#### INTRODUZIONE

L'approccio sapienziale allo studio della partecipazione ontologica e alla teoria della sostanza

### 1. Il summum cognitum

1. Ogni conoscenza di Dio, sia naturale sia soprannaturale, è conoscenza del primo principio in entrambi questi ordini e quindi è vera sapienza. Dio però, pur essendo la Prima Verità in se stesso, non è il primo oggetto conosciuto dall'intelletto umano, anche se lo diventa in seguito per opera della rivelazione, in quanto nella fede è dato all'uomo conoscere Dio come Egli stesso si conosce e, senza dubbio, Dio è l'oggetto assolutamente primo e immediato del conoscere divino. Tuttavia il modo divino del conoscere partecipato all'intelletto umano non elimina, ma suppone il modo proprio del conoscere umano nell'ambito del quale la pienezza dell'Essere divino non è il primum, ma in qualche senso addirittura l'ultimum cognitum. Un certo fideismo, oggi di moda, farebbe volentieri a meno di questo modo umano di conoscenza, lo reputa ben poca cosa davanti alla sublimità della rivelazione, anzi, pensa che esso ostacoli piuttosto che agevolare l'approccio al divino. Si comincia allora a parlare male della natura e dell'intelletto umano, si pretende di limitare l'ámbito di quest'ultimo all'empirico e al pratico (Kant) se non lo si demonizza addirittura (Lutero). Ma la stessa facilità di pretesi avvicinamenti al divino rivela l'inconsistenza del fideismo giustamente detto «pseudosoprannaturalistico», in quanto tale facilità non solo risente pericolosamente di superficialità, ma sotto l'apparenza di un eccesso di riverenza nasconde una fretta alguanto irriverente e sotto la parvenza dell'umiltà cela una buona dose di sottile orgoglio: disprezzare l'umano a favore del divino può sembrare un atteggiamento di pietà, ma di fatto contrasta con la volontà esplicita di Dio che della natura, in particolare quella umana, fa oggetto della sua attenzione, della sua benevolenza e della sua cura.

Per parlare dunque adeguatamente del divino in noi, occorre prima parlare dell'umano in noi e non pensi di onorare il Creatore e Redentore colui che disprezza la natura da Lui plasmata e salvata. Così, prima di avvicinare la sapienza soprannaturale della fede rivelata, occorre esplorare umilmente e attentamente la sapienza naturale dell'intelletto umano e ciò sia perché la prima suppone la seconda come il suo soggetto, sia perché non si può dare un'adeguata idea della prima se non la si distingue accuratamente dalla seconda. Distruggere la natura non è esaltare la grazia, ma piuttosto toglierle il soggetto di realizzazione e calpestare la sua sublime dignità di dono gratuito essenzialmente divino - se non c'è una natura, non ha nemmeno senso parlare di qualcosa di soprannaturale -. Qui come altrove, ma più ancora che altrove, la distinzione è sorgente di ordine e di sapienza.

# 2. Il primum cognitum

2. Se non è Dio il primo conosciuto dell'uomo, che cosa è allora? Domanda legittima, alla quale S. Tommaso risponde senza esitazione: «ens est proprium obiectum intellectus» - l'oggetto proprio dell'intelletto è l'ente. l'Occorre però subito notare che l'ente si costituisce come oggetto proprio dell'intelletto umano in modi molteplici e diversi l'uno dall'altro. E, siccome ogni potenza operativa tende naturalmente al suo oggetto proprio, l'intelletto umano si rapporta alla conoscenza dell'ente secondo modi diversi di connaturalità.

In primo luogo l'ente inteso come ciò a cui compete l'essere può significare lo stesso atto puro di essere e così non c'è dubbio che l'ente sarà oggetto di un conoscere divino e soprannaturale verso il quale l'uomo assume un ordine di potenzialità obbedienziale specifica che trova la sua espressione nel desiderio naturale di vedere l'Essenza divina. Tale ordine della natura intellettuale al soprannaturale non è connaturale secondo la proporzione della potenza all'atto (infatti, l'atto di un sapere soprannaturale supera incommensurabilmente le capacità naturali delle facoltà conoscitive entitativamente e operativamente limitate), bensì secondo la specificità del soggetto adatto (passivamente e obbedienzialmente) a ricevere l'atto da un principio essen-

<sup>1)</sup> I, 5, 2 c.: «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur IX Met. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile...».

zialmente soprannaturale (Dio), in maniera tale però che in vista dell'attuazione non è necessaria una modifica della natura specifica del soggetto ricevente.<sup>2</sup>

In secondo luogo l'ente può essere inteso nella sua essenza universale (ratio quidditatis) come il contenuto di quel concetto che comprende in sé tutto ciò a cui in un modo o in un altro può competere l'essere (l'attualità dell'esistenza). L'ente corrispondente obiettivamente a questo concetto universalissimo costituisce l'oggetto formale proprio della metafisica. La sua conoscenza è pure connaturale all'uomo, ma non più secondo una potenzialità obbedienziale soltanto, bensì secondo una potenza naturale (suscettibile di attuazione per opera di cause connaturali - in questo caso per opera dell'intelletto agente) alla quale corrisponde un desiderio naturale attivo (ad agire e non a ricevere soltanto) ed elicito in quanto suppone l'attività astrattiva della mente umana. Di fatto il concetto di ente si ottiene per astrazione formale al terzo grado (prescindendo cioè sia dalla materia individuale, sia dalla materia sensibile, sia infine dalle stesse condizioni di materialità oltrepassando la stessa differenza tra materiale e immateriale). Tale astrazione non può essere che riflessiva (infatti, ogni concetto formale suppone una riflessione dell'intelletto possibile sulla specie intelligibile impressagli dall'intelletto agente) e porta a un contenuto concettuale (ratio chiaro in sé e distinto da ogni altro concetto. Eppure qui la determinazione quidditativa del concetto non avviene per sussunzione della specie nel genere (differenza specifica il cui contenuto si aggiunge a quello del genere nell'ambito del genere stesso), ma per esplicitazione di una proprietà essenziale costitutiva (attitudine ad avere l'essere in un modo qualsiasi). Il termine di una simile astrazione non potrà dunque essere un concetto univoco (staccato dalle sue differenze e quindi, in un certo modo, «indifferente» rispetto a esse), ma solo analogico (che contiene implicitamente le sue differenze ed è presente in ciascuna di esse secondo il loro modo proprio).

In terzo luogo l'ente può essere considerato non come ciò che è suscettibile di essere quocumque modo, bensì come questa determina-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Ad es. la risurrezione (non gloriosa) di un morto suppone la modifica specifica del corpo cadaverico incapace di ricevere vita; nell'infusione della grazia invece l'essenza specifica dell'anima rimane inalterata. Mentre il cadavere ha solo potenza obbedienziale generica alla vita, l'anima possiede una potenza obbedienziale ma specifica nei riguardi della grazia. Così va correttamente interpretata l'espressione «naturaliter anima est gratiae capax» (I-II, 113, 10).

ta realtà concreta che ha un essere al di là della sua natura individuale appresa dall'intelletto come esistente. Qui non si conosce ciò che è costitutivo di ogni esistente (l'ente di cui le cose particolari sono altrettante partecipazioni), ma piuttosto l'esistente stesso (ente concreto) in quanto costituito da un qualcosa (aliquid) che oltrepassa i limiti della sua natura. Tale conoscenza è immediatamente intuitiva e quindi né astrattiva né riflessiva ed è confusa in quanto, pur conoscendo qualcosa di trascendente, non sa nulla né del fatto né della causa della sua trascendenza.3 Non trattandosi di un concetto astratto, bensì piuttosto dell'intuizione di qualcosa come presente alla conoscenza, non si può parlare nemmeno di un grado astrattivo, ma piuttosto di un presupposto che cronologicamente accompagna ed epistemologicamente precede e fonda ogni conoscenza astrattiva di ogni tipo e grado. Tale ente è oggetto del tutto connaturale rispetto all'intelletto umano secondo una tendenza naturale attuale (e non solo attuabile). Si tratta di una potenza che conoscitivamente è già sempre attuata e che trova la sua espressione nel desiderio naturale non elicito, ma spontaneo (pondus naturae). Infatti, tale intenzione confusa dell'ente è già presente in ogni atto di conoscenza (e in questo senso è conoscitivamente già da sempre «in atto»), così che l'intelletto è ordinato ad essa come è ordinato alla conoscenza in genere e cioè secondo la sua stessa natura «fisica» («intellectus ut natura» a differenza dell' «intellectus ut intellectus»).

3. Ogni conoscere è fondato nell'apprensione immediata dell'ente che l'intelletto concepisce come la prima e suprema evidenza («quasi notissimum»).4 Tale concezione intuitiva, immediata e spontanea dell'ente non arriva per nulla alla sua determinazione formale: più che concetto trascendente, analogo, intensivamente infinito ecc., l'ente appare quasi come un quid generico e universalissimo al quale si aggiungono tutte le altre possibili precisazioni ulteriori («omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens»).5 Qui occorre notare soprattutto che l'intuizione dell'ente quale primum cognitum non ha nulla in comune con l'essere parmenideo. Quest'ultimo, tanto esaltato da certe correnti esistenzialiste recenti e tanto deplorato per essere stato dimenticato lungo la storia del pensiero, è un elabora-

<sup>3)</sup> Cf. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg Schw. (Rütschi) 1935, p. 248 (cf. in genere le pp. 242-252).

1936, p. 248 (cf. in genere le pp. 242-252).

1937, p. 248 (cf. in genere le pp. 242-252).

1938, p. 248 (cf. in genere le pp. 242-252).

1939, p. 248 (cf. in genere le pp. 242-252).

to metafisico ed è, nell'ambito stesso della metafisica, per giunta erroneo o per lo meno caotico in quanto confonde l'ente comune con l'atto di ente puro o ente per se sussistente. L'oblìo di un simile equivoco non merita perciò nessuna deplorazione. L'ente immediatamente intuito invece non è affatto esclusione di potenzialità, ma piuttosto una possibile fondazione di essa nell'attualità dell'ente in quanto è ente. Tanto è vero che l'intuizione dell'ente accompagna la conoscenza di ogni oggetto particolare o univoco - quidditas rei materialis - dell'intelletto umano.

La conoscenza dell'oggetto particolare nella sua determinazione essenziale (specifica) avviene come un'aggiunta attualizzante la potenza universale (generica) del fondamento: «Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere». 6 Un simile processo che è compositivo (discendente dall'universale al particolare) aggiunge un'attualità intenzionale (formalmente conoscitiva) nuova all'intuizione generica e potenziale del primum cognitum, eppure oggettivamente (non dalla parte del modo di concepire l'ente, bensì dalla parte dell'ente stesso così concepito) le determinazioni ulteriori dell'ente non sono affatto additive, ma esplicative, né attualizzanti, ma limitanti per opera di differenze interne segnate dalla potenzialità. Sotto questo aspetto la scienza particolare non solo non perfeziona la conoscenza dell'ente, ma dipende dall'evidenza sia dell'ente che dei principi immediatamente seguenti l'ente. Così ogni disciplina che ha per oggetto un ente particolare usa dei principi universali dell'ente, ma senza conoscerli in tutta la loro pienezza: «Utuntur autem principiis praedictae scientiae particulares non secundum suam communitatem prout se extendunt ad omnia entia, sed quantum sufficit eis...».7

La perfezione della scienza non si ha senza la conoscenza (in actu signato al di là del semplice uso in actu exercito) dei primi principi e dell'ente nella sua sconfinata universalità formale. È necessario perciò un passo sapienziale al di là della scienza strettamente detta tale, è necessario ricollegare l'ente particolare (partecipato) all'ente comune (a cui partecipa) e ai suoi principi; in ultima analisi, la scienza umana non è perfetta se non risolve8 ciò che è per partecipazione in ciò che è

<sup>6)</sup> De Verit. 11, 1 c.
7) In Met. VI, l. 5, n. 591.
8) Cf. De Verit. 1, 1 c.: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae [lib. I, cap. IX]».

per essenza, l'ente derivato nella fonte della sua derivazione, la verità mediata dai sensi e dal raziocinio nella verità immediatamente evidente dei primi principi riguardanti l'ente in quanto è ente.

La conoscenza umana, l'uso della facoltà razionale stessa, non sono perfetti senza la resolutio metafisica. Ciò significa che il pensiero metafisico costituisce una profonda aspirazione di ogni soggetto dotato di intelletto né potrà mai essere soppiantata dal surrogato delle scienze dette «positive» che sono, certo, valide ciascuna nel proprio ordine, ma diventano decisamente insipienti (nel senso formale del termine) e profondamente alienanti, se avanzano delle pretese di unicità e totalità - un'usanza di cattivo gusto che invalse nel pensiero occidentale dai tempi del positivismo (anche se affonda le sue radici più profondamente nell'illuminismo e nel kantismo) e che segna con ine-Îuttabile fatalità la sua tragica decadenza.9 La filosofia naturale non può mettersi al primo posto tra le discipline filosofiche stesse e tanto meno è possibile e ammissibile che la scienza detta positiva si sostituisca alla prima filosofia: «Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et eius etiam erit considerare huiusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune et ea quae sunt entis in quantum huiusmodi». 10 Proprio a causa dell'universalità della sapienza metafisica si verifica una situazione apparentemente paradossale e cioè che il rifiuto stesso della metafisica sistematica è profondamente metafisico secondo la sua natura, solo che si tratta questa volta di una metafisica decisamente errata e fuorviante.

#### 3. Necessità del conoscere metafisico

4. Il conoscere discorsivo (razionale), che è proprio dell'uomo, è un conoscere mediato. Tale mediazione conoscitiva presente in ogni

<sup>9)</sup> Cf. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München (DTV) 1980 (6a ed.), pp. 470 ss. Secondo l'A. il declino della metafisica segna il passaggio da cultura a pura civilizzazione.

pura civilizzazione.

<sup>10</sup> In Met. IV, l. 5, n. 593. Cf. A.-D. Sertillanges, St. Thomas d'Aquin, Paris (Alcan) 1925 (4a ed.), t. I, pp. 25-26. Viene da pensare che nel «processo Galilei» la questione di fondo riguardasse ben più che il moto dei corpi celesti e che in quell'evento storico le ragioni e i torti non fossero così decisamente da una o da altra parte come generalmene si vuol far credere.

inferenza consiste nell'indicare la causa per la quale il predicato inerisce al soggetto della conclusione. Perciò ogni scienza «razionale o partecipe della ragione»11 è una ricerca di cause nell'ordine reale (dell'essere). Tra l'oggetto della scienza e le cause (o, più generalmente, i principi - ἀρχαί) della medesima vi è tuttavia una certa proporzione, così che a cose più particolari corrispondono principi esplicativi particolari, a oggetti universali invece si riallacciano principi più evidenti in sé e più semplici. Come poi il particolare deriva dall'universale, così le cause particolari trovano il loro fondamento in principi superiori.

Perciò le scienze «circoscritte a un ente e un genere determinati» 12 hanno pure mezzi dimostrativi più limitati (anche se più inerenti alla cosa stessa e più accessibili all'intelletto umano). Il loro oggetto non è l'ente in tutta la sua estensione (ον ἀπλῶς) e tanto meno nel suo contenuto formale considerato precisamente in quanto è ente (ov ħ ov). Di conseguenza, simili discipline induttive (ἐπαγωγή) non dimostrano nulla né riguardo alla sostanza (οὐσία) né riguardo all'essenza individuale dell'esistente che è il «che cos'è» dell'ente (τό τί ἐστιν). Tutto ciò, essendo già dato per scontato, non è oggetto del pensiero e così non lo è nemmeno l'essere dell'oggetto. Non si decide sull'esistenza o meno dell'ente particolare o del suo genere, ma lo si suppone esistente (οὐδ'εἶ ἔστιν ἤ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὅ πραγματεύονται οὐδέν λέγουσιν...).13 Solo la disciplina dianoetica che ha per oggetto l'ente in sé e le sue proprietà essenziali giunge alla tricotomia fondamentale di ogni ente particolare che gli compete proprio in quanto è ente e si esplica come soggetto di esistenza o sostanza, come il costitutivo formale della sostanza che è l'essenza sia specifica sia individuale e l'essere esercitato dal soggetto tramite la sua essenza che è l'esistenza o l'esserci dell'ente a differenza del suo semplice non-essere. Il limite di ogni fenomenologia perinoetica non sta nel fatto di considerare gli aspetti accidentali dell'ente, ma nel fatto di considerare tutto ciò che considera a modo di un essere accidentale. Infatti, lo stesso ente particolare trattato alla luce dell'ente appare come sostanza, trattato alla luce delle sue caratteristiche particolari, rimane una congerie di proprietà accidentali e suggerisce, anzi, all'intelletto di prescindere dalla sostanza (ed essenza) come da un'ipotesi superflua e priva di senso.

12) ...πεοὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι - cf. ib. 8.
 13) Cf. ib. 16 - 17.

<sup>11)</sup> Πάσα ἐπιστήμη διανοετική ἤ μετέχουσα τι διανοίας - cf. Arist., Met. E 1, 1025 б б.

5. La rinuncia alla sostanza è tuttavia pagata a caro prezzo in quanto nessuna fenomenologia (nel senso kantiano dello studio di ciò che appare in quanto appare) può mai fornire una, anche minima, notizia dell'esistere e quindi dell'essere come atto d'ogni ente. Infatti, l'essere dell'ente finito si trova nella sostanza per mezzo dell'essenza e così solo la scienza dell'ente che tematizza sia la sostanza che il suo costitutivo essenziale è in grado di considerare l'esistere delle cose e l'essere in sé come actus essendi. L'essenza determina la partecipazione dell'essere nell'ente particolare e similmente la definizione che significa l'essenza conduce alla conoscenza dell'esistenza.

Ora, anche le scienze particolari definiscono a loro modo quel che cade sotto il loro oggetto formale ossia le proprietà dei loro rispettivi oggetti, ma ogni definizione del contenuto quidditativo accidentale rimane incompleta, se non si conosce la definizione di quell'essenza che costituisce la sostanza - quest'ultima infatti è posta nella definizione di ogni sua proprietà accidentale. Ecco la ragione della proclamazione programmatica di Aristotele nella quale si decide l'essere e il non essere della filosofia: «occorre che non rimanga nascosta l'essenza e la definizione, perché senza questo ogni ricerca risulta un'impresa vana». 15 È necessaria dunque una disciplina che tenti di avvicinarsi all'essenza in assoluto. Questo non sarà certo il compito di un settore conoscitivo poietico o pratico, perché il fare e l'agire hanno il loro principio non nelle cose reali proposte all'uomo come oggetti, ma nel soggetto umano stesso, in modo tale che essi terminano a un qualcosa di accidentale sia rispetto al soggetto operante (azione) sia all'effetto operato (forma artificiale posta nella materia esterna).

Solo una scienza teorica potrà perciò cogliere la forma costitutiva dell'essenza. Ora, l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza materiale la cui forma può essere considerata a diversi gradi di intelligibilità della materia individuale. La prima è la forma che costituisce l'ente materiale in quanto è precisamente tale ente in tale determinata specie e si conosce per astrazione dalla sola materia individuale col

qui considerat ens in quantum ens...».

15) Cf. Met. E 1, 1025 b 28 - 30: δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστί μή λανθάνειν, ὡς ἀνεῦ γε τούτου τό ζητεῖν μηδέν ἐστι ποιεῖν. Cf. anche In Post. Anal. I, l. 2, n. 14 (2) e In Met. VII, l. 12, n. 1537.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup>) Cf. In Met. VI, l. 1, nn. 1148 e 1151: «Et sicut nulla scientia particularis determinat quod quid est, ita etiam nulla earum dicit de genere subiecto circa quod versatur est aut non est. Et hoc rationabiliter accidit; quia eiusdem scientiae est determinare quaestionem an est, et manifestare quid est... Et utraque est consideratio philosophi, qui considerat ens in quantum ens...».

mantenimento della materia sensibile propria dell'essenza specifica degli enti materiali. Tale forma è sempre realizzata nella materia individuale da cui è inseparabile e in cui può pure cambiare per generazione e corruzione. La seconda è la forma che costituisce l'ente materiale nella sua proprietà essenziale di estensione. Perciò la si coglie conoscitivamente per astrazione della quantità, alla quale spetta l'estrinsecazione delle parti ossia appunto l'estensione. Nella quantità così astratta non è presente la materia sensibile (mutevole), ma rimane sempre un certo riferimento alla materialità immaginabile come soggetto possibile di estensione (solo qualcosa di «materiale» può essere quanto). La quantità è per sé inseparabile dalla materia individuale, ma astratta da essa risulta immobile (i rapporti numerici astratti rimangono, anche se dovessero scomparire i soggetti concreti numericamente determinati). La terza è infine la forma che costituisce l'ente materiale non come essenza di tale specie né come essenza portatrice di tali proprietà essenziali, ma semplicemente come essenza in genere che dà l'esistenza all'ente in quanto è ente. Il costitutivo dell'ente in assoluto contiene in sé e supera tutte le dimensioni dell'ente materiale (compresa la stessa composizione di materia e di forma) ed è quindi separabile dalla materia e in sé immobile - infatti, essere potenza entitativa dell'actus essendi non cambia nell'essenza in quanto è semplicemente essenza, sebbene questa essenza materiale particolare possa perdere la sua esistenza per corruzione.16

6. Ogni causa o principio formale, proprio in quanto è forma, presenta una certa immutabilità, ma i principi più sottratti al cambiamento sono quelli più immateriali ossia quelli che riguardano l'ente in quanto è ente. Il costitutivo dell'ente (di ogni ente particolare sotto l'aspetto universale di essere-un-ente) è un effetto visibile (trattandosi di enti materiali) di qualcosa di divino (τά φανερά τῶν θείων). 17 La metafisica è perciò scienza divina (θεολογική), perché il suo oggetto è qualcosa di divino, quindi è la disciplina prima tra tutte e fondante rispetto a tutte in quanto il suo oggetto è il primo tra tutti gli intelligibili. 18 L'ente universale ha infatti un certo primato di universalità formale in quanto ogni ente particolare porta in sé una dimensione che

Of. ib. 17 - 18.

<sup>16)</sup> Cf. Met. E 1, 1025 b 22 - 24; 1026 a 4 - 16.

<sup>18)</sup> Cf. II Sent. d. 3, 3, 2 c.: «...Metaphysica, quae est ordinativa aliarum (scientiarum), considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam».

gli è propria non in quanto è tale ente, ma in quanto è ente in assoluto. Nell'ambito della prima filosofia vi è tuttavia anche un oggetto concreto formalmente parlando (περὶ τί γένος καὶ φύσιν τινά μίαν), 19 ma universale nel senso causale, che è l'ente sostanziale assolutamente immobile (οὐσία ἀκίνητος) - Dio stesso. 20 Scienza del tutto divina è dunque la metafisica, sia perché solo nell'ambito della ratio formalis entis è pensabile dall'intelletto umano l'Ente sussistente in assoluto, sia anche perché tale disciplina è più a portata di Dio che a misura dell'uomo. 21

La stessa ratio entis che compete a ogni ente particolare<sup>22</sup> rivela che l'ambito del reale non si esaurisce (almeno de iure) con le sostanze materiali e mutevoli studiate nella fisica e nelle scienze naturali in genere. Dalle sostanze mobili ci si eleva dunque all'essenza immutabile applicando alla teoria della sostanza la distinzione tra potenza e atto<sup>23</sup> e dalla sostanza come modo di essere particolare (categoria) si risale alla sostanza prima come pienezza di esistenza - a ciò che esiste primariamente e semplicemente, la causa prima dell'ente in quanto è ente e dell'essere di ogni cosa.<sup>24</sup>

Proprio in virtù dell'essenza l'ente è qualcosa di determinato che ha consistenza in sé e si distingue dagli altri enti particolari. Ma se è così, se cioè ogni ente è uno, come si spiega la molteplicità degli enti? Come è possibile che l'unità assoluta dell'ente in quanto è ente convenga a degli enti particolari differenziati tra loro e spesso opposti l'uno all'altro? La domanda così proposta, quella cioè del rapporto tra la ratio entis e gli enti particolari, riguarda nientemeno che la «natura» dell'ente in assoluto ed è una domanda perenne, perché è alla base della filosofia stessa. «Ciò che prima e ora e sempre è oggetto di ricerca e di perplessità è la domanda che cosa sia l'ente, cioè che cos'è la sostanza». <sup>25</sup> Il problema può essere rimosso, accantonato, più o meno volu-

<sup>20</sup>) Cf. ib. 29. <sup>21</sup>) Cf. Met. A 2, 983 a 5 - 7.

b: τὸ ἔν μετέχον οὐσίας.
 2) Cf. ib., p. 589.
 24) Cf. ib., p. 586 - la πρώτη οὐσία di Γ 3, 1005 a 35 è anche τὸ πρώτως ὄν e τὸ ἀπλῶς ὄν di ZHΘ; causa τοῦ ὄντος ἡ ὄν e τοῦ εἶναι ἔχαστον (cf. risp. 2, 1003 a 31, b
 18 e H 2, 1043 a 2)

18 e H 2, 1043 a 2).

25) Met. Z 1, 1028 b 2 - 4: καὶ δή καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία e Platone, Philebos 15 d 6 - 8 ne dà un'eloquente conferma.

<sup>19)</sup> Cf. Met. E 1, 1026 a 24 - 25.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup>) I. DÜRING, Aristoteles (Darstellung und Interpretation seines Denkens), Heidelberg (C. WINTER) 1966, art. «Existenz und Wahrheit», p. 587, nota 13: «...es gibt ein öv n öv, das jedem öv τι zukommt» con riferimento a Soph. 259 a e Parm. 161 e 162 b: τὸ ἔν μετέχον οὐσίας.

tamente ignorato, eppure rimane di fatto presente alla base di ogni pensiero pensato dall'uomo. Un'epoca che, ribellandosi all'αεὶ ζητοῦμενον di Aristotele, dichiara superata e priva di senso la metafisica, non distrugge affatto quest'ultima, ma rilascia solo la sentenza di condanna alla sua propria morte culturale e, in genere, spirituale.

### 4. Carattere induttivo e deduttivo della metafisica

7. Correttamente posta, la domanda sulla natura dell'ente e della sostanza conduce a due scoperte fondamentali - l'una è quella della trascendenza dell'essere rispetto all'essenza di un ente finito, della reale distinzione tra esistenza ed essenza limitata e infine della dipendenza causale dell'essere particolare (esistenza) da un principio efficiente esterno; l'altra è quella della partecipazione della ratio entis nella molteplicità degli enti particolari e quindi dell'analogia entis e dell'ordine degli enti singoli secondo i gradi della composizione entitativa (potenzialità dell'essenza, attualità dell'essere). Nel primo caso si parte dalla sostanza come soggetto dell'esistenza,26 nell'altro dalla natura stessa dell'ente come essenza suscettibile di differenziazioni intrinseche.27

Occorre iniziare perciò dalla sostanza non solo per scoprire l'esistenza e l'essere da ciò che ne è il soggetto, ma anche per esplorare la natura dell'ente in quanto è ente. Questo perché tra i modi particolari di essere (generi supremi, categorie) il primo è la sostanza che si presuppone in ogni altro genere predicamentale accidentale. L'ente trascendentale conviene analogicamente ai singoli modi supremi predicamentali e univoci e trova dunque la sua più piena realizzazione nel primo e più alto predicamento che è la sostanza. L'ente predicamentale si trova conglobato in quello trascendentale e, siccome ciò che è supremo in un ordine inferiore arriva a contatto di somiglianza con quel che è infimo nell'ordine superiore, la sostanza che è suprema nell'ambito dei predicamenti è rivelatrice dell'ente trascendentale secondo la sua stessa natura. Ciò suppone ovviamente, al di là dell'astrazione totale, quella formale e, al di là della considerazione logica delle categorie, quella metafisica delle supreme essenze univoche. 28 La logica trat-

<sup>27</sup>) Cf. Platone, Sophistes 259 a 4-5.

<sup>26)</sup> Cf. Met. l. c.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I, Friburgi Br. (Herder) 1926 (4a ed.), p. 139, n. 171; vol. II, p. 118, n.714; T. M. ZIGLIARA, Summa philosophica, Lugduni (Briday) 1880 (3a ed.), vol. I, pp. 26-27; n. II con rif. a Domenico Soto (Commentaria in Isagogen Porphyrii).

ta di generi e dell'ordine di generi e specie nell'ambito del genere supremo, la metafisica invece tratta delle essenze (corrispondenti al contenuto oggettivo dei concetti categoriali) e quindi di modi reali di essere. In questa prospettiva la sostanza non è solo soggetto di predicazione, ma soggetto di essere, ossia quell'essenza alla quale compete essere in se stessa e non in un altro ulteriore soggetto ed è pure il sog-

getto reale ultimo di ogni proprietà accidentale.

L'oggetto della metafisica, che è l'ente in quanto è ente, si disvela nella sua natura, che è quella di «ciò a cui compete l'essere», proprio in ciò che ne è il primo soggetto, ovvero nella sostanza. L'esistenza degli enti particolari, delimitati dalla loro essenza finita, rinvia all'essere comune, semplice atto di essere di ogni ente. Da ciò che è Ente per essenza, Essere sussistente, l'atto di essere si riversa su ogni essenza finita secondo partecipazione interpretabile alla luce dell'analogia entis. Tale differenziazione all'interno dell'ente preso nella sua natura universale trova poi la sua spiegazione teorica nell'applicazione metafisica del binomio per sé fisico di potenza e di atto a quello dell'essenza e dell'essere. La diversità di enti, così determinata, dà luogo a una struttura gerarchica ordinata secondo una certa gradualità del rapporto essenza-essere.

Così la metafisica, partendo dalla sostanza, prende in considerazione l'ente come il suo soggetto proprio, l'essere come l'atto dell'ente, la partecipazione e l'analogia come proprietà dell'ente comune, la potenza e l'atto come il loro fondamento e infine l'ordine degli enti che ne risulta,<sup>29</sup> ma tra tutti questi oggetti della prima filosofia si pone la domanda, tutt'altro che facile da risolvere, della priorità.<sup>30</sup> Per dirimerla occorre partire dall'oggetto formale che è l'ente, nell'ambito del quale l'essere si presenta come atto, in modo che la diversificazione degli enti avviene per la differenza atto-potenza (essere-essenza), la quale porta alla partecipazione di composizione (essere detto di soggetti diversi) e di limitazione formale (ordine di un ente all'altro e di tutti gli enti a quello primo e supremo), partecipazioni che trovano un riscontro logico nell'analogia di proporzionalità e di attribuzione rispettivamente.

Partendo dalla sostanza che è il primo degli enti,<sup>31</sup> non solo si esplora la natura dell'ente universale in praedicando (ente comune),

pp. 383-390.

30) G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, p. 252.

31) Cf. *In Met.* IV, l. 1, n. 546: «... substantia est hoc primum inter omnia entia ... consideratio (philosophi) primo et principaliter de substantiis est...».

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>) F. Van Steenberghen, Ontologie, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1953, pp. 385-390.

ma da un punto di partenza apparentemente così umile si giunge persino all'ente universale in essendo et in causando, alla pienezza dell'ente, che è pure principio e causa di ogni altro ente. Nella sostanza materiale, oggetto univoco dell'intelletto umano, è insita una struttura di differenziazione tra l'essenza (forma) costitutiva e il tutto composto che è da essa costituito.32 La ragione formale dell'essenza si pone così al di là della materialità o meno del soggetto in cui l'essenza sussiste. Si apre allora la strada verso gli enti la cui essenza si costituisce come soggetto senza la mediazione della materia, una possibilità-limite di sostanza detta «separata», immateriale. 33 D'altronde tutto il «negotium metaphysicum» tende proprio a questo genere di sostanza e studia le stesse sostanze materiali non fermandosi alla loro materialità, ma approfondendole alla luce della ragione formale dell'ente per giungere alla reale possibilità, anzi, convenienza, delle sostanze separate34 e, in ultima analisi, alla reale necessità di una Sostanza assolutamente prima, priva non solo di materialità, ma anche di qualsivoglia potenzialità. La sempre sorprendente meraviglia della razionalità sapienziale è proprio questa: a quali eccelsi risultati si arriva partendo da oggetti apparentemente tanto umili - la sua stessa universalità porta l'impronta del divino e qui sta anche la ragione più profonda della sua piena e limpida umanità. Ciò d'altronde non desta sorpresa, perché l'esemplato non può essere debitamente conosciuto se non alla luce del suo Esemplare - l'umano non può essere adeguatamente afferrato se non alla luce del suo Archetipo divino. È questo fatto dell'imprescindibile legame dell'umano al divino che occorre tenere ben presente contro le - oggi purtroppo assai diffuse - mistificazioni di un preteso umanesimo ateo di stile feuerbachiano:35 non è l'uomo che proietta in Dio i suoi immodesti desideri, ma è piuttosto in quella caricatura umana chiamata antropologia materialistica o «scientifica» che l'uomo

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup>) Cf. *Met.* Z 11, 1036 a 26. <sup>33</sup>) Cf. ib. 1037 a 10-20.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup>) Cf. In Met. VII, l. 11, n. 1526.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup>) B.-H. LEVY, La barbarie dal volto umano, Venezia (Marsilio) 1977 (trad. dal francese La barbarie au visage humain), pp. 137-139 indica come unica possibilità di opposizione alla barbarie la via della metafisica, dell'arte e della morale. Particolarmente la prima, proprio nella sua forma più oggettiva e astratta, è molto adatta allo scopo. La stoltezza nel senso formale della parola (cf. II-II, 46) si concretizza in tutte le forme del riduttivismo, soprattutto ed emblematicamente in quello marxistico. Questa filosofia alla rovescia, questo amor insipientiae, tenta sistematicamente di ricondurre il più alto al più basso - il divino all'umano e l'umano al bestiale. Tale vantato abbrutimento non dovrebbe però essere scambiato con la modestia, giacché l'uomo, abdicando alla sua grandezza, rinuncia anche alla sua dignità e, comunque, tenta demiurgicamente di determinare lui stesso la sua propria natura.

talvolta, nei momenti particolarmente infelici della sua storia, tende a proiettare la maledizione del peccato originale, il suo ripiego immanentistico su se stesso, l'oblìo della sua vera e tanto responsabilizzante dignità.

# 5. Partecipazione e analogia

8. La metafisica, teoria dell'ente, si trova tra due poli di tensione che ne costituiscono la grandezza, ma nel contempo, come spesso accade, costituiscono un pericolo. Da un lato essa procede dall'ente materiale, concreto, sperimentabile con i sensi, dall'altro non si ferma a esso, anzi, già dallo stesso inizio della sua considerazione solleva la pretesa di non vederlo nella sua sensibile concretezza, bensì nella sua caratteristica di ente ut sic, di cui nulla c'è di più universale, nulla di più astratto. Porre la ratio entis al di là dell'ente concreto costituisce la tentazione razionalistica, spesso colorata di idealismo, ridurla al particolare sensibile significa cedere alla tentazione empiristica con le sue conseguenze di relativismo e di storicismo in quanto, annientata la ratio propria philosophiae, si adottano criteri di progresso o scientifico o poetico (Kant, che optava per il primo tipo, avrebbe detto con disprezzo «rapsodistico») in cui una teoria soppianta un'altra, un gusto prevale su un altro, senza badare al fatto che lo sviluppo della sapienza non potrà mai essere altro che quello di esplicitare da una verità già da sempre data nella sua pienezza, degli aspetti nuovamente conosciuti che tuttavia non vengono aggiunti, ma piuttosto estratti da quello sconfinato ambito del reale cui già essenzialmente appartengono.36 Ciò vuol dire che all'inizio stesso della metafisica, inscritta nel suo oggetto specificante, radicata nella sua essenza, sta la partecipazione sia del particolare come limitazione dell'universale sia dell'universale come limitatamente realizzato nel particolare. Che poi la partecipazione stia alla base della analogia entis non è una novità, ma una corrispondenza tra l'analogia che, com'è facile intuire, si pone dalla parte della conoscenza e quindi della logica, e la partecipazione, a sua volta profondamente ontologica, non è stata ancora sufficientemente elaborata né, a quanto ci risulta, presa seriamente in considerazione. Il proponimento di questo studio consiste in un tentativo di fondazione teori-

<sup>36)</sup> Ogni sana filosofia dovrebbe far suo il loghion del Salvatore sul «nova et vetera proferre de thesauro suo…» (Mt 13,52).

ca del nesso tra analogia e partecipazione con particolare attenzione alla prima divisione dell'ente in sostanziale e accidentale.

Per quanto riguarda la partecipazione, una distinzione fondamentale si impone - quella tra la partecipazione di tipo compositivo, in cui la parzialità del «partem capere, partem relinquere» deriva primariamente dalla ricezione di una perfezione, in sé al limite infinita, in un soggetto finito e quindi limitante, da una parte, e dall'altra, quella di tipo limitativo (similitudinario, costitutivo di una gerarchia formale), dove la parzialità scaturisce da un termine intrinsecamente posto alla perfezione stessa, in modo che diverse forme corrispondono a diversi gradi di una forma più alta. 37 È facile intuire come quest'ultimo tipo di partecipazione riguardi, nell'ambito dell'ontologia, l'essenza e l'ordine delle essenze, l'altro invece abbia attinenza all'aspetto esistenziale dell'ente, all'attuazione dell'essenza dalla parte dell'actus essendi partecipato, proporzionalmente ricevuto in essa. D'altra parte consta con uguale limpidità che la partecipazione limitativa, facendo dipendere essenza da essenza, stia alla base della semplice proporzione o attribuzione, mentre la composizione che assimila soggetti esistenti per sé diversi nella comunanza dell'esistere relativamente, proporzionalmente, identico, a sua volta dia origine all'analogia di proporzionalità. Rileggere l'analogia in chiave della partecipazione agevola non poco la retta comprensione del rapporto tra attribuzione e proporzionalità e nel contempo permette di cogliere la natura accidentale dei derivati per partecipazione anche là dove la partecipazione costituisce un'essenza (per limitazione) o qualcosa di intrinseco a essa (per composizione).

10. La teoria della partecipazione costituisce uno dei migliori rimedi all'equivoco kantiano rispetto alla derivazione delle categorie.<sup>38</sup> Il disprezzo del carattere induttivo della dottrina aristotelica considerata «rapsodica», perché priva d'un principio di deduzione concettuale, suppone che solo l'univocità del concetto sia razionale, non invece

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup>) Cf. lo studio fondamentale allo scopo della nostra ricerca di L.-B. Geiger, La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris (Vrin) 1953 (2a ed.), 496

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup>) Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transz. Logik, I. Abteilung, I. Buch, I. Hauptstück, 3. Abschnitt, § 10; ed. W. Weischedel, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1971, p. 119 (A 80-81; B 106-107).

l'analogicità del reale. Se al contrario il conoscere stesso si fa analogico per rimanere all'altezza di un ente strutturalmente differenziato secondo le sue partecipazioni, l'approccio aristotelico risulta non solo profondamente razionale, ma anche il solo possibile. Negare l'analogia significa dissociare l'univocità concettuale dal reale relegando quest'ultimo nell'ambito dell'inintelligibile, dell'equivoco, dell'irrazionale.

11. Quest'ultimo processo si verifica spesso lungo la storia della filosofia insegnandoci quanto le sorti della metafisica siano legate a quelle dell'analogia entis, sicché, dissolta l'una, cade anche l'altra e vice versa. Studieremo dunque la partecipazione e l'analogia anzitutto sotto l'aspetto storico, per poi approfondirla sistematicamente in una seconda parte che, sebbene consista in un'analisi meramente filosofica, si propone tuttavia di servire da base in vista di un possibile approccio a quell'articulus stantis et cadentis theologiae che è la questione del rapporto tra l'ordine naturale degli enti e l'ordine soprannaturale inteso come participatio divinae naturae e quindi non più participatio toù esse, bensì participatio, et quidem intrinseca, esse divini in quantum est divinum.