*ens contrahitur per decem genera quorum unumquodque addit aliquid supra ens; non aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei*»<sup>3</sup>.

L'essenza è soggetta ad una doppia considerazione ed ha una doppia funzione: la considerazione predicamentale, categoriale, in base alla quale essa esercita la funzione di determinare la qualità specifica (di uomo, di pianta, ecc.), e la considerazione entitativa, in base alla quale essa esercita la funzione di determinare il grado di entità, il *magis et minus* nell'ordine dell'ente.

Quest'ultimo significato e ruolo dell'essenza mi pare vada tanto più sottolineato quanto più ci appare difficile risolvere il problema della intelligibilità dell'*actus essendi* come tale.

Il P. Fabro ha riconosciuto qui, come già nel suo noto ed apprezzatissimo volume *Partecipazione e causalità*, la difficoltà nel dare una risposta a questo problema<sup>4</sup>.

Ora se l'*actus essendi* non fosse in alcun modo concettualizzabile, il nostro concetto di ente che cosa esprimerebbe? Esprimerebbe forse solo l'essenza contrapposta all'*actus essendi*, si limiterebbe quindi a cogliere ed esprimere quello che il P. Fabro chiama l'esse nell'ambito formale, contrapposto all'esse nell'ambito reale (*actus essendi*)?<sup>5</sup>

Ed in tal caso potremmo dire che la metafisica, scienza dell'ente in quanto ente, è scienza del reale?

In base a queste osservazioni possiamo puntualizzare quattro questioni:

- a) intelligibilità dell'esse come *actus essendi*;
- b) intelligibilità dell'essenza a livello entitativo come reale modo di essere;
- c) inclusione simultanea dell'essenza e dell'*actus essendi* nell'ente e nel concetto di ente;
- d) infine - questione terminologica - uso della parola *esse, o essere* in lingua italiana, per designare complessivamente ambedue gli elementi (essenza ed *actus essendi*).

Cominciamo da quest'ultima questione.

Devo dire che, volendo seguire strettamente la terminologia di S. Tommaso, pare che si dovrebbe parlare di ente e di concetto di ente, ente per essenza ed ente per partecipazione<sup>6</sup> volendo designare la totalità, il complesso entitativo, che nelle creature è composto di essenza ed *actus essendi*, mentre in Dio è *l'ipsum esse subsistens*<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> I. q. 4. a. 2, c.

<sup>2</sup> Ib., ad 3um.

<sup>3</sup> *De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

<sup>4</sup> Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, p. 63.

<sup>5</sup> Ib., p. 171.

<sup>6</sup> «*Deus est ens per essentiam et alia per participationem*», I, q. 4, a. 3, ad 3um.

<sup>7</sup> I, q. 4, a. 2, c; «*essentia Dei quod est esse*», «*nullius rei essentia est ipsum esse nisi solius Dei*», I, q. 4, a. 3. ob. 3a: «*omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse*», I, q. 44, a. 1, c.

Comincio col notare che S. Tommaso nella IV via, laddove tratta dei gradi delle perfezioni trascendentali, considera dapprima queste perfezioni in modo concreto, cioè come concretizzate in un soggetto: «*invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum... Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia...*»<sup>8</sup>.

Immediatamente dopo, S. Tommaso parla di tali perfezioni in modo astratto, non però logico, bensì reale: invece di considerare il soggetto buono, il Santo considera la bontà perfezione reale, appartenente evidentemente ad un soggetto, e così anche l'esse e le altre perfezioni: «*Est ergo aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis*»<sup>9</sup>.

L'esse dunque è qui considerato al livello della bontà, come perfezione reale metafisica analoga trascendentale, che ammette il *magis et minus*.

Dobbiamo in questa frase intendere l'esse solo come *actus essendi* partecipato e limitato, proprio della creatura? Potrebbe sembrarci così, perché, qui S. Tommaso parla dell'esse causato, come della bontà causata: «*est ergo aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis*».

Ciò non toglie però che nella quarta via S. Tommaso prenda le mosse proprio da quelle perfezioni che, benché, nelle creature si trovino limitate e composte, tuttavia nella loro essenza non includono, né escludono necessariamente il limite, e perciò possono convenire formalmente (ma analogamente) alle creature ed all'ente illimitato e sussistente.

In conseguenza, come la bontà in senso rigorosamente trascendentale deve prescindere dal limite (il che vuol dire che noi dobbiamo prendere in considerazione la realtà della bontà, senza considerarne il modo finito e limitato, benché, in effetti la bontà esista o in modo limitato e finito nelle creature, o in modo illimitato in Dio: il nostro intelletto nella bontà finita delle creature deve operare una *praecisio* considerando la bontà in se stessa e non considerando il modo finito); così l'esse in senso rigorosamente trascendentale deve prescindere dal modo finito. Orbene, se noi ci fermiamo alla considerazione dell'esse inteso strettamente come *actus essendi contrapposto all'essenza*, noi includiamo necessariamente il modo limitato e finito perché, l'*actus essendi* ricevuto in una essenza con cui si compone, è propriamente creaturale.

Sembra dunque necessaria una accezione più generale della perfezione dell'essere, che prescinda dal limite e dalla composizione.

Inoltre se noi partiamo solo dall'*actus essendi* della creatura e giungiamo all'esse *subistens* di Dio, lasciamo l'essenza della creatura al di fuori di questo processo ascensivo; nonché al di fuori dell'ente o della perfezione dell'essere; ma come partire poi solo dall'*actus essendi*, se esso, di per sé non è concettualizzabile?

Il P. Fabro risponderebbe forse che l'essere come atto, di cui parliamo, si riferisce indirettamente all'essenza, in quanto è pur necessario un contenuto; ma direttamente no, perché, *ens sumitur ab actu essendi*.

Anche il P. Fabro quindi riconoscerebbe la necessità di assumere in qualche modo l'essenza insieme all'*actus essendi* come punto di partenza per l'ascesa a Dio e per la completezza della nozione di ente.

A me sembra che l'essenza debba essere assunta (o considerata) in modo intrinseco, inclusivo e diretto e non solo indirettamente: sia perché, essa determina intrinsecamente l'*actus*

---

<sup>8</sup> I, q. 2, a. 3. c.

<sup>9</sup> I, q. 2, a. 3. c.

*essendi* in tale o tal'altro grado o modo di essere; sia perché, - come dicevamo - abbiamo bisogno di una nozione trascendentale, che prescindendo dal limite e quindi dalla composizione di essenza ed *actus essendi* che cioè né includa, né escluda tale composizione, ma che possa escluderla o includerla, secondo che si tratti di Dio o della creatura.

Tale è la nozione di ente.

Abbiamo già visto che S. Tommaso parla dell'*ens per essentiam* e dell'*ens per participationem*, e sappiamo che in questo senso l'*ens per participationem* include l'essenza e l'*actus essendi* quindi la parola *ens* può indicare tutto ciò che di entità vi è in Dio o nelle creature.

Parlando dell'ente in senso rigorosamente trascendentale noi prescindiamo dal limite, e perciò tale parola può indicare sia l'entità semplice di Dio, sia l'entità composta della creatura, in senso generale, inclusivo di tutto ciò che appartiene all'entità (quindi inclusivo di essenza ed *actus essendi* nella creatura).

Volendo ora passare dal concreto ente al relativo astratto - come dal concreto bonum al relativo astratto bonitas - mi pare lecito adoperare la locuzione «perfezione dell'essere» come l'equivalente astratto che indica la stessa realtà indicata in modo concreto dall'ente trascendentale.

S. Tommaso parla di una *perfectio essendi*, la quale pare includa il modo di essere: «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: sec. hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent»<sup>10</sup>.

Si potrebbe obiettare che avere un *modo di essere* significa avere un essere determinato e quindi limitato; rispondo che anche Dio ha il suo modo di essere, e questo è l'essere sussistente, illimitato, senza un modo delimitato, è il modo divino o infinito: direi che il *modo di essere* proprio di Dio è di non avere un *modo* (limitato).

In tal senso noi possiamo considerare trascendentalmente anche l'essenza e possiamo parlare di essenza in Dio, naturalmente dicendo che l'essenza propria di Dio è di non avere una essenza limitata; l'essenza propria di Dio è l'essere sussistente illimitato: «*essentia Dei est ipsum esse*»<sup>11</sup>.

Io ritengo che la perfezione dell'essere trascendentalmente intesa debba esser capace di includere tutto ciò che si oppone al non essere, debba essere al di sopra di ogni opposizione e differenziazione: ogni opposizione (eccetto quella di essere - non essere) deve poter cadere all'interno dell'orizzonte trascendentale di tale perfezione, ivi compresa dunque l'opposizione tra l'essenza reale e l'*actus essendi*.

Diremo dunque che la perfezione reale analoga trascendentale dell'essere in Dio è semplice, pura perfezione, esse subsistens, mentre nella creatura si sdoppia in essenza ed *actus essendi*; questa perfezione è il costitutivo di Dio e della creatura sul piano metafisico entitativo (naturalmente con la differenza che Dio è l'ente sussistente, mentre la creatura è composta di essenza e di *actus essendi*). L'essenza non è fuori della perfezione dell'essere, altrimenti essa sarebbe nulla.

Ritengo che parlando del costitutivo metafisico totale dell'ente si debbano assumere in *recto* ambedue gli elementi, cioè essenza ed *actus essendi* anche se in un secondo momento daremo all'*actus essendi* la precedenza in perfezione.

In altri termini non mi pare opportuno dire che il costitutivo metafisico dell'ente creato è l'*actus essendi* che connota l'essenza, né l'essenza che connota l'*actus essendi*, ma credo che l'antitesi delle due posizioni si possa e debba superare dicendo che il costitutivo metafisico totale

---

<sup>10</sup> I. q. 4. a. 2. c.

<sup>11</sup> I. q. 4. a. 3. ob. 3a.

dell'ente è la perfezione dell'essere (che nelle creature include essenza reale ed *actus essendi* realmente distinti).

In tal modo, mediante la considerazione reale metafisica entitativa analoga dell'essenza come *modo di essere* (comprincipio dell'ente e fonte della gradualità nell'ordine dell'essere) mi pare si possa più agevolmente risolvere il problema della conoscenza dell'*actus essendi*. Oggetto della metafisica non è il fatto di esistere, né la *ratio entis abstracta* (cioè il concetto di essere), non è l'*actus essendi*, né l'essenza, ma è la perfezione reale dell'essere, della quale abbiamo fin qui parlato.

Il nostro intelletto coglie questa perfezione dell'essere negli oggetti di esperienza, negli enti finiti, ma riesce a prescindere dal modo finito, non considerando la finitezza e limitandosi a considerare la perfezione dell'essere *ut sic*.

Voglio qui notare di passaggio la differenza tra il prescindere dal limite (= non considerarlo) ed il negare il limite: quando noi pensiamo all'essere di Dio, riferiamo a Lui il nostro concetto di essere, tratto dagli enti creati, negandone il limite e la finitezza, seguendo la triplice via affirmationis, negationis, eminentiae; ma non riusciamo mai ad avere un concetto proprio dell'essere illimitato di Dio.

Perciò giustamente S. Tommaso dice che l'essere sussistente, Dio, è attinto dalla metafisica non come subjectum, ma come causa subiecti<sup>12</sup>.

Dio infatti è infinitamente al di sopra di ciò che noi possiamo pensare di Lui: «essentia eius est supra id quod de eo intelligimus et voce significamus»<sup>13</sup>.

Naturalmente il nostro intelletto coglie negli enti la perfezione dell'essere a livello entitativo metafisico ed in senso generale (includente cioè essenza ed *actus essendi*) dapprima in modo volgare e poi giunge a precisare filosoficamente tale nozione.

Qui è necessario un approfondimento.

In Dio, non essendovi alcuna composizione, la natura, o essenza metafisica, esiste nel puro stato metafisico e non si distingue realmente dalla sua durata che è l'eternità<sup>14</sup>; nelle creature corporali c'è composizione fisica, perciò esse sono mutevoli nella loro stessa sostanza e soggette al tempo<sup>15</sup>.

Cosicché mentre in Dio l'attualità di durata (*il nunc aeternitatis*) essendo di ordine metafisico è perfezione pura (*simpliciter simplex*), nelle creature corporali l'attualità di durata temporale determina la perfezione dell'essere sul piano fisico, perciò è perfezione mista e non può essere inclusa nella perfezione metafisica dell'essere, che è oggetto della metafisica.

Penso che non si avrà difficoltà ad ammettere una duplice funzione dell'*actus essendi* nell'ente corporeo; prima funzione è quella di attuare l'essenza a livello della perfezione metafisica e così costituire l'ente; seconda funzione è quella di conferire all'ente l'attualità di durata, l'esistenza attuale nel tempo.

Ne segue che, poiché, oggetto della concettualizzazione e del giudizio di attribuzione è l'attualità di perfezione metafisica («*unumquodque intantum est intelligibile inquantum est actu*»),

---

<sup>12</sup> In *Libros Methaphysicorum Aristotelis Expositio S. Thomae*, Proemium.

<sup>13</sup> I, q. 13, a. 1, ad 1um.

<sup>14</sup> *Deus est sua aeternitas*», I, q. 10, a. 2, c.

<sup>15</sup> I, q. 10. a. 4, e. et ad 3um; a. 5 c.

mentre l'attualità di durata è oggetto del giudizio di esistenza, in Dio l'oggetto delle due domande (*an sit* e *quid sit*) e dei relativi giudizi coincidono realmente *ex parte Dei*, benché noi poniamo le due domande distinte, secondo il nostro modo di pensare umano; invece per le creature corporali l'oggetto delle due domande (*an sit* e *quid sit*) e dei relativi giudizi non coincidono perché altro è l'oggetto della concettualizzazione e del giudizio di attribuzione (l'attualità, la realtà metafisica), altro è l'oggetto del giudizio di esistenza (l'attualità temporale, il fatto di esistere).

Ciò premesso, io mi azzardo ad affermare che l'*actus essendi* come attualità di perfezione metafisica può essere afferrato dall'intelletto simultaneamente all'elemento correlativo (essenza) che lo determina sul piano entitativo, costituendo un grado di essere. Evidentemente i due elementi vengono afferrati in modo globale, indistinto, e solo successivamente si arriva ad intendere la composizione.

In tal modo mi pare si possa sfuggire alla difficoltà di ridurre solo all'essenza l'intelligibilità dell'essere, sia alla difficoltà opposta, di includere cioè nella perfezione metafisica dell'essere - oggetto della scienza metafisica, l'attualità temporale, ossia il fatto di esistere.

Qualcuno potrebbe obiettare che l'essere reale è quello esistente fuori della mente: mi sento perciò obbligato a precisare che l'ente reale è quello che di sua natura è tale da poter esistere fuori del nostro pensiero, indipendentemente dal nostro pensiero, che non si riduce a solo pensiero; viceversa l'ente logico di sua natura è tale da poter esistere solo nella nostra mente e dipendentemente da essa, come prodotto della mente stessa.

Ora dobbiamo tener presente che l'ente reale corporeo può esistere fuori della nostra mente in stato fisico concreto e singolare, e può esistere nella nostra mente - come contenuto del concetto - in stato astrattivo.

Orbene la metafisica, che è scienza del reale, considera la perfezione reale dell'essere a livello metafisico, prescindendo dallo stato di esistenza attuale, fisica o mentale: in caso contrario non vedrei come distinguere l'ordine metafisico da quello fisico e da quello logico.

Non si deve perciò dire che oggetto della metafisica è l'essere attualmente esistente nel tempo perché, si includerebbe così un elemento fisico, né si deve dire che oggetto della metafisica è l'ente astratto, ossia il concetto di ente perché così si includerebbe un elemento logico.

Oggetto della metafisica è la perfezione reale dell'essere che viene considerata nei vari enti dal nostro intelletto, e che costituisce il contenuto del nostro concetto di essere.

Ci si potrà obiettare che la perfezione metafisica dell'essere, prescindente dallo stato fisico, esiste nella nostra mente, la quale è capace di non considerare l'aspetto fisico temporale.

Rispondiamo: è vero che è l'intelletto a prescindere dall'elemento fisico e considerare solo quello metafisico, ma questo elemento metafisico esiste realmente fuori della mente, indipendentemente dalla mente, e noi lo consideriamo proprio come indipendente dalla mente, formalmente come reale e metafisico.

Insomma nell'ente corporeo esistente l'intelletto opera una discriminazione - in virtù della sua natura di facoltà immateriale - e considera l'aspetto ontologico metafisico di essere: «*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*»<sup>16</sup>.

È chiaro che l'intelletto portando in se questa realtà, la universalizza; ma non bisogna confondere: altro è la realtà su cui l'intelletto si porta come sull'oggetto considerato, e che assume come contenuto del proprio concetto, altro, è lo stato mentale, astrattivo di quel contenuto, di quella realtà.

---

<sup>16</sup> *De Veritate*, 4. 1, a. 1, c.

A chi ci chiedesse: dov'è dunque l'ordine metafisico? risponderemmo: l'ordine metafisico, (o anche - se si vuole la perfezione metafisica dell'essere) in Dio esiste puro e semplicissimo, mentre nel mondo corporale ed umano esso esiste composto e perciò determinato, in stato di singolarità nell'ordine fisico, in stato di astrazione nella mente umana.

A conclusione del mio discorso vorrei riassumere il mio pensiero nei seguenti punti:

1) L'oggetto primo della conoscenza intellettuale diretta è anzitutto l'ente, e nell'ente la perfezione metafisica dell'essere.

2) L'esistenza attuale di tale perfezione nella mente - come contenuto del nostro concetto - e quindi il suo stato logico di universalità, è oggetto di conoscenza riflessa; così - in modo alquanto diverso - è oggetto di conoscenza intellettuale riflessa l'esistenza attuale di tale perfezione nei singoli materiali, e quindi il suo stato fisico.

3) Oggetto dunque della concettualizzazione e dei giudizi di attribuzione è la realtà metafisica; oggetto dei giudizi di esistenza è il fatto di esserci, che suppone naturalmente un contenuto ontologico.

4) Nel giudizio di esistenza si richiede l'esperienza attuale e concomitante dei sensi avvertita dall'intelletto il quale emette il giudizio.

5) Nella concettualizzazione non si richiede l'esperienza concomitante dei sensi esterni, però si presuppone una esperienza antecedente dei sensi, in contatto con la realtà materiale da cui l'intelletto (nello stato di unione col corpo) trae i concetti, dei quali poi può usare in concomitanza coi sensi interni (cioè mediante la «*reflexio ad phantasmata*»).

Il concetto di ente presuppone un contatto iniziale con un ente concreto esistente nel tempo, esperito dai sensi.

6) Nel primo momento l'intelletto coglie l'ente *ut sic*; in seguito ne approfondisce la conoscenza esplicitandone i modi e le differenziazioni.

Conoscendo la gradualità e quindi la composizione dell'ente finito, non autosufficiente, l'intelletto coglie il rimando all'ente illimitato e fondante.

Così nell'ambito dell'ente analogo trascendentale l'intelletto afferra l'opposizione tra ente limitato ed ente illimitato.

7) Afferrando la necessità dell'ente illimitato, l'intelletto avverte anche la trascendenza di questo ente sullo stesso concetto umano di ente trascendentale, il quale concetto prescinde dal limite (ossia non considera il limite), o al massimo può giungere a negare il limite, ma non può esprimere in modo positivo e proprio l'infinità dell'essere sussistente. Il nostro concetto di ente può esprimere l'essere di Dio solo in modo analogico, parziale e imperfetto.

8) Mi pare che solo intendendo la perfezione dell'essere nel senso generale e trascendentale si può affermare che il Trascendente non giace totalmente oltre l'orizzonte dell'ente, oggetto formale dell'intelletto umano e della metafisica, e si può dire che anche l'*actus essendi* viene afferrato come perfezione metafisica, ed espresso nel concetto di ente.

[www.studiodomenicano.com](http://www.studiodomenicano.com)

[www.arpat.org](http://www.arpat.org)

P. Luigi Salerno  
già docente nello Studio Generale Domenicano  
Napoli