

Sostanza e persona in Tomas Tyn

GIOVANNI CAVALCOLI*

INTRODUZIONE

La nozione di «sostanza» sembra oggi non riservare più alcun interesse per filosofi, teologi e moralisti, dopo che per alcuni secoli successivi al Medioevo pare che ci si sia accaniti a infirmarne la validità teoretica e il fondamento oggettivo, sicché la nozione di «sostanza», che è fondamentale e necessaria per la mente umana, sembra si sia rifugiata nel linguaggio della chimica o del parlare ordinario con espressioni come «sostanzialmente», la «sostanza della questione», «in buona sostanza» e simili.

E per conservare la degna stima per questo venerando concetto, oggetto di tanta attenzione da parte della filosofia antica e medioevale, non pare sia stato sufficiente, almeno per i cattolici, la considerazione che lo stesso magistero della Chiesa ha avuto per questo concetto, tanto da utilizzarlo per la formulazione di alcune *verità di fede*. Soprattutto si è perso di vista lo stretto rapporto che la *nozione metafisica e*

* Docente di Teologia Sistemática nella Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

spirituale di sostanza ha col concetto di «*persona*», tentando di elaborare un nuovo concetto di persona – *nuovo ma errato* – teso a risolvere la persona *nell'autocoscienza* o nella *libertà*, che sono indubbiamente valori spirituali, ma che non dicono in radice quello che è il significato sostanziale – mi si scusi il bisticcio di parole – della nozione di persona. Infatti la nozione di sostanza non riguarda solo il mondo materiale ma anche quello *spirituale*, ossia il campo dell'etica, dell'antropologia, della teologia e della dogmatica cristiana. L'idea che la sostanza sia solo la sostanza chimica o fisica o al massimo biologica, per cui l'applicarla ai suddetti campi comporterebbe un loro fraintendimento materialistico, è un grave pregiudizio che conduce inevitabilmente a fraintendere la *consistenza ontologica* dei valori morali, spirituali, religiosi, teologici e cristiani, magari nella convinzione di usare un linguaggio più adatto alla loro trascendenza e dignità.

Tomas Tyn è profondamente convinto di questa verità tradizionale e comprovata della filosofia, della teologia e della fede cattoliche, per cui, nella consapevolezza dell'oscuramento di tale verità anche in ambienti attuali della cultura cattolica, ha dedicato all'argomento un voluminoso trattato, dal titolo *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, pubblicato nel 1991 dalle Edizioni Studio Domenicano di Bologna.¹

Per attuare una chiarificazione della nozione di sostanza adeguata all'ampiezza, profondità e complessità del problema, Padre Tomas si rivolge alla metafisica, il cui oggetto proprio certamente è *l'ente in quanto ente*, ma, come

¹ T.TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

già aveva intuito Aristotele, l'ente in senso consistente, reale, pieno, forte e completo è appunto la *sostanza*, «soggetto dell'essere», *essenza individua completa atta a sussistere*. La mente umana – spiega Tyn – inizia a trovare l'ente nelle *cose sensibili*: da esse ricava per astrazione il concetto universale di *ente* e passa a interrogarsi sul suo *essere*.

«Nel conoscere – dice Tyn – si coglie sia *ciò che è*, sia *l'essere* di ciò che è, quell'essere che lo costituisce pienamente tale, ossia l'ente. Eppure l'essere non è oggetto immediato del conoscere, bensì una, anzi, la somma astrazione della mente. Esso può tuttavia essere avvicinato nell'ente di cui è atto. La mente umana non ha l'immediata intuizione degli universali, ma li ricava per astrazione dai singoli, per poi conoscere in essi e per mezzo di essi quegli stessi singoli, i quali in sé risulterebbero perfettamente inintelligibili (*de singularibus non est scientia*). Il *punto di partenza* non sarà né potrà mai essere l'astratto, *l'ipsum esse*, bensì il *concreto*, ciò che è in virtù dell'essere partecipato, l'ente. La concretezza, l'ente, il soggetto dell'essere, è inseparabilmente legata alla *sussistenza*, sicché l'ente dal quale occorre prendere l'avvio della ricerca dell'essere sarà l'ente sostanziale, la sostanza predicamentale. In essa l'intelligenza sarà in grado di cogliere i suoi principi universali, dai quali la sostanza è costituita: la *ratio entis*, oggetto proprio della metafisica, e *l'atto d'essere*, l'atto non di questo o quell'ente, bensì l'attualità dell'ente in quanto è ente. L'analisi del sostrato sostanziale permetterà di cogliere la differenza sostanziale del duplice atto costitutivo della sostanza: dell'essenza e dell'essere».²

Padre Tomas riprende la tesi di san Tommaso secondo il quale l'essere è colto propriamente più nel *giudizio esistenziale* che non nell'astrazione in quanto semplice apprensione. Dice infatti Padre Tyn che «L'“è” del giudizio

² *Ibid.*, pp. 387-388.

... rivela la realtà stessa degli oggetti in assoluto, ...
manifesta anche la trascendenza dell'essere».³

La metafisica dunque giunge a cogliere

«la *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 che individuale e *l'essere* esercitato dal soggetto tramite la sua essenza, che è l'esistenza o esserci dell'ente».⁴

Ciò naturalmente non esclude dall'essenza e dall'essere gli *accidenti*, il cui atto d'essere però non è il sussistere ma *l'inerire* alla sostanza, anche se al teologo domenicano piace concepire l'esistenza dell'accidente come «*sussistere nella sostanza*». L'essere, peraltro, dice Tyn, «più che alla sostanza, compete prima di tutto all'essenza, in vista della costituzione della sostanza come di un sussistente reale».⁵ L'essenza poi della *sostanza materiale*, compresa la persona umana, è data dal composto *materia-forma*; l'essenza della *sostanza spirituale* (angelo) è data dalla *pura forma*; l'essenza della *Sostanza divina* è data dallo stesso *essere*. Questa chiarificazione del concetto metafisico di sostanza avviene nel quadro più ampio dell'indagine sull'ente, e precisamente sull'ente *analogico* e sull'ente *per partecipazione*: da qui una vasta e complessa indagine su questi importanti temi metafisici, per cui, a fondamento della teoria della sostanza,

«l'intenzione principale di quest'opera – dice il Tyn – è dimostrare che nel tomismo *l'analogia descrive sul piano*

³ *Ibid.*, p. 344.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 345.

*logico uno stato reale di cose, una struttura della realtà che viene chiamata non senza fondamento “partecipazione”, in quanto si articola in ciò che è tale per essenza e ciò che lo è invece sotto un aspetto limitato (relativamente, proporzionalmente, parzialmente)».*⁶

Infatti, come spiega Tyn,

«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 e dell’ordine degli enti singoli secondo i gradi della composizione entitativa 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; nell’altro, dalla natura stessa dell’ente come essenza suscettibile di differenziazioni intrinseche».⁷

Questo ampio volume di 950 pagine comprende una *prima parte* di carattere *storico* e una *seconda* di carattere *teoretico*. La prima mostra il progressivo oscurarsi della nozione della sostanza nella filosofia empiristica prima e nell’idealismo tedesco poi: nell’empirismo perde il suo valore ontologico e intelligibile; nell’idealismo essa assume contorni elefantiaci perdendo il contatto con l’esperienza e diventando sinonimo dell’Assoluto (il «Soggetto»). Nell’empirismo la nozione si dissolve nel molteplice dell’esperienza, mentre nell’idealismo

⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

essa si gonfia e svapora monisticamente nella pura astrazione dell'Io assolutizzato.

La *seconda parte* del libro, di carattere teoretico-sistematico, affronta l'indagine della nozione metafisica di sostanza, mostrando come essa, per il suo carattere analogico, sia applicabile appunto analogicamente a un pluralità di piani della realtà, dalle sostanze fisico-chimiche ai piani superiori degli esseri viventi fino al puro spirito e a Dio stesso.

Nel contempo egli mostra come il valore *analogico* della sostanza si combini col suo valore *partecipativo*, vale a dire col fatto che il sommo analogato della sostanza, la Sostanza divina, costituisce anche quell'Ente che è *Essere per essenza* o Essere sussistente (*Ipsum Esse per se subsistens*), mentre gli enti finiti *hanno* l'essere per partecipazione e sono gli analogati inferiori del divino Analogante.

Il valore analogico della sostanza mostra l'unità relativa del suo concetto, il quale comporta una pluralità di significati stabilita da rapporti simili tra loro; mentre il valore partecipativo della sostanza mostra come le sostanze finite partecipino per gradi diversi dell'essere dell'Ente per essenza, il quale però, in quanto è per essenza, è impartecipabile.

Tyn mostra come la nozione di sostanza, ottenuta inizialmente dalla mente umana grazie ai dati dell'esperienza sensibile, può e deve essere applicata con vera *proprietà* (analogia di «*proporzionalità*»), ma con totale *dipendenza* (analogia di «*attribuzione*»), anche ai livelli più alti dell'esistenza, come pure a quello stesso della divinità così come ci viene rivelata in Cristo nel suo mistero trinitario, tanto che la nozione teologica di sostanza, come è noto, è stata utilizzata dalla Chiesa stessa per esprimere il dogma della fede.

Tyn riprende la *nozione aristotelico-tomista* di sostanza intesa come ente sussistente e quindi come *oggetto della metafisica*, la quale indaga appunto l'ente in quanto ente e le sue proprietà. La considerazione di Tyn quindi non va solo alla sostanza *predicamentale*, in quanto sommo *genere*, sostanza distinta dagli accidenti e quindi legata all'ente finito, ma si estende alla nozione *trascendentale*, che trascende i generi, copre tutta l'estensione dell'essere e contempla l'esistenza di una Sostanza assoluta e infinita, senza accidenti, puro Essere sussistente, ossia Dio.

Il teologo domenicano mette pertanto in luce che l'aspetto trascendentale dell'essere sostanza non è l'essere soggetto di accidenti, ma è semplicemente il *sussistere* in sé e per sé, mentre l'atto dell'accidente è *l'inerire* alla sostanza.

Il sussistere dunque non coincide con l'essere, perché anche l'inerire fa parte dell'essere ed è distinto dal sussistere. La determinazione dell'atto d'essere della sostanza come sussistere e non come soggetto degli accidenti consente a Tyn di utilizzare la nozione di sostanza per concepire la natura divina, secondo l'uso del linguaggio ecclesiale.

Ed inoltre gli permette anche di concepire la Persona divina come *relazione sussistente* secondo il dogma cattolico. Infatti la mente umana è spontaneamente portata a concepire la persona come sostanza (spirituale); senonché nel caso della Persona divina ciò che sussiste non è un soggetto di accidenti, come avviene nella persona umana, ma ha la *ragione di accidente*, benché non ne abbia la propria esistenza come *inerenza*, ossia è una *relazione* (per esempio: Padre del Figlio), un accidente che pertanto non inerisce a un soggetto, ma sussiste per sé a modo di sostanza.

Padre Tomas mostra pertanto che, se la nozione metafisica di sostanza possiede una sua *univocità* (significato *categoriale* o

predicamentale), tuttavia la sua differenziazione analogica (significato *trascendentale*) è molto più accentuata, perché solo la sostanza finita (umana e angelica) è soggetto di accidenti, mentre in Dio la sostanza è *pura sussistenza di essere* per quanto riguarda *l'essenza divina (ipsum Esse per se subsistens)*, ed è *pura relazione sussistente* per quanto riguarda la *Persona trinitaria*.

Ed inoltre grande resta la differenza tra la sostanza o persona umana e quella angelica, anche se entrambe sono appartenenti alla sostanza categoriale, inquantochè, mentre la sostanza umana è composta da due principi sostanziali – la forma sostanziale (l'anima spirituale) e la materia prima corporea –, la sostanza angelica è semplice, è pura forma ed è puro spirito.

La voluminosa opera di Tyn dedica molto spazio anche alla trattazione *dell'ente come tale*, con le sue componenti costitutive, il *soggetto*, *l'essenza* e *l'essere*; si diffonde molto nel trattare della composizione di materia e forma in opposizione alla forma separata, tratta della conoscenza e della dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio, e soprattutto tratta a lungo, con sottili argomentazioni che dimostrano la sua eccezionale padronanza della materia, dei *vari tipi di analogia e di partecipazione*, che egli poi non manca di trovare presenti nelle differenti articolazioni dell'ente metafisico.

Io pertanto, in questa esposizione, non mi sono prefisso di fare una presentazione completa della ricca tematica del libro, ma ho preferito, anche in base alla mia preparazione personale, puntare in special modo lo sguardo sulla *tematica della sostanza*, che resta pur sempre un argomento centrale dell'opera, mettendo assieme il tema della *sostanza* con l'importante tema della *persona*, anche se di fatto lo sguardo

di Tyn, più che al tema della persona è rivolto ai gradi dell'ente: si tratta quindi di un'opera genuinamente metafisica, ma egli stesso riconosce che in fin dei conti la sostanza spirituale, e quindi la persona nei suoi gradi più nobili, viene ad essere *l'ente per eccellenza*, per culminare nella Sostanza divina che è Ella stessa Essere sussistente. Padre Tyn accoglie anche la divisione intrinseca *duale* dell'ente come composto di *essenza* ed *essere*: essa prescinde dal soggetto, ovvero dalla sussistenza, in quanto l'essere può dire anche inerenza (l'accidente), e quindi si tratta di una composizione ancora *più fondamentale* di quella triadica: in essa il Tyn rileva un condizionamento reciproco tra l'essenza e l'essere: «Nell'ente che per sé è sostanza, – egli dice – l'essere è distinto dall'essenza, ma non aggiunto all'essenza come un'altra essenza, bensì come un *atto* che attua la stessa essenza sussistente» (intesa come potenza). «Da un lato dunque l'essenza dipende dall'essere, perché senza l'atto d'essere essa semplicemente non è; dall'altro lato però anche l'essere (questa volta considerato formalmente come partecipato al soggetto) dipende dalla sostanza come un *quasi constitutum a principiis substantiae*».⁸ L'atto d'essere fa sussistere l'essenza; ma l'essenza a sua volta fa sì che l'essere in lei sia il suo essere, limitato dai limiti dell'essenza. L'Autore riassume la «*tesi fondamentale*» del suo lavoro nei seguenti termini: essa

«consiste – sono le sue parole – nell'affermazione che alla partecipazione sul piano del reale corrisponde l'analogia sul piano logico del concettuale. Se ciò è vero, immancabilmente anche le divisioni della partecipazione troveranno i loro correlati nelle divisioni dell'analogia. La *partecipazione* può

⁸ *Ibid.*, p. 603.

dividersi in *trascendentale* e *predicamentale* e la prima si divide ulteriormente in partecipazione per gerarchia formale (*similitudine*)» (per es. la gerarchia delle forme o essenze generiche dei piani fondamentali del reale), «partecipazione per composizione» (per es. la gerarchia dei soggetti potenziali corrispondenti ai gradi della gerarchia formale) «e in una partecipazione globale» (la quale include le altre due), «in cui la composizione attuante la potenzialità suppone e avvolge in sé un ordine gerarchico di forme costitutive di soggetti potenziali riceventi l'attuazione suddetta». «Sosteniamo dunque che la partecipazione *predicamentale* (della materia alla forma, dell'individuo alla specie e della specie al genere) trovi la sua corrispondenza nell'analogo secondo *disuguaglianza*, che è analogo secondo l'essere soltanto» (ossia l'analogo è un reale) «e non secondo l'intenzione (concetto rappresentante la quiddità). La partecipazione *trascendentale* fonda poi l'analogia che è propriamente tale (secondo intenzione)» (perché si tratta del *concetto* analogico), «ma allora può ancora trattarsi di rapporti semplici tra forma e forma e si avrà l'analogia di *proporzione (attribuzione)* che è di intenzione (forma-essenza rappresentata dal concetto), ma non di essere (infatti ogni forma ha un essere irripetibilmente suo)» (analogia del concetto, non del reale: per es. l'analogia fra la sostanza e l'accidente), «oppure di una similitudine di rapporti del soggetto» (analogico) «alla perfezione che possiede, in modo tale che una perfezione possa essere concepita come proporzionalmente (e non più essenzialmente) comune a più soggetti, così che la partecipazione compositiva (soggetto che ha la perfezione) conduca all'analogia di proporzionalità, che è sia di intenzione» (ossia concettuale) «che di *essere*» (ossia reale), «in quanto varia proporzionalmente sia la *quiddità* concettualmente rappresentata della perfezione partecipata, sia il *modo di essere* della perfezione suddetta nei soggetti che la partecipano»: ⁹per es. l'analogia tra la sostanza finita vivente e la Sostanza infinita in rapporto alla

⁹ *Ibid.*, p. 848

vita: varia il concetto di vita in proporzione della natura dei viventi.

L'OSCURAMENTO DELLA NOZIONE METAFISICA DI SOSTANZA

La nozione di sostanza è una nozione originaria e spontanea dell'intelletto umano: il suo significato è pertanto *evidente* e *intuitivo* per tutti, benché possa essere oscurato da una mancata educazione dell'intelligenza e necessiti comunque di *un'esplicitazione*, che è compito della metafisica formulare. L'intelletto umano, infatti, si dirige spontaneamente alla sostanza ed è portato spontaneamente a concepire qualunque oggetto come sostanza o a ridurlo alla sostanza, così come l'intelletto è portato a concepire qualunque oggetto come ente. Infatti la sostanza è *l'ente che sussiste o è atto a sussistere in sé e per sé*.

La nozione di sostanza, come tutte le nozioni metafisiche, è, come si è detto, immediatamente intuibile, ma anche nel contempo dotata di una tale ricchezza e profondità di significato, per cui essa presenta sempre un margine di *mistero* e di ulteriore indagabilità anche alle indagini più approfondite e avanzate della mente umana; non per nulla essa è utilizzata dalla dogmatica cattolica per esprimere un aspetto essenziale del *Mistero divino*: infatti il Concilio Vaticano I definisce Dio come «*una singularis substantia*» (Denz. 3001) e, come è noto, il dogma della divinità di Cristo è espresso dalla Chiesa dicendo che Cristo è «*consostanziale al Padre*».

La nozione dogmatica di «sostanza» ricavabile dal «consostanziale» la si può trovare anche nel dogma

crislogico e in quello *trinitario*: infatti, se è vero che nel linguaggio della Chiesa «*natura*» equivale a «*sostanza*» (*substantia*), si potrebbe dire che in Cristo c'è una Persona e ci sono due «sostanze», così come nella SS. Trinità abbiamo tre Persone e una sola «sostanza».

Nella storia della filosofia, come fa notare Tyn, la nozione di sostanza fa da sfondo inizialmente alle indagini *sull'Archè*, ossia sul Principio, nonché alla dottrina *eraclitea* del *divenire* e a quella *parmenidea dell'Essere*. La sostanza è il principio degli accidenti. È quello che più tardi Aristotele chiamerà *l'hypokèimenon*, il soggetto o fondamento degli accidenti, della forma e dell'essere. L'intuizione eraclitea del divenire, osserva Padre Tyn, prepara la distinzione aristotelica tra *materia e forma*, come parti dell'essenza (materiale), in quanto la coppia aristotelica è proposta dallo Stagirita per spiegare il divenire della sostanza fisico-sensibile, la sostanza materiale.

Quanto invece a *Parmenide*, fa notare sempre il Tyn, la sua visione *dell'Essere* prepara la concezione *dell'atto d'essere* della sostanza come *sussistenza*: l'inseità *platonica dell'eidos* appare come *idea* o *forma* come *modello ideale* della sostanza sensibile (*l'aisthetòn*) e prepara *l'atto d'essere* (*enèrgheia*) di Aristotele, mentre a sua volta *l'energheia* aristotelica preparerà *l'atto d'essere sussistente* (la nozione dell'Essere divino) di san Tommaso.

Padre Tomas delinea in pochi tratti il cammino storico che da questi primi inizi nei quali la nozione di sostanza resta implicita, conduce all'esplicitazione definitiva della nozione di sostanza con *l'usia* di *Aristotele*, tanto che Giovanni Reale ha potuto parlare di «*usiologia*» a proposito della metafisica aristotelica, la quale, come è noto, pone sì ad oggetto della metafisica l'ente in quanto ente, ma poi precisa che l'ente in

senso pieno e forte, l'ente consistente e sussistente – quello che Platone aveva chiamato *to autò* o *to pantelòs on* – è la sostanza.

Aristotele ha il merito di aver formulato una *dottrina completa della sostanza*, anche se restano in ombra la sostanza spirituale (la persona) e la sostanza divina: comunque egli congiunge saggiamente, *nell'usia*, l'elemento *platonico – l'eidos* –, che viene a costituire *l'essenza specifica* (sostanza seconda), necessaria a fondare logicamente la scienza – *l'universale* o *kathòlu*, con l'istanza *parmenidea dell'essere* – la *sussistenza*, e con l'istanza *concretista* di *Eraclito: l'individuo* o *tode ti* (sostanza prima). Inoltre, merito originale del realismo aristotelico è quello di raccogliere ancora l'istanza eraclitea del *divenire* concependo la sostanza come *soggetto* o, come lo chiama Tyn con termine scolastico, «*supposito*» (*hypokèimenon*) degli *accidenti* (*synbebekà*) e della *forma della materia*.

Come soggetto degli accidenti la sostanza è *l'essenza sostanziale*; come soggetto della *forma sostanziale* (*morphè usiòdes*) la sostanza è la *materia* (*hyle*). La sostanza è l'ente-*uno* (*en*), la cui unità può essere semplice (*aplús*) o composta (*synolon*).

In *Aristotele* il predicato sostanziale risulta dalla risposta alla domanda sul «*che-cosa-è?*», la quale risposta espone la «*natura*» (*physis*) o «*quiddità*» (*to ti en einaí*) della *cosa* (*res, aliquid, pragma*), vale a dire, in logica, la *definizione* (*orismòs*) della cosa o dell'essenza. La «*natura*» è la sostanza in quanto principio di attività; *l'usia* è la *sostanza in quanto individuo* («*sostanza prima*» *tode ti, hoc aliquid*) o *l'essenza della sostanza* («*sostanza seconda*», *eidos, species*).

La dottrina della sostanza risulta così dalla confluenza sintetica di un insieme di categorie fondamentali della

metafisica: *l'on* (l'ente *ens*), *l'en* (uno), *l'usia* (l'essenza, *substantia*), il *pragma* (la cosa, *res*), *l'eidos* (forma, *species*), il *kahòlu* (l'universale), *l'hypokeimenon* (il soggetto, il supposito, il sussistente), la *physis* (la natura), il *to ti en einai* (la quiddità, *quod quid erat esse*), il *tode ti* (l'individuo) e *l'einai* (essere, *esse*).

Sarà compito della metafisica cristiana durante tutto il Medioevo, a partire da *Boezio* fino a Tommaso, mettere a punto il concetto cristiano di sostanza, che culmina nella nozione di persona *umana*, *angelica* e *divina*. Indubbiamente l'abbozzo della sostanza spirituale c'è già in Platone ed Aristotele con la loro nozione del *nus* (intelletto); *l'idea platonica* è già una sostanza spirituale, anche se vista in una luce logica più che metafisica, e in Aristotele, come si sa, esiste *l'usia choristè*, la «*forma separata*» (dalla materia), di derivazione platonica, che servirà a Tommaso per elaborare la dottrina dell'essenza *dell'anima*, *dell'angelo* e di *Dio*, ossia la dottrina della *pura spiritualità*, mentre, come è noto, la dottrina dell'anima come *forma sostanziale* del corpo sarà dogmatizzata dal Concilio di Viennes del 1312.

Dopo aver brevemente presentato, nella parte storica del suo libro, questa delucidazione definitiva della nozione metafisica di sostanza, Padre Tyn passa a descrivere brevemente la ben nota evoluzione filosofica per la quale questa nozione metafisica, prima sotto l'influsso dell'empirismo nominalista e poi dietro quello razionalista che sfocia nell'idealismo tedesco e nelle moderne correnti della fenomenologia husserliana, dell'esistenzialismo e di Heidegger, si viene via via *oscurando e disintegrando la sintesi aristotelico-tomista*, così da dissolversi di nuovo in qualche modo in quella pluralità di elementi contrastanti che caratterizzavano il pensiero presocratico, con particolare riferimento

all'empirismo evoluzionista eracliteo e al monismo idealista-panteista parmenideo.

Naturalmente in questa decadenza viene a corrompersi anche la nozione di persona. Ma il bello è che le scuole filosofiche citate, responsabili di questa decadenza, vorrebbero presentarsi con inopportuna baldanza e arrogante sicumera come le iniziatrici e le protagoniste del concetto «*moderno*» di persona, quasi avessero raggiunto un insuperato progresso speculativo, mentre in realtà, facendo svanire la nozione metafisica di sostanza, la riducono alle proporzioni della semplice *sostanza chimica o fisica* (empirismo lockiano) o esaltano talmente la sostanza da farla coincidere puramente e semplicemente con la *sostanza divina* (vedi Spinoza), nella quale del resto viene assorbito l'io umano (idealismo panteista tedesco).

Nell'uno e nell'altro caso vengono falsati il vero valore e la vera dignità della persona umana: nell'empirismo degradandola al livello delle bestie, mentre al contrario nell'idealismo illudendola di essere pari a Dio.

Ma Padre Tomas non si lascia ingannare da questa propaganda e, con mente lucida, coraggiosa e serena, forte di un superiore acume speculativo e di una consumata abilità argomentativa, fedele alla tradizione tomistica assimilata con penetrante intelligenza, la riassume, la commenta e la sviluppa con la recezione degli apporti della scuola tomistica successiva a Tommaso fino ai nostri giorni. È questa la parte sistematico-teoretica dell'opera di Tyn. Essa gli fornisce il criterio per *l'esame critico* delle dottrine che dissolvono la nozione metafisica di sostanza.

Un Autore importante che Padre Tomas lascia qui da parte e che invece ha una grande responsabilità in questa deformazione della nozione di sostanza è *Lutero*. Tyn non lo

cita – benché egli lo conosca bene – perché il pensiero di Lutero appartiene di per sé alla storia della teologia e non della metafisica (che del resto Lutero odiava). Tuttavia, quando si fa teologia è impossibile non sottendere una certa metafisica, per cui l'unica alternativa che si offre al teologo non è quella di usare o non usare una metafisica, ma è quella di sceglierne una buona, e gli augureremmo quella aristotelico-tomista.

In tal modo Tyn non affronta direttamente Lutero, ma, da come egli imposta la nozione di sostanza e conseguentemente quella di persona, non è difficile ricavare un'implicita critica al teologo e riformatore tedesco, il quale, come è noto, non intende la persona come sostanza, ma come *atto della persona* (dottrina che sarà poi ripresa dagli idealisti Fichte e Gentile) e inoltre egli identifica fideisticamente la persona con la *persona credente* (secondo come egli intende la «fede»): da qui la paradossale e discriminatoria conseguenza che il non-credente non è persona.

Padre Tomas ricorda l'oscuramento della nozione di sostanza nell'empirismo di *Locke* ed *Hume*, per i quali la sostanza, e quindi la persona, si risolvono in un fascio di sensazioni e di atti empirico-emotivi, legati tra loro solo da un'esperienza temporale incapace di giungere al cuore ontologico della personalità e quindi della sua intima immutabilità e della sua attività spirituale.

Il teologo domenicano si ferma poi soprattutto sugli sviluppi della teoria della persona propri *dell'idealismo* a partire da *Cartesio* e *Spinoza*, fino a *Kant*, *Hegel* e *Husserl*, e all'esistenzialismo di *Heidegger*. L'idealismo cartesiano conserva certo la nozione di sostanza con la famosa *res cogitans*, ma Tyn fa notare come questa «res» diventi già in Cartesio un pensare sussistente identico all'essere, ed annunci

già la famosa sostituzione hegeliana della sostanza col soggetto, col che Hegel, come è noto, rompe i ponti con la concezione realistico-sostanzialista della persona per sostituirla con quella idealista della persona come autocoscienza.

Difatti *l'idealismo* tende a risolvere la sostanza spirituale, ovvero la persona, come si è detto, *nell'atto della persona: l'autocoscienza*, e nella *volontà* perdendo di vista le condizioni umane della vita personale, con la tendenza a identificarle con quelle divine («*Io Assoluto*») per il tramite dell'«*Io trascendentale*», che è già un innalzamento spropositato del semplice io umano (o «*io empirico*»). Così la persona nell'idealismo, innalzata a persona divina, «*pone il suo essere col semplice pensare*, quasi fosse Dio stesso, fino a che si giungerà a Nietzsche, per il quale *l'Übermensch* pone il proprio essere col semplice *volere* («volontà di potenza»). È strana peraltro l'adozione, nell'antropologia postcartesiana e in special modo idealista, del termine «*soggetto*» (*subiectum, Sujet, Subjekt, subject*) per designare la persona, quando il «soggetto», nella terminologia scolastica, o è solo una *parte* della persona umana e per di più quella materiale o tutt'al più il composto di materia e forma, oppure si tratta di un termine della *logica*, ossia il «soggetto» di cui si parla, che può essere sostanza ma anche accidente, oppure si tratta di una *potenza* o di una *facoltà* (l'intelletto come soggetto del sapere): lo stesso uso improprio del termine «soggetto», nella suddetta antropologia, sembra testimoniare uno sbandamento del pensiero fatto passare tronfiamente dai suoi autori come culmine della speculazione moderna.

Ovviamente il termine “soggetto” poi è passato nell'uso, persino nel linguaggio della Chiesa, e può assumere indubbiamente un significato accettabile. Come si sa, il

significato dei termini è *ad libitum*. Ma è penoso sentire degli idealisti vantarsi del fatto che la loro filosofia – che per loro coincide con la filosofia moderna – avrebbe «scoperto il Soggetto», al di là della superata «concezione greca» della persona, alla quale sarebbero subordinati il tomismo e la stessa dogmatica cattolica.

Come fa notare chiaramente Tyn, il «*soggetto*» come tale, sia pur in senso ontologico, non è ancor nulla di reale e di concreto, perché gli manca o la forma o l'atto d'essere; mentre la persona reale è sì soggetto (o supposito), ma attuato dalla forma o dall'atto d'essere, che, nel caso della persona che è sostanza, è la sussistenza. Il soggetto, per definizione, è *soggetto a qualcosa o di qualcosa* che lo completa ontologicamente, rendendolo ente sussistente ed effettivamente esistente: se questo soggetto è l'essenza individuale completa atta a sussistere, questo sarà il soggetto della persona; ma non è ancora la persona se non sussiste col suo atto d'essere, che non ha di per sé. Solo l'Ente divino, fa notare Tyn, è puro soggetto, non soggetto che a se stesso, giacché solo in questo Ente, che poi è Dio, il suo stesso essere è soggetto, poiché ontologicamente tutto è soggetto all'essere e l'essere non è soggetto a nulla.

Invece nell'ente e nella sostanza finiti (e quindi nella persona finita) il soggetto è solo principio della sussistenza; ma gli occorre anche l'essenza (o forma) e l'essere. Insomma una persona finita che sia solo «soggetto», ben lungi dall'essere il culmine della persona, è, o tutt'al più può essere, il semplice sostrato materiale-individuale di una persona ontologicamente incompleta e, come tale, inesistente. O forse all'opposto, l'idealista vorrebbe considerarsi una persona infinita?

LA NOZIONE ANALOGICA E PARTECIPATIVA DELLA SOSTANZA

La nozione di persona emerge chiaramente nella metafisica tyniana dalla nozione metafisico-partecipativa della sostanza spirituale. La metafisica, come abbiamo visto, allarga lo sguardo dalla considerazione della sostanza *sensibile-materiale* a quella *spirituale*, per formare una nozione generale di sostanza che ne abbracci le due fondamentali modalità. Alla metafisica non spetta dimostrare l'esistenza della sostanza spirituale: ciò spetta alla psicologia ed alla teologia o più in generale alla pneumatologia, che affronta la questione dell'esistenza delle «forme separate» – che nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'islamismo sono detti «angeli». La metafisica suppone l'esistenza della sostanza spirituale oltre a quella materiale, e semplicemente insegna la formazione e la struttura logico-epistemologica di un concetto di sostanza che sia capace di abbracciare l'una e l'altra forma di sostanza.

Dovendo poi la metafisica insegnare alla mente il *trascendimento del sensibile* per giungere al puro intelligibile, la metafisica può cercare di dimostrare l'esistenza di *sostanze separate*, e in ciò Tyn segue le prove tomistiche, facendo riferimento soprattutto alla tematica della partecipazione: l'intelletto non dice di per sé dipendenza dal senso: anzi tale dipendenza, rendendolo discorsivo e condizionato dalla materia come si dà nell'intelletto umano, ne limita le possibilità, per cui appare un *intelletto per partecipazione*, ma l'ente per partecipazione suppone l'ente per essenza: in tal caso, *l'intelletto per essenza*, che sarà appunto l'intelletto angelico.

Padre Tyn espone la struttura del concetto di sostanza qualificandolo come analogico e partecipativo. L'analogicità di un concetto consiste nella sua proprietà di possedere un'unità relativa ed imperfetta che soddisfi all'esigenza di evitare l'*equivocità*, ma che nel contempo coesiste con una *molteplicità* di significati connessi tra loro mediante quell'unità, ma nel contempo profondamente disparati, sicché il concetto analogico permette all'intelletto di collegare quei significati salvando l'originalità di ciascuno, e quindi evitando anche l'*univocità*, nella quale il significato del concetto è assolutamente uno, sicché gli inferiori non sono implicitamente *contenuti* nel concetto, come avviene nell'analogia, ma sono del tutto *estrinseci* e si aggiungono dal di fuori, come avviene nei generi e nelle specie.

Tyn espone la dottrina delle *varie forme di analogia*, classica nella scuola tomista: analogia di *attribuzione*, che egli volentieri identifica con quella di *proporzione*, analogia di *proporzionalità*, analogia di *disuguaglianza*, analogia *metaforica*.

Nella prima gli analogati si rapportano alla ragione analoga in forza di un rapporto di *ragione* che viene loro *attribuito* (l'attributo di «sano» conferito alla medicina in quanto procura la salute, mentre l'essere sano appartiene in proprio e in primo luogo al vivente).

Nella seconda la ragione analoga appartiene in *proprio* a entrambi gli analogati, ma la *distanza* di significato tra i due è *finita*, come per esempio l'analogia che intercorre fra l'essere della sostanza e l'essere dell'accidente. Per questo essa mette in rilievo la *somiglianza*. Le due forme di analogia, cioè quella di attribuzione e di proporzione possono identificarsi fra loro se col termine «attribuzione» si prescinde dal proprio

o improprio e dal finito o infinito, e si intende una proporzione.

Nella terza la ragione analoga è *intrinseca* a tutti gli analogati, ed inoltre abbiamo il confronto fra uno o più rapporti fra termini proporzionalmente simili, con l'eventualità che la distanza di significato tra di loro sia *infinita*, come per esempio l'analogia fra l'intelletto umano e quello divino in rapporto alla conoscenza: sempre di intelletto e di conoscenza si tratta, ma, come dice il Concilio Lateranense IV, tra l'uno e l'altro termine c'è maggior *dissomiglianza* che somiglianza.

Così si preferisce parlare di «proporzionalità» che di «proporzione», quasi a significare non una proporzione precisa, ma qualcosa che le assomiglia. Infatti, mentre nell'analogia di proporzione si dà, come per esempio in aritmetica, un rapporto preciso e determinato (il famoso esempio della medicina sana e dell'animale sano), nel caso della proporzionalità, c'è solo un rapporto simile o una somiglianza di rapporti fra enti che possono essere tra loro infinitamente distanti.

Quindi la analogia di proporzionalità trova elettivamente applicazione in teologia, insieme con quella di attribuzione, meglio che quella di semplice proporzione. Il termine «*proporzionalità*» è un astratto ricavato dal termine «proporzionale», a sua volta l'aggettivo del sostantivo «proporzione», quasi a significare una proporzione *indeterminata*, non precisabile o quantificabile come la proporzione vera e propria.

Nella quarta la diversità tra i due analogati non sta in una somiglianza, ma in una *disuguaglianza*, tuttavia non meramente quantitativa, altrimenti non c'è analogia ma univocità (come per esempio fra due numeri), ma bensì una

disuguaglianza *qualitativa*, come per esempio tra due gradi di virtù o di intelligenza rispetto al loro rispettivo atto.

Nella quinta la somiglianza o analogia non sta fra i due analogati di una medesima ragione analoga, ma in un *paragone* fra il modo d'essere di una cosa e il modo d'essere di un'altra rispetto a un certo attributo: per esempio, diciamo che un prato «ride» perché lo paragoniamo al ridere di una persona: come il ridere in una persona è segno di pienezza di vita in quella persona, analogamente designiamo come «ridere» il fatto che un prato sia rigoglioso e pieno di vita.

Le varie forme dell'analogia possono tutte avere *un'applicazione teologica*: la prima, di attribuzione, significa che l'ente creato non ha l'essere da sé, ma gli viene attribuito da Dio; la seconda, di proporzione, consente di trovare una proporzione fra l'ente creato e Dio: per esempio, l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio; quella di proporzionalità sottolinea invece la preminenza della diversità sulla somiglianza; quella di disuguaglianza evidenzia l'ordinamento gerarchico degli analogati rispetto al sommo analogato divino; infine, l'analogia metaforica consente di usare la metafora in teologia.

Padre Tyn chiama «analogia *completa*» la sintesi dell'analogia di proporzionalità con quella di attribuzione, che sono le principali, perché sono quelle che si fondano sulla distinzione fra l'essere (proporzionalità) e l'essenza (attribuzione), ovvero tra la realtà (proporzione, *secundum esse*) e l'intenzione o il concetto (attribuzione, *secundum intentionem*), in modo tale che questa analogia fa comprendere a un tempo come l'essere sia *predicabile* a un tempo del Creatore e della creatura, (proporzionalità); ma nel contempo l'essere creato è totalmente *dipendente*

dall'Increato, per cui il creato non possiede da sé l'essere, ma gli è attribuito o donato da Dio (attribuzione).

L'analogia della sostanza che maggiormente interessa la metafisica è evidentemente l'analogia della sostanza spirituale. Padre Tomas tratta allora dei *tre gradi* della sostanza spirituale: quello *dell'anima*, quello *dell'angelo* e quello *divino*. L'Autore non si sofferma in modo speciale sul primo, che è soprattutto di attinenza della psicologia filosofica, ed è inoltre una sostanza incompleta; indaga invece maggiormente la natura della sostanza completa finita e infinita. Ciò non vuol dire, come si è detto, che nell'opera di Tyn non vi sia una teoria della persona umana: tutt'al contrario: la sua teoria della sussistenza dello spirito, umano o non umano che sia, e del suo primato sulla materia, fa da premessa indispensabile per una teoria della persona umana, il cui atto d'essere sta appunto in questa sussistenza, indipendentemente dalle condizioni biologiche e psicologiche del corpo della persona, siano o non siano atte a essere strumenti dell'agire proprio della persona, che è l'intendere e il volere.

Così Padre Tyn sottolinea il fatto che la pura sostanza spirituale è *pura forma o essenza spirituale completa sussistente*, a differenza *dell'anima umana* che è bensì spirituale e sussistente, ma è *essenza incompleta*, perché fatta per unirsi alla materia corporea, per cui non è pura forma, ma forma sostanziale di una materia. La sostanza spirituale completa finita è composta semplicemente di essenza e di essere, dove l'essere è limitato dalla limitata recettività dell'essenza: quel tale angelo e non un altro; e questa taleità è determinata solo dalla forma e non insieme alla materia, come avviene negli individui delle specie che comportano

materia, e come avviene quindi nell'individuazione della persona umana.

La limitazione conferita all'essenza da parte della *materia restringe* immensamente le *virtualità ontologiche dell'essenza*; per questo, osserva Tyn, l'essenza angelica, – ossia il singolo angelo – non ristretta dalle limitazioni provenienti dalla materia, è immensamente superiore alla portata ontologica del singolo individuo umano. In tal modo l'individualità o personalità angelica, come già risulta dal pensiero di san Tommaso, si potrebbe paragonare, per la sua consistenza ontologica, all'intera specie umana concentrata con tutte le sue svariatissime qualità, in un solo individuo. Il che vuol dire che, mentre nel caso dell'uomo l'individuo divide la specie in una molteplicità appunto di individui, nel caso dell'angelo ogni individuo è una specie a sé, perché tra angelo ed angelo non ci sono differenze materiali, non avendo materia: ciò avviene nella persona umana, che è un corpo materiale, seppur vivente di anima spirituale; ma tra angelo ed angelo ci sono solo differenze formali-specifiche, come se esistesse, nel caso dell'uomo, una super-umanità generica la quale avesse sotto di sé una pluralità di specie umane distinte fra loro.

Padre Tyn si attiene alla nota interpretazione del pensiero dell'Aquinate, secondo la quale egli sosterebbe che il *principio di individuazione* della persona umana è la *materia segnata dalla quantità*. Ora è vero che Tommaso sostiene ripetutamente questa tesi, ma essa non esaurisce il suo pensiero circa il principio di individuazione della persona umana. In alcuni pochi passi, purtroppo spesso trascurati, egli precisa che le differenze spirituali tra le persone dipendono dal fatto che Dio crea ogni anima con una sua distinta individualità, certo adatta a quel dato corpo, ma

indipendentemente dall'individuazione che viene dal corpo, la quale non può che attenersi alle qualità fisiche della persona, giacché la materia non può determinare nulla a livello dello spirito.

Su questo punto importante della filosofia della persona Tommaso sembra comunque essere rimasto troppo legato alla visione aristotelica con la sua preferenza dell'universale rispetto al singolare: questa vale certo nelle sostanze puramente materiali; ma per quanto riguarda la persona umana, benché anch'essa sia corporea, tuttavia ha un'anima o forma *spirituale*, la cui individualità non può essere omologata *sic et simpliciter* a quella delle sostanze inferiori, ma va congiunta anche al modo della *individualità angelica*, che è appunto una *forma spirituale sussistente*, benché totalmente priva di materia. Ora, come lo stesso Tommaso insegna, le differenze tra le sostanze angeliche sono specifico-formali. Se tra le persone umane, dotate di corpo, bisogna indubbiamente riconoscere differenze fisiche, non si può trovare ancora nella materia corporea segnata dalla quantità l'origine delle *differenze spirituali*. Di ciò Aristotele non si è reso conto; ma ciò si ricava facilmente dalla concezione spiritualistica cristiana della persona, la quale evidenzia ed esalta in modo singolare le *qualità spirituali proprie di ognuno* come qualità precisamente *volute da Dio*, il Quale, se indubbiamente nella sua somma sapienza, crea ogni anima tenendo conto dei suoi particolari condizionamenti corporei provenienti dai genitori, al momento della creazione dell'anima non può non *crearla con una sua propria individualità spirituale*, la quale, se da una parte risentirà del condizionamento corporeo, non potrà a sua volta non contribuire in modo determinante alle caratteristiche della conformazione fisica della singola

persona, in quanto l'anima è forma sostanziale della materia corporea.

A tal riguardo penso che la famosa *haecceitas* scotista sia stata un tentativo maldestro dal punto di vista logico, ma comprensibile da quello ontologico, di emanciparsi dalla gabbia della logica aristotelica, per inventare uno schema logico che potesse render ragione della *originale ed irripetibile ricchezza spirituale di ogni persona umana*, soprattutto se arricchita dalla *grazia* cristiana: è vero che, come dice Tyn, l'individuo umano restringe la ricchezza della specie, cosa che non avviene nell'angelo che è una pura specie senza materia; ma così come la specie angelica – il singolo angelo – arricchisce il genere angelico, perché la forma generica viene arricchita da una forma specifica, sicché una forma specifica è differente dall'altra, trattandosi di forme spirituali, se è vero che anche l'anima umana è una forma spirituale, perché non ammettere qualcosa di simile anche per l'uomo? Non si nega il restringimento della specie umana da parte delle singole persone: si intende solo dire che questa forma o questa anima è distinta da quest'altra: io penso che Scoto con la sua *haecceitas* non intendesse dire altro che questo.

La *persona umana* ha l'essenza limitata dalla materia; la *persona angelica*, esente da materia, è limitata solo dalla sua essenza; e in tal modo un angelo è diverso dall'altro. Solo la *persona divina* (non nel senso trinitario, ma in quanto divina *substantia*), non è limitata da alcunché, perché la sua essenza è infinita, e quindi non limita l'essere nello spazio ontologico di un genere, di una specie o di un individuo: certo Dio ha una determinatissima individualità – *una singularis substantia*, dice il Concilio Vaticano I –, ma non è l'individuo di una specie restringente una specie, ma è una

Singularità assoluta assommante in sé tutta la ricchezza dell'essere: *Ipsum Esse per se Subsistens*.

Così Dio, per non avere un'essenza che restringa l'essere, per non avere per essenza un «poter-esser-tale», lascia che in Lui l'essere sia libero di realizzare in pienezza, totalità e infinità tutta la *ratio essendi*, per cui l'essenza divina non è altro che quella di essere puramente e semplicemente senza limiti di sorta: «atto puro di essere», secondo la celebre formula tomista, che Padre Tyn riprende e commenta sapientemente.

Nella *persona o sostanza divina* l'essere non è ricevuto per partecipazione, *dal di fuori*, perché Dio ha l'essere *da sé*, per conto proprio, per sua forza innata, si direbbe; ed Egli stesso è la fonte dell'essere, di ogni possibile essere. In Dio l'essere non è atto dell'essenza, come in ogni ente finito, compreso l'angelo, perché Egli non è in potenza ad essere: la sua essenza non è un poter-essere, ma è semplicemente Essere. Essere con la E maiuscola: non il semplice essere analogico del metafisico – *l'ente comune, ens commune* –, che può essere divino ma anche non divino. Egli dunque *non ha*, ma *è l'Essere*. È *l'Essere per essenza*, sicché ogni altro ente partecipa analogicamente dell'essere divino.

Dio è il sommo analogato della sostanzialità e della personalità, con analogia di proporzionalità, perché la nozione trascendentale di sostanza, afferma Tyn, abbraccia tutti i gradi della sostanzialità, da quelli infimi, materiali a quelli più elevati fino alla Sostanza divina: infatti la nozione di sostanza si verifica propriamente, benché analogicamente, in tutti i gradi della sostanza, definendosi trascendentalmente la sostanza come quell'essenza singola completa esistente che sussiste o è atta a sussistere in sé. Padre Tomas la chiama

anche, con un'espressione scolastica ormai desueta, ma dalla lunga storia, «*supposito*» (*suppositum*).

A questo punto possiamo passare alla teoria tyniana della *nozione partecipativa di sostanza*. Essa è legata, come possiamo già intravedere da quanto accennato sopra, al carattere trascendentalmente analogico della nozione di sostanza. Padre Tomas infatti istituisce un confronto serrato fra questi due aspetti metafisici della nozione di sostanza, intendendo in generale la partecipazione ontologica come proprietà o qualità dell'ente, per la quale esso riceve in parte la perfezione di un ente superiore. Naturalmente questa «parte» non va intesa in senso quantitativo ma appunto analogico, giacché si tratta qui di interpretare il mondo dello spirito, dove evidentemente la quantità materiale non ha parte. Si potrebbe forse dire, con una migliore espressione metafisica, che nella partecipazione l'ente prende o riceve qualcosa da qualcos'altro che ha questo qualcosa per essenza o in modo pieno.

Padre Tomas distingue *due tipi di partecipazione*: la partecipazione per *similitudine* e la partecipazione per *composizione*. La prima considera solo la forma partecipante – per esempio, l'intelletto umano che partecipa dell'intelletto angelico –; la seconda, invece, considera, insieme con la forma partecipante, il soggetto partecipante: per esempio il soggetto umano, il quale, mediante l'intelletto, partecipa della soggettività angelica.

La partecipazione è legata all'analogia che comporta un *ordine gerarchico*, ossia all'analogia di disuguaglianza, la quale peraltro può essere nel contempo di attribuzione, di proporzione e di proporzionalità. Per esempio, si può dire che i vari gradi della vita partecipano del grado sommo della vita, quello divino, che è Vita sussistente e per essenza, ed al

contempo sono analogati inferiori del medesimo grado
sommo divino come sommo analogato secondo
l'attribuzione, la proporzione e la proporzionalità.
Il Tyn connette l'ente partecipativo all'ente analogico in
questi termini:

«Per quanto riguarda la partecipazione, una distinzione fondamentale s'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; 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» (per es. i gradi della vita o della sapienza). «È facile intuire come quest'ultimo tipo di partecipazione riguardi, nell'ambito dell'ontologia, l'essenza o 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 limpidezza 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 e proporzionalmente identico, a sua volta dia origine all'analogia di proporzionalità».¹⁰

La *sostanza materiale* partecipa della *sostanza angelica*, e questa a sua volta, partecipa della *Sostanza infinita divina*. Tuttavia, come ho già accennato, si tratta di una partecipazione non univoca, come quella per la quale l'individuo partecipa della specie, ma analogica, in forza

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

della nozione analogica di sostanza spirituale, i cui analogati comportano tra loro differenze transgeneriche, come abbiamo visto: la persona umana non è neppure una sostanza spirituale completa, perché lo spirito in essa è solo parte dell'essenza umana; la sostanza angelica è una sostanza completa, ma differisce abissalmente dalla Sostanza divina, la quale non è semplicemente un'essenza sussistente, come quella angelica, ma è lo stesso Essere sussistente, assolutamente semplice, per cui la Sostanza divina è priva di potenza passiva (*dynamis*) e di accidenti.

La *partecipazione della sostanza spirituale* rispetto ai livelli superiori è per *similitudine* e per *composizione*: per similitudine, in quanto consideriamo la ragione (*ratio*) o essenza della sostanza (essenza completa alla quale *conviene* esistere in sé); per composizione, se consideriamo il soggetto dell'essenza sostanziale in quanto sussistente (sostanza o soggetto intesi in senso fenomenologico o fattuale come essenza individuale *di fatto* sussistente o esistente in sé). Secondo il primo punto di vista si considera la *definizione* della sostanza (considerazione essenziale); nel secondo, invece, si considera la sostanza concreta e singola di fatto *esistente* o sussistente (considerazione esistenziale).

La concezione analogico-partecipativa della sostanza trova un corrispettivo e una conferma, per quanto riguarda la sostanza, ovvero la persona umana, nella *rivelazione cristiana*, dove, come è noto, l'uomo viene creato «*a immagine e somiglianza di Dio*»: il che vuol dire che tra sostanza umana e sostanza divina, ovvero tra persona umana e persona divina esiste un'analogia naturalmente non categoriale ma trascendentale, dato che la sostanza divina è pura sostanza senza accidenti, contrariamente alla sostanza-

persona creata (umana e angelica), la quale si distingue dai suoi accidenti.

LA SOSTANZA E GLI ACCIDENTI

L'ente sussistente che ha l'essere per partecipazione, ossia la sostanza finita e contingente, *non esiste da sé, però sussiste da sé*: solo l'ente la cui essenza è l'essere ha l'essere da sé e non da altro. La sostanza finita, invece, *ha l'essere senza essere l'essere*; per cui riceve l'essere da altro, e non può riceverlo se non da quell'ente che è essere per essenza, ossia da Dio. Essa ha dunque l'essere causato da Dio; ma il sussistere lo ha da sé come sostanza, il cui atto essenziale è appunto il sussistere. L'essere lo ha da Dio; l'inseità del suo essere, invece, essa lo ha da sé, come sostanza o ente sussistente.

Tomas Tyn sottolinea l'importanza di distinguere, nella sostanza, il *soggetto dall'essenza*: dal primo dipende il sussistere della sostanza; la seconda invece fa che si che la sostanza sia ciò che è. Perché ci sia il soggetto o supposito, non basta l'essenza individuale, ma bisogna che essa sia arricchita dalla *sussistenza*: solo a questo punto può diventare sostanza. Tyn allora fa notare che, mentre l'essere della sostanza è limitato dall'essenza sostanziale, il soggetto, ovvero la sussistenza può ospitare anche un'essenza col suo essere estranea all'essenza e all'essere sostanziali: si tratta *dell'accidente*.

«Infatti – osserva Tyn – l'essere che attua un'essenza distinta dallo stesso essere si commisura a quell'essenza che formalmente costituisce il soggetto cui spetta l'essere. E a tale essere sostanziale che conviene al soggetto tramite

l'essenza nulla si può aggiungere se non al di fuori dell'essenza, e quindi anche al di fuori dell'essenza sostanziale. L'aggiunta avverrà allora non nell'essenza, cui si commisura l'essere sostanziale, ma *nel soggetto*, e quindi si unirà all'essenza non in virtù di essa stessa (per sé), bensì in virtù della coesistenza nello stesso soggetto e dunque *per accidens*.¹¹

Ciò vuol dire allora che il soggetto ospita a un tempo e l'essenza sostanziale e quella accidentale col loro rispettivo essere.

Si deve togliere, al termine «accidente», il senso di «disgrazia» o «sventura» che esso a volte ha nel linguaggio corrente: l'accidente, come dice la sua stessa etimologia latina («*ad-cado*»: «ac-cedo», «sopravvengo», «sopraggiungo») – e quindi si potrebbe dire: «*accedente*» in connessione con «accedere» e «accadere» – e la sua etimologia greca («*syn-bebekòm*»: «con-vengo»), l'accidente è quindi ciò che *sopravviene*, ciò che sopraggiunge o si aggiunge; in certo modo è l'«*evento*», o in altro modo l'«*accessorio*». Che poi si tratti di qualcosa che perfeziona o distrugge, ciò è secondario, potremmo dire ancora, è «accidentale».

Se nell'ente il soggetto coincide con l'essere sostanziale, ossia nel caso dell'ente nel quale l'essere è sussistente – l'Ente divino –, in quel soggetto non c'è spazio per altre essenze: il che vuol dire che questo Ente è pura sostanza, senza accidenti.

In base a ciò, c'è da dire allora che l'accidente può essere *predicabile* o *predicamentale*. È predicabile in quanto essenza che inerisce all'essenza sostanziale, ma non le

¹¹ *Ibid.*, p. 413.

appartiene: per esempio: l'intelletto; è predicamentale, in quanto il suo essere inerisce alla sostanza: per esempio, la capacità di ridere, non come proprietà della ragione, ma come residente fisicamente nell'uomo.

«*L'accidente nella sostanza* – dice Tyn – non forma un ente per sé né un uno per sé con essa. L'essere spetta al supposito, ma l'accidente non ha un supposito in sé, né entra a far parte della sostanza stessa, che, sussistendo in sé, possiede pure l'essere per sé. La forma accidentale rimane sempre aggiunta a quella sostanziale che fa parte della sostanza stessa. E dove c'è forma, c'è pure essere, sicché anche gli accidenti, in quanto sono forme aggiunte alla sostanza, presentano un essere aggiunto a quello della sostanza. Nel contempo l'essere dell'accidente dipende da quello della sostanza, benché l'atto d'essere non spetti alla forma o essenza immediatamente, bensì tramite il supposito. L'accidente è un ente perché, avendo forma, ha anche l'essere, ma è un *ente di un altro ente*, perché la sua essenza non sussiste in sé, ma nell'altro, sia che essa venga comunicata alla sostanza dal di fuori (*accidente predicabile non proprio*), sia che essa sia causata “*a principiis substantiae*”, ovvero derivata dalla stessa essenza della sostanza (*accidente-predicamento proprio*)».¹²

È importante dare all'accidente il suo giusto peso nei confronti della sostanza, senza *sopravvalutarlo*, quasi fosse l'unico oggetto del sapere, come tende a fare l'empirismo, e senza *disprezzarlo*, quasi fosse vana parvenza, priva d'interesse scientifico, come troviamo nell'idealismo o nel razionalismo.

Esempio rilevante di enti accidentali, checché ne dicano alcuni, sono le *fàcoltà umane*, in quanto esse *non sussistono*

¹² *Ibid.*, p. 589.

da sole in se stesse, ma solo *nel soggetto umano*, il quale solo sussiste:

«È uno *per sé* – dice Tyn – ciò che è sostanza o ciò che entra nella sua costituzione (forma sostanziale e materia prima); sarà invece uno *per accidens* non solo ciò che esula dall'essenza, ma anche ciò che pur facendo parte dell'essenza, non è atto a sussistere in sé: così l'essenza sussiste nella sostanza, ma non le sue proprietà (l'umanità sussiste nell'uomo, ma le sue proprietà sono aggiunte all'uomo che essa costituisce – così le facoltà umane)».¹³

Dare sussistenza, nell'uomo, a ciò che è *accidentale*, seppur necessario all'essenza, come avviene nel cartesianismo e nell'idealismo, vuol dire confondere la natura umana con quella divina, nella quale sola tutto è sussistente e l'agire coincide con l'essere. Da qui nasce il moderno *personalismo relazionista*, che risolve l'essenza della persona nella relazione, uguagliando indebitamente la persona umana alla persona divina.

Oggi siamo troppo abituati a considerare l'«*accidentale*» come qualcosa di *contingente*, caduco, passeggero, di scarso interesse, irrilevante, quasi posticcio e casuale.

Indubbiamente tra i significati dell'accidente ci sono anche questi; ma non si devono ignorare i significati più profondi e ontologici dell'accidentalità. Certamente l'accidentale non è il sostanziale, non è l'essenziale, non è ciò che vi ha di ontologicamente più importante o più intimo in una cosa o in una sostanza; tuttavia Padre Tyn, con Aristotele e Tommaso, ci ricorda che l'accidente, benché si aggiunga al nucleo centrale dell'essenza, tuttavia può benissimo esserne elemento *necessario* ed *inseparabile*, così da *completarla*

¹³ *Ibid.*, p. 595.

proprio come essenza: il cosiddetto «*accidente proprio*» o «*proprietà essenziale*», senza del quale l'essenza non può nemmeno esistere, mentre è ovvio che essa può esistere senza l'accidente *contingente e casuale*.

Tuttavia bisogna distinguere ancora realmente anche l'accidente essenziale dall'essenza sostanziale, in quanto anche questo accidente mantiene la contingenza tipica dell'accidente, in tal caso rispetto all'atto che dall'accidente può uscire: così le facoltà dell'anima sono dette «accidenti» dell'anima, non perché possa esistere un'anima senza di loro, ma in quanto gli atti delle facoltà possono esserci come non esserci, mentre l'anima evidentemente esiste sempre. Ci sia o non ci sia, l'essenza accidentale *non muta* l'essenza sostanziale; eppure l'accidente proprio la *completa* e la *perfeziona*.

Differente è la definizione dell'essenza sostanziale e dell'essenza accidentale, anche se questa è necessariamente connessa alla prima e fondata sulla prima: la definizione dell'anima non è la definizione delle sue facoltà, benché esse siano radicate in essa e derivino da essa e, dovutamente esercitate, perfezionino la stessa anima. Ma la perfezionano *nell'agire* – che è accidente – e non nell'essenza o sostanza, la quale è immutabile e sempre identica a se stessa, siano o non siano le facoltà attuate, o siano o non siano bene attuate. L'agire virtuoso perfeziona l'anima *moralmente e non ontologicamente*. La persona muta in meglio o in peggio nel campo dell'agire; ma la sua identità o essenza individua è *immutabile*. La persona umana è generabile e corruttibile solo in riferimento al corpo; ma l'anima, una volta creata da Dio, resta uguale a se stessa, immutabile per l'eternità. La persona angelica, in quanto puramente spirituale, è solo creata ed è

sempiterna. La Persona divina è ovviamente increata ed eterna.

Indubbiamente la persona, *dal punto di vista morale*, vale di più in relazione a quell'accidente che è l'abito e l'atto della *virtù* che non alla sua semplice sostanza o essenza, appunto perché, come si è detto, è la virtù che la perfeziona moralmente; e così pure per san Tommaso la *grazia divina* è un semplice *accidente* dell'anima, e peraltro *contingente* ma, per la sua essenza divina, è infinitamente più preziosa dell'essenza stessa sostanziale della persona.

Padre Tyn fa notare inoltre la distinzione tra *l'accidens* e il *per accidens*, ossia la differenza che passa tra ciò che è accidente e ciò che è accidentalmente: il primo è un'essenza; il secondo è un modo d'essere. Il rosso è un accidente di quel volto; mentre è accidentale che quel volto sia rosso.

La correttezza linguistica a volte può dar lezione al pensiero: è questo il caso della predicazione sostanziale e della predicazione accidentale: io non dico: «io *ho* una sostanza», ma «io *sono* una sostanza»; così pure non dico: «io *sono* una relazione con Paolo», ma: «io *ho* una relazione con Paolo»: dalla stessa grammatica vediamo la differenza tra la sostanza e l'accidente, anche se essa evidentemente non è sufficiente ad illustrarla dal punto di vista ontologico. Il dire pertanto che la *persona è una relazione* pensando di esprimere chissà quale sublime verità, è in realtà un *giocar con le parole*, che troviamo solo in certi libri di filosofia; ma quando vogliamo parlare seriamente, ci esprimiamo nel modo sopraindicato. Se la *Persona divina* è una *relazione sussistente*, come vedremo, la *persona creata* (angelo o uomo) è una *sostanza* che possiede (contingentemente o necessariamente) una pluralità di relazioni che si aggiungono alla sostanza, e pertanto nella persona creata la *relazione* non è sussistente,

non si risolve nella persona, ma è *accidente*, per quanto necessario alla perfezione della persona. Infatti, nella SS. Trinità il Padre non è un soggetto al quale *si aggiunga la relazione* col Figlio, come avviene per un padre umano, ma è *essenzialmente Relazione al Figlio*. Una persona umana, invece, prima non è padre e poi è padre; ma la persona (ovvero la sostanza) non cambia: il che vuol dire che l'esser padre le è *accidentale*. Ciò naturalmente non vuol dire che egli non debba prender sul serio la sua paternità, cercando di essere un buon padre, per cui, dal punto di vista morale è indubbio che la sua persona non potrà esser *perfetta* se non sarà un buon padre; ma anche in questo caso, fosse anche un cattivo padre, la persona (e quindi la sostanza) resta. Padre Tyn fa inoltre notare, al seguito di san Tommaso, come la relazione, nella sostanza creata, abbia un «*essere debolissimo*», in quanto «*inerisce alla sostanza tramite altri accidenti, così da dipendere non solo dalla sostanza, ma anche da altre forme accidentali*». ¹⁴ La relazione, per esempio, consegue all'accidente dell'agire o del patire. Il parlare di «*essere debolissimo*», naturalmente, va inteso in *senso ontologico, non morale*: è evidente che una relazione d'amore, per esempio, dal punto di vista dell'agire e quindi della felicità della persona, è cosa *importantissima e indispensabile alla persona*. L'accidente poi può essere *proprio* o *improprio*: è proprio, quando appartiene all'essenza o alla sostanza, benché non le sia intrinseco: per esempio, l'intelletto e la volontà; è improprio quando inerisce all'essenza o alla sostanza senza appartenere necessariamente: per esempio, il fatto che Socrate sia seduto. Il primo è detto anche *essenziale*,

¹⁴ *Ibid.*, p. 590.

inseparabile o *necessario*; il secondo, *inessenziale*, *separabile*, *contingente*.

L'*esistere* o *essere* della sostanza è, sotto diversi punti di vista, *accidentale* e *sostanziale*: è *accidentale*, in quanto non entra nell'essenza della sostanza, a meno che non si tratti della Sostanza assoluta, che esiste per essenza. L'essere nella sostanza finita è *accidentale* nel senso *predicabile*, ma dal punto di vista *predicamentale* o dell'essere, è *necessario*, è *sostanziale*: la sostanza senza il suo essere non può esistere. Invece nell'essenza finita l'essere può esserci come non esserci e la sostanza rimane la stessa: nel primo caso è un'essenza reale, nel secondo è un'essenza possibile.

Gli accidenti possono essere *empirici*; la sostanza è solo *intelligibile*, anche se è una sostanza materiale. Poiché la nostra conoscenza parte dal senso per giungere a cogliere l'intelligibile, Padre Tyn fa notare che le sostanze materiali, le uniche che hanno accidenti materiali, e che sono l'oggetto naturale immediato dell'intelligenza umana, ci sono inizialmente note mediante i loro accidenti empirici: colore, estensione, figura, peso, densità, dimensioni, sapore, odore, ecc.; il senso comune raccoglie assieme tutte le percezioni corrispondenti facendoci comprendere che appartengono al medesimo soggetto o sostanza: ma nessun senso coglie questo soggetto come tale indipendentemente dai suoi accidenti: ecco perché, in base a una gnoseologia meramente empiristica, è impossibile cogliere la sostanza, e si è portati a negarne l'esistenza.

Ma esistono anche accidenti meramente *spirituali*: sono gli accidenti delle sostanze spirituali: anime ed angeli; la Sostanza spirituale infinita, come abbiamo detto, non ha accidenti. Nell'anima umana anche gli accidenti spirituali si manifestano mediante segni o effetti empirici: per esempio,

l'intelletto mediante il linguaggio, la volontà, mediante il movimento delle membra del corpo. Per quanto riguarda gli accidenti delle sostanze angeliche, essi sono dedotti in maniera speculativa per analogia con le caratteristiche dello spirito umano.

Tomas Tyn non si ferma sul fatto che l'accidentale può essere facilmente legato *all'apparenza o alla sembianza* (il *videtur*, la *Schein*): ciò può accadere sia per apparenze empiriche che per apparenze spirituali: nell'uno e nell'altro caso si può prendere l'accidentale per sostanziale o viceversa. Esiste peraltro un «*apparire*», che potremmo dire «*fenomenologico*»: esso va allora meglio chiamato «fenomeno», «apparizione», «manifestazione», «rivelazione» (*Erscheinung*). Mentre l'apparenza, come si sa, può ingannare, il fenomeno dà la verità (è l'oggetto delle scienze empiriche e della fenomenologia husserliana).

Da parte nostra notiamo che occorre inoltre fare attenzione a *non ridurre gli accidenti a sostanze* anche per il fatto che la nostra intelligenza concepisce spontaneamente la sostanza; per cui è tentata di concepire anche gli accidenti come sostanze secondarie annesse alla vera e propria sostanza alla quale ineriscono. È inevitabile concepirli come fossero sostanze, per cui, per esempio, io dico: il rosso è un colore, come se il *soggetto logico* della proposizione fosse ontologicamente una sostanza. Occorre allora esercitare l'intelligenza a penetrare, ad «*intus-legere*» nella realtà delle cose, a cogliere la vera sostanza al di là della superficie, delle apparenze, dei fenomeni, dei dati sensibili.

Padre Tyn nota inoltre che la sostanza ha indubbiamente di solito una certa *permanenza*, al di là *dell'evolversi* e del mutare degli accidenti. Tuttavia non si deve fare di ciò una regola assoluta: esistono sostanze mutevoli così come

esistono accidenti immutabili: gli accidenti necessari o essenziali. Indubbiamente l'accidente non può durare di più della sostanza alla quale inerisce, ma semmai è vero l'inverso; tuttavia gli accidenti necessari hanno la stessa durata della loro sostanza: quando l'animale muore, periscono anche tutte le sue funzioni vitali; ma se una sostanza è immortale, immortali sono anche i suoi accidenti necessari: intelletto e volontà sopravvivono nell'anima quando essa con la morte si separa dal corpo per vivere immortale.

Dall'analisi di Padre Tyn risulta chiaramente che è impossibile cogliere la distinzione fra sostanza e accidenti senza un' *intellezione metafisica*, ossia senza cogliere la ragione di ente e di essere, giacché sostanza è ciò che esiste in sé, mentre accidente è ciò che esiste nella sostanza. Tuttavia, per quanto riguarda le sostanze materiali, può bastare l'intellezione fisica, ossia del primo grado d'astrazione: l'intelligenza fisica, nelle scienze sperimentali, può cogliere il sostanziale o essenziale prescindendo dall'accidentale: uno zoologo sa definire che cosa c'è di essenziale nella definizione del cavallo astraendo da elementi o proprietà accidentali e contingenti. Tuttavia l'intellezione fisica, anziché ontologica, come per esempio l'antropologia filosofica, può essere solo sperimentale; nel qual caso la mente non coglie *l'essenza della sostanza* (cosa in sé); ma sa cogliere solo il *fenomeno*, come per esempio nella psicologia sperimentale e in generale nelle scienze umane o nelle scienze storiche, benché sia vero che l'anima dell'uomo si manifesta dai suoi atti esterni.

«Seguendo Aristotele – riferisce Padre Tyn – l'Aquinate mette in rilievo una triplice precedenza della sostanza sugli accidenti. La prima è di ordine *temporale*, la seconda di

ordine *essenziale*, perché concerne la definizione, la terza infine è di ordine *conoscitivo*».¹⁵

«La *precedenza quanto al tempo* è legata alla separabilità della sostanza, alla sua caratteristica di soggetto e sostrato ultimo, in virtù della quale gode di una indipendenza nell'essere dagli accidenti, mentre questi ultimi dipendono interamente da essa».¹⁶

Questa «temporalità» – precisa però Tyn – «non dev'essere presa alla lettera, piuttosto si tratta di un ordine genetico strutturale. Infatti, nel momento stesso in cui la sostanza è posta nell'essere, essa è già rivestita delle sue proprietà strutturali; eppure l'essere della sostanza è distinto e precedente nel divenire rispetto a quello dei predicamenti accidentali. Infatti, altro è l'essere della cosa stessa, altro il suo essere quanto o quale»:¹⁷ altra è la persona, altro è il suo intendere e volere, altro è il suo agire e relazionarsi agli altri. Infatti – continua Tyn – «gli accidenti costituiscono delle attuazioni ulteriori, aggiunte a quella fondamentale dell'esistere del soggetto, e prima occorre che il soggetto ci sia, perché vi possa essere ciò che solo in esso esiste».¹⁸

«La *precedenza secondo la definizione* – prosegue Tyn – riguarda invece indubbiamente l'essenza stessa e della sostanza e degli accidenti, perché la definizione è un discorso che significa l'essenza. Vi è dunque una priorità dell'essenza della sostanza su quella dell'accidente, in quanto la prima non dipende dalla seconda, mentre al contrario la seconda dipende dalla prima».¹⁹

¹⁵ *Ibid.*, p. 640.

¹⁶ *Ibid.*, p. 641.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 642.

Infatti – spiega Padre Tomas²⁰ – «l'essenza accidentale non solo dipende da quella sostanziale come un attributo nel soggetto, un modo, questo, in cui anche il perfetto può dipendere dall'imperfetto» – per es. la razionalità come differenza specifica, dipende dall'animalità come essenza generica – «e l'atto dalla potenza» – per es. il frutto maturo dipende dal frutto acerbo –,

«così che non si oltrepassi l'ordine genetico della precedenza dell'imperfetto sul perfetto, ma dipende dall'essenza della sostanza come un che di formale che deriva da una forma superiore. ... Così l'essenza dell'accidente è posteriore a quella della sostanza non solo secondo la sussistenza, bensì *in ratione ipsius essentiae* e nella sua definizione non si pone solo la sostanza-soggetto, bensì anche la sostanza-essenza. In tal modo la sostanza precede gli accidenti anche secondo l'ordine essenziale di perfezione» (...) «Infine vi è la *priorità secondo il conoscere*», il quale «non si ferma agli accidenti, ma si spinge tramite loro al di là di loro a quel *quid* cui essi ineriscono e di cui rivelano l'essenza. È chiaro dunque che nell'ordine del divenire prima si conoscono gli accidenti e poi la sostanza, ma nell'ordine di natura precede la conoscenza della sostanza e segue quella degli accidenti, perché la conoscenza perfetta si sa non quando si sa quanta o quale sia la cosa, bensì che cosa essa sia».²¹

LA PERSONA IN QUANTO SOSTANZA

Non tutti i gradi ontologici della sostanza sono persona: il grado della sostanza personale o della sostanza come persona inizia con la *forma intellettuale o intelligente*: è persona, pertanto, la sostanza umana, quella angelica e quella divina:

²⁰ *Ibid.*, pp. 642-643.

²¹ *Ibid.*, p. 643.

nella persona umana l'intelletto, essendo forma di un corpo sensitivo, è una facoltà originariamente *in potenza* (la famosa e ingiustamente bistrattata *tabula rasa*), la quale passa all'atto del conoscere *astrattamente*, ricevendo le rappresentazioni *dall'esperienza sensibile* e progredendo mediante il *raziocinio*; l'intelletto angelico invece è *in atto originariamente* – si potrebbe dire «a priori» – con atto immediatamente *intuitivo* partendo dalla propria autocoscienza, essendo privo di corpo e quindi di sensi, e ricevendo le specie degli intelligibili, delle quali è capace, direttamente da Dio, prima di contattare la realtà; infine l'Intelletto divino è *per essenza in atto e atto di conoscere autocosciente*, nel quale conosce tutte le cose possibili e reali, le quali, nell'essenza divina, coincidono con lo stesso essere divino, mentre sono da lui distinte (*opus ad extra*), una volta che sono create.

Padre Tyn prende in considerazione i due gradi metafisici fondamentali della sostanza: la sostanza *finita* o creata, nella quale il soggetto o supposito è distinto dall'essere; e la sostanza *infinita* o increata (Dio), nella quale il soggetto è lo stesso essere (*ipsum esse per se subsistens*). Dice infatti Padre Tomas:

«L'esistere puro, l'essere, contiene in sé entrambe le perfezioni – quella di essere il primo *quod* (soggetto) “e quella di essere l'ultimo *quo*” (essenza)»: infatti l'esistere concreto è del soggetto ed è il soggetto; l'esistere, nella sua natura di puro esistere, è perfezione e al di là di ogni altra pensabile perfezione. Ciò vuol dire che dove l'essere nella sua natura di atto puro coincide con l'esistere concreto del soggetto, l'essenza di un tale ente coincide con entrambi i lati: e con il supposito e con l'esistere-essere. Viceversa, l'essenza che coincide con uno degli estremi si identifica anche con l'altro: l'Essenza per sé sussistente non ha bisogno

di disporsi all'essere ed è perciò essere; l'Essenza per sé esistente non riceve l'essere in un ricettacolo-supposito aggiunto e perciò è già sussistente ed è il suo proprio supposito».²²

Ossia, dove il soggetto coincide con l'essere, anche l'essenza coincide con l'essere: e questo è Dio.

Invece può darsi *un'essenza spirituale sussistente*, ma non è detto che essa coincida col suo essere: è questa la *sostanza spirituale finita*, per la quale – prosegue Tyn²³ – «la sostanza esistente non è la sua essenza», per cui

«l'essenza lascia qualcosa al di fuori di sé che fa parte della sostanza, ma non entra nell'essenza stessa. Quell'«al di fuori dell'essenza» poi non può essere che lo stesso supposito e il suo esistere: l'essenza costituisce il supposito, ma non è il supposito; l'essenza dà l'essere alla cosa, ma non è l'essere, né in assoluto né l'esistere di tal cosa in particolare. Nell'ente per partecipazione l'essenza stessa è parte del tutto e non il tutto ed essendo parte, entra in composizione con altre parti, ovvero riceve la modalità di sostanza con la sussistenza, e la dignità dell'ente con l'esistere».²⁴

La sostanza finita risulta dalla composizione dell'essenza col supposito o soggetto, e quindi con la sussistenza e l'essere.

Invece nella sostanza infinita l'essenza coincide col supposito o soggetto e l'essere-sussistenza.

Altra distinzione graduale fondamentale, a suo tempo insegnata dal Concilio Lateranense IV, è la distinzione fra sostanza (creatura) *materiale* e sostanza (creatura) *spirituale*, attinente all'ordine del creato; in genere, nella sostanza finita o creata

²² *Ibid.*, pp. 756-757.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

«la sostanza sussiste per sé non rispetto all'essere, ma solo rispetto all'essenza. ... L'essenza sostanziale distinta dall'essere ha un supposito a sua volta distinto (realmente modalmente) dall'essenza, in quanto la sua sussistenza dispone l'essenza *all'altro* dall'essenza, all'essere. Nelle sostanze materiali l'essenza è sussistente in virtù, sì, della forma, ma non senza l'aggiunta della materia; nelle sostanze separate l'essenza sussiste in virtù della sola forma, poiché in esse forma ed essenza coincidono. Solo l'Essere stesso» (divino) «sussiste per identità perfetta col supposito: è l'Essere che si identifica da un lato con l'essenza e dall'altro con il soggetto, sicché le tre dimensioni dell'ente sostanziale non sono che un tutt'uno».²⁵

Nel genere poi della sostanza spirituale si può collocare l'ulteriore distinzione fra sostanza spirituale *finita* e sostanza spirituale *infinita* (Dio), benché Dio sia sostanza solo analogicamente a ciò che noi consideriamo sostanza, e pertanto Egli sia al di sopra di ogni genere e possa essere considerato solo nell'ordine trascendentale dell'ente analogico.

La sostanza raggiunge ontologicamente il grado della *persona*, allorché la sua forma è una *forma spirituale*. Salendo i gradi della perfezione, si danno *tre livelli di personalità*: la persona *umana*, la persona *angelica* e la persona *divina*. Nella persona umana la forma sussiste nella materia corporale; nell'angelo la forma sussiste da sé senza materia; in Dio o nella sostanza divina la forma è lo stesso essere sussistente. Tomas Tyn non usa quasi mai il termine «persona» a proposito della sostanza spirituale finita e della Sostanza divina: ma ciò evidentemente non vuol dire che non ci sia la *res*.

²⁵ *Ibid.*, pp. 423-424.

Per quanto riguarda i *gradi ontologici della sostanza* Padre Tyn prende in considerazione tre gradi: la sostanza *materiale*, la sostanza *spirituale finita* e la *sostanza spirituale infinita*, ossia la sostanza divina: «Le *sostanze separate*» (ossia spirituali) «sono forme pure che come tali si costituiscono come sostanze complete ovvero essenze sussistenti. ... I *corpì*» (sostanze materiali) «sono in ogni modo finiti; gli *spiriti creati* sono finiti quanto all'essere, ma infiniti quanto alla sostanzialità predicamentale» (ossia quanto all'essenza); «lo *Spirito assoluto* invece è infinito non solo come sostanza (essenza sussistente), ma anche come ente (essere sussistente). Il corpo, finito in ogni modo, è sostanza limitatamente, in quanto la sua essenza non giunge alla sussistenza da sé, per il suo semplice esser forma, ma abbisogna del sostrato materiale» (ossia dell'individuo materiale) «la sostanza immateriale è essenza sussistente e sostanza in virtù del suo stesso esser forma e perciò senza aggiunte limitanti e senza dipendenze estrinseche coartanti» (date dalla materia individuale); «nel contempo però ha l'essere per partecipazione soltanto; infine la Sostanza infinita è sostanza ovvero essere sussistente non come ricettacolo potenziale dell'essere, bensì come l'essere stesso». ²⁶

Non appare chiaro dove e come il Tyn classifichi la *sostanza umana* ovvero *l'uomo*. Egli parla dell'uomo come «persona» e concepisce la persona come sostanza, ma non precisa che tipo di sostanza è la sostanza o persona umana. Ho riscontrato solo due passi dove egli parla dell'uomo come «*sostanza corporea*». ²⁷ Dal contesto del suo pensiero e in particolare da

²⁶ *Ibid.*, p. 705.

²⁷ *Ibid.*, pp. 688, 691.

come egli concepisce la sostanza, si può ricavare comunque che l'uomo o la persona umana sia una sostanza materiale sussistente per una forma spirituale. Non si può definire la persona umana «sostanza spirituale», perché questa – ossia l'angelo – ha o è un'essenza puramente spirituale, mentre l'essenza umana è composta di materia e di forma. Tuttavia è chiaro che la sostanza umana non è sostanza materiale alla pari delle sostanze la cui forma non è sussistente, giacché in queste la sussistenza non dipende dalla forma ma dal composto di materia e forma. La persona, nella scala delle sostanze, inizia quindi con la sostanza umana, perché la sua forma è spirituale. Infatti la persona è legata allo spirito, sia che si tratti dello spirito umano, di quello angelico o di quello divino.

Il Padre Tyn non accenna a questi *due gradi della sostanza materiale* – quello *infraumano* e quello *umano* –: quando parla della *sostanza materiale* non sembra far riferimento a una forma spirituale: parla di questa – l'anima umana – solo quando parla del *composto umano* o della *natura umana*, sussistente come *persona umana*. Non presenta neppure l'uomo come sostanza composta, secondo l'insegnamento del Concilio Lateranense IV, il quale, in un linguaggio pastorale e non rigorosamente metafisico, che fa pensare all'antropologia cartesiana, parla dell'uomo come di ente risultante dalla congiunzione di una sostanza materiale e una sostanza spirituale: «Creaturam» (ossia sostanza) «humanam, quasi *communem ex spiritu et corpore constitutam*».²⁸

Il Concilio comunque non dice, cartesianamente, che l'uomo sia composto di due sostanze. La dualità di sostanze riguarda *l'origine genetica* della persona umana: ciò è espresso dalla

²⁸ Denz. 800.

preposizione «*ex*»; e ciò è indubbiamente giusto: lo zigote risulta appunto dalla congiunzione dell'ovulo fecondato con la sua nuova forma sostanziale, l'anima, creata da Dio al momento della formazione dello zigote, che pertanto viene ad esser soggetto alla forma umana, ossia all'anima spirituale. Ma l'anima, forma sostanziale, come spiega chiaramente Tyn, non è una sostanza completa appunto perché, in quanto forma di una materia, è solo *parte* dell'essenza sostanziale, che è la natura umana, composta di *anima e corpo*. Certamente la forma umana – l'anima – è una forma *sussistente* ossia spirituale, ma siccome la forma è solo parte dell'essenza, essendo l'altra la materia, per questo la sostanza umana, se la si vuol dire spirituale, si deve dire che è *incompleta*, perché l'anima è un'essenza incompleta, mancando il corpo.

LA PERSONA UMANA

La persona umana è *intermedia* fra la sostanza materiale *infraumana* e la sostanza puramente spirituale, *angelica*. La sua forma – l'anima – è sussistente, e tuttavia è forma di una materia. La persona umana non è uno spirito, ma un *corpo*, un corpo *vivente di vita spirituale*, perché animato da un'anima spirituale capace quindi di sussistere da sé indipendentemente dal corpo, tanto che ciò appunto avviene col sopravvenire della morte, per la quale il corpo si dissolve, ma l'anima si mantiene in esistenza. La persona umana sussiste in una natura composta di materia e forma, come le sostanze infraumane, ma la forma sostanziale è spirituale e sussistente, come la forma angelica. Quest'ultima però è un'essenza completa come semplice forma, mentre la forma

umana non è essenza completa senza la materia corporale, come avviene nelle sostanze infraumane. Padre Tyn accoglie con san Tommaso e tutta l'antropologia cattolica, sia la definizione boeziana della persona – *rationalis naturae individua substantia* –, sia quella aristotelica dell'uomo come «*animale razionale*». La prima mette in luce la *personalità*; la seconda, la *natura umana*. Nella definizione aristotelica il termine «*animale*» sta per il *soggetto*, mentre la *razionalità* è la *proprietà* essenziale del soggetto; quindi: un animale capace di ragionare, s'intende non in quanto animale, ma in quanto dotato di ragione, perché la sua *forma sostanziale* è un'anima razionale. Quindi la *rationalis natura* di Boezio, nel caso dell'uomo, non è da intendersi come natura sostanziale, ma come *natura accidentale propria derivata dalla forma sostanziale, che è l'anima*, giacché la natura umana completa non è solo razionalità ma anche animalità, per cui l'uomo non è una ragione sussistente, ma sussiste, ossia è persona solo in quanto è soggetto di una natura composta di anima (ragione) e corpo (animalità). Per questo l'uomo è un soggetto, una persona che, come tale, è capace di *intendere*, ma nel contempo, essendo l'animalità la forma generica della natura umana, possiede anche la *sensibilità* animale.

«La posizione *dell'anima umana* – dice Tyn – nell'ordine degli enti è apparentemente paradossale proprio a causa della sua collocazione all'orizzonte tra le sostanze materiali e quelle immateriali. Con quest'ultima ha in comune *l'immaterialità (intellettualità)* e la *sussistenza*, ma con le prime comunica nella dipendenza dalla comparsa materiale quanto alla completezza dell'essenza (è forma inerente alla materia e perciò parte dell'essenza e non essenza completa in sé) e quanto all'individuazione (persino l'anima separata rimane incontrovertibilmente anima di tale determinato

corpo umano). Essa realizza perciò la dignità di un *sussistente immateriale* senza giungere a quella di una sostanza immateriale. Rispetto alla sua essenza dunque, il fatto che essa sia separata dal corpo le è accidentale. ... All'anima compete la sussistenza separata, ma non secondo natura, bensì solo in una situazione estrema, tanto è vero che in quello stato l'anima sussiste, sì, ma non è più natura né persona completa».²⁹

«Si potrebbe dunque dire – prosegue più avanti Padre Tyn – che la natura dell'uomo è corporea e composta, perché “aver corpo” fa parte della sua essenza, ma nel contempo il suo sussistere, la sua personalità, in ultima analisi, risulta immateriale. Come forma e come sussistente l'essere umano fa parte del mondo spirituale; come essenza e come sostanza (persona) completa, egli appartiene invece ancora al mondo materiale».³⁰

Si può osservare qui che, senza timore di essere materialisti, si dovrebbe forse meglio dire, con Giovanni Paolo II, che la *persona umana è un corpo*, naturalmente informato da un'anima spirituale. Eppure è un *corpo che sussiste* come tale, anche se sussiste grazie alla sussistenza dell'anima spirituale.

E più avanti:

«Nel caso della *forma sussistente*, ma *inerente*³¹, com'è l'anima umana, *il corpo si richiede come complemento dell'essenza* e della sostanza, ragion per cui, nello stato di separazione, l'anima da sola non è persona intera; eppure essa possiede in sé la ragione del suo sussistere, per quanto il suo essere individuale non derivi dalla forma in sé, bensì dalla sua relazione trascendentale alla propria materia prima

²⁹ T. TYN, *op. cit.*, p. 689.

³⁰ *Ibid.*, p. 691.

³¹ Qui “inerente” non si riferisce a un accidente, ma all'inerenza della forma sostanziale alla materia prima.

numericamente determinata dalla quantità discreta da essa esigita in vista della sua forma sostanziale». ³²

Qui Padre Tomas non tiene conto del fatto, come si è detto, che l'anima umana è individuata dal corpo solo per quanto riguarda la morfologia fisica, ma non i *caratteri individuali dell'anima*, i quali invece sono conferiti da Dio stesso all'anima al momento della creazione, seppure in armonia con le fattezze corporee, ma indipendentemente da esse. *La sostanza o persona umana*, in quanto sostanza finita (in ciò essa condivide la struttura ontologica della sostanza angelica) si presenta come soggetto di *proprietà o accidenti essenziali, necessari e inseparabili*, distinti dalla sostanza e che si aggiungono ad essa, benché da essa emananti e causati da essa, i quali costituiscono il fondamento e la ragione della sua attività interiore ed esterna, nonché delle sue relazioni sociali e con Dio. Questa distinzione, come abbiamo visto, è assente *nella sostanza o persona divina*, la cui essenza è l'essere, per cui, essendo l'azione inclusa nell'essere, Dio si identifica col suo agire: non basta dire che la sostanza divina agisce: per essere più esatti si deve dire che è *azione sussistente*, così come l'apostolo Giovanni dice che Dio è «*amore*». Così si esprime al riguardo Padre Tyn:

«Come l'essere causato è l'essere-atto partecipato in un'essenza sussistente-potenza, similmente la creatura intelligente e volente non potrà identificarsi con i suoi atti di *intelligere e velle* come accade nella Causa creatrice di essa, ma consisterà in un'essenza dotata di facoltà spirituali suscettibili (in potenza) di elicitare il conoscere e il volere in atto. Tale moltiplicazione a livello di creatura, di soggetto-essenza-facoltà-atto è dovuta alla fondamentale differenza di essenza ed essere, non certo dell'atto di essere in sé che

³² *Ibid.*, p. 712.

implica tutti gli atti, ma del suo atto d'essere partecipato in quanto precisamente partecipato. Perciò, come l'essere è partecipato nella sua potenza propria, che è l'essenza finita, così *l'atto operativo* che è "al di là" dell'essere partecipato, deve *soggettivarsi in una potenza sua propria che è l'essenza finita* che è al di là della potenza entitativa, cosicché le facoltà operative della creatura siano distinte dalla sua essenza ed aggiunte ad esse a modo di proprietà accidentali». ³³

Il teologo domenicano si sofferma poi a trattare, nella persona umana, di un triplice rapporto: *anima-corpo*, *sostanza-accidenti*, *anima-facoltà*.

Per quanto riguarda il *rapporto anima-corpo*, Padre Tyn lo considera «analogo a quello di forma e materia». ³⁴ Invece il «rapporto anima-facoltà è analogo a quello tra forma sostanziale e proprietà essenziali. Il rapporto tra atto formale» (essenza dell'anima) «e potenza formale» (potenze o facoltà dell'anima) «integra la forma completa che è l'essenza» (ossia completa l'essenza la quale comprende anche il corpo), «e perciò ha luogo nell'ambito dell'essenza stessa, la quale divenendo in quanto potenza» (potenza rispetto all'essere o al sussistere della sostanza o persona), «riceve l'atto» (d'essere), «ed è» (o sussiste) «in quanto l'atto domina la potenza. Il rapporto tra *forma sostanziale* e *forma accidentale propria* invece è duplice, perché la sostanza» (ossia la persona) «è essenza» (individuale) «cui compete sussistenza. Così la forma sostanziale *precede* gli accidenti nell'ordine del *divenire* sotto l'aspetto dell'attualità, perché l'essenza attuante il soggetto» (l'individuo materiale) «è a sua volta attuata dalle sue proprietà» (le facoltà) «che le

³³ *Ibid.*, p. 683.

³⁴ *Ibid.*, p. 640.

sopravvengono per così dire “in un secondo tempo”, ragion per cui la forma sostanziale detiene il primato nel divenire»,³⁵ ossia il divenire dell’anima inizia con l’essere dell’essenza sostanziale dell’anima. «Rimane fuori questione – prosegue Tyn³⁶ ... il fatto che gli *accidenti propri*» (ossia le *facoltà*) «sono già contenuti nell’essenza come le sue proprietà» (per cui sono assolutamente inseparabili benché realmente-modalmente distinti), «perché nel divenire si tratta di un’attuazione che non avviene certo per esplicitazione dell’implicito, bensì per aggiunta di un atto nuovo»: ossia, le facoltà non sono un’esplicitazione dell’essenza dell’anima, ma sono attributi o qualità ontologici distinti e nuovi rispetto all’essenza dell’anima che quindi Dio aggiunge ad essa nel momento della creazione dell’anima.

«Ma nel contempo – prosegue Tyn³⁷ – la *forma sostanziale* detiene anche il *primato di natura*, perché nell’ordine del suo essere» (o sussistere) «si oltrepassa il limite dell’essenza e si giunge all’atto esistenziale, che conviene prima di tutto al sussistente» (ossia alla persona), «sicché sotto questo aspetto non si paragona atto formale (sostanziale) ad atto formale (accidentale), ma essere sostanziale ed essere accidentale; e non c’è dubbio che per sé, per natura l’essere pone in atto prima il sussistente» (la persona) «e la sua forma» (natura umana) «e solo tramite esso anche le forme» (facoltà e accidenti contingenti) «che, prive di consistenza propria, ineriscono in esso».

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

«Quanto alle «*facoltà dell'anima* – dice Tyn³⁸ – sono dei predicabili *propri* rispetto alla sua *essenza* e perciò la loro accidentalità non è quella forte dell'accidente predicabile» (aggiunto all'essenza), «bensì quella più debole dell'accidente *predicamento*, che è tuttavia proprio dell'essenza della *sostanza*. ... È indubbia, nel caso *dell'anima* e delle sue *facoltà*, ... la *precedenza temporale* dell'essenza sulle facoltà o, più che temporale, la priorità di tipo strutturale genetico. Nel divenire dell'anima, che non può essere che creazione», (ossia l'anima umana non è generata ma creata), «prima è posta nell'essere l'essenza di quel sussistente» (ossia la stessa anima), «poiché ... l'anima sussiste anche se non è sostanza completa, e poi sono create anche le sue potenze operative connaturali».

Le *facoltà dell'anima* appartengono per sé all'anima, per cui, benché siano proprietà *essenziali* della natura umana, dal punto di vista esistenziale non sussistono da sé, ma solo nell'anima: «La razionalità – dice il Tyn –, pur essendo essenziale all'uomo, come proprietà (facoltà razionale), non esiste in sé immediatamente, ma solo nell'uomo al quale appartiene»: ³⁹ in tal senso le facoltà sono *accidenti della persona*, necessari, certamente, ma distinti dalla persona e soggetti nella persona. Un conto, però, spiega Tyn, è appartenere alla *natura* o *essenza*; e un conto è appartenere alla *sostanza* o *soggetto* o *persona*: dal primo punto di vista, «la razionalità spetta all'uomo *per se*, l'erudizione invece è un che di *accidentale*, variabile secondo gli individui», ⁴⁰ accidente separabile dalla natura specifica, anche se non dall'individuo.

³⁸ *Ibid.*, pp. 638-639.

³⁹ *Ibid.*, p. 595.

⁴⁰ *Ibid.*

Invece dal punto di vista *esistenziale*, continua il teologo domenicano, esiste *per se* ciò che è sostanza o ciò che entra nella sua costituzione (forma sostanziale e materia prima); sarà invece uno *per accidens* non solo ciò che esula dall'essenza (Socrate seduto), «ma anche ciò che, pur facendo parte dell'essenza, non è atto a sussistere in sé: così l'essenza sussiste nella sostanza» (o persona), «ma non le sue proprietà (l'umanità sussiste nell'uomo, ma le sue proprietà sono aggiunte all'uomo che essa costituisce – così le facoltà umane –, e tanto più lo sono le caratteristiche inessenziali come l'erudizione o il colore)». ⁴¹

Da questa esposizione del teologo domenicano è possibile vedere come vengano implicitamente confutati alcuni errori antichi e moderni concernenti l'essenza della persona e della natura umane. La polemica di Tyn va soprattutto contro gli «*esistenzialisti*»: con questa espressione egli intende quella forma di personalismo la quale insiste troppo sull'esistenza singola e concreta disprezzando l'essenza o natura specifica, astratta e universale. L'esistenzialismo, che nasce da una gnoseologia empiristico-nominalista, perde di vista l'uguaglianza umana e l'unità del genere umano, e pur riconoscendo il valore della pluralità e della diversità dei singoli, finisce nel soggettivismo e nell'individualismo liberale, che porta a sua volta all'incomunicabilità e a una collezione caotica di individui, tutte «monadi senza finestre», narcisisticamente ripiegati sul proprio io per piangersi addosso o viceversa per godersi egoisticamente la vita. Ma è facile vedere come l'analisi del Tyn consenta di individuare e correggere gli errori di altre concezioni della persona, come quella del *monismo idealista e materialista*,

⁴¹ *Ibid.*

nonché la *concezione dualista* del platonismo, dell'ermetismo, dello gnosticismo, del cartesianismo, del giansenismo, del kantismo, della filosofia indiana e di certe concezioni rigoriste della stessa tradizione cattolica, soprattutto monastica (vedi per esempio l'*origenismo*), che provocò a suo tempo l'eresia degli *encratiti*. Il pensiero di Tyn è utile anche per mettere in luce gli errori di una forma di *personalismo* oggi assai diffuso anche in area cristiana, e che potremmo chiamare «*relazionista*» per l'esagerata importanza che attribuisce alla relazione; esso è simile al personalismo luterano ed è molto vicino al personalismo idealista.

Per quanto riguarda la *concezione idealistica* della persona, l'idealismo, sulla base della sua caratteristica gnoseologia che risolve l'essere nel pensiero ed il corpo nello spirito, intende, coerentemente con questi principi il rapporto anima-corpo non nel senso che la materia preumana (l'ovulo fecondato) preceda la creazione dell'anima, per cui il corpo, distinto dall'anima, si aggiunge ad essa come realtà di differente natura, ma pone l'anima come preesistente al corpo, per cui concepisce il corpo come *emanazione e concrezione dell'anima* – per usare un paragone di Rahner – come acqua che diviene ghiaccio solidificandosi. Ciò comporta ovviamente un ingiustificato disprezzo per la realtà e la dignità della materia umana, la quale pertanto, non viene vista come regolata da leggi proprie indipendenti dal nostro pensiero, ma totalmente sottoposta all'arbitrio umano, che così acquista il diritto di manipolarla secondo criteri meramente soggettivi ed eventualmente anche distruttivi. La *concezione idealista della persona*, col pretesto della sua dignità, avvicina troppo la persona umana a quella angelica (Cartesio) e soprattutto a quella divina (Hegel), ribellandosi

empiamente alla trascendenza divina sull'esempio dell'angelo decaduto. Nell'idealismo assoluto germanico gli angeli sono addirittura tolti di mezzo come umilianti intermediari fra l'uomo e Dio, mentre l'uomo, che peraltro si arroga cartesianamente i poteri degli angeli, pretende poi superbamente di innalzarsi sino al livello della divinità: ma dopo un apparente iniziale trionfo, come si nota per esempio nei regimi totalitari, frutto dell'applicazione dell'idealismo alla politica, l'avventura, simile al volo di Icaro, si risolve, come dimostra la storia, in tragedia: idolatrare l'uomo è proprio la maniera di distruggerlo; sottometerlo a Dio porta invece, in Cristo, alla sua vera divinizzazione.

Se l'antropologia idealistico-panteista illude l'uomo facendogli credere di essere Dio, la *concezione materialista*, che tende significativamente a non far uso della stessa parola «persona», preferendo il termine «uomo», «individuo», «soggetto» o nomi collettivi, finisce con l'abbassare l'uomo al livello delle bestie. Se l'idealismo fa derivare il corpo dall'anima, così come lo spirito produce il pensiero (e di fatti l'idealismo riduce l'essere all'essere pensato), il materialismo, anche se affetta un primato dello spirito sulla materia, lo vede solo come termine di un processo genetico-evolutivo avviato dalla materia, e non come un primato ontologico sulla materia, per cui comunque lo spirito trae origine dalla materia (cf. Marx, Comte, Freud, Nietzsche e Teilhard de Chardin). Se l'idealismo esagera nella persona l'importanza dello spirito, il materialismo, come dice già il nome, esagera l'aspetto della corporeità e dell'animalità: anch'esso parte da premesse gnoseologiche empiristico-nominaliste come l'esistenzialismo, con la differenza però che, mentre l'esistenzialismo ha la percezione della singolarità della persona e sa che cosa è l'esperienza

interiore, il materialismo vede l'individuo come niente più, direbbe san Tommaso, che una *materia signata quantitate*, ingranaggio del Tutto sociale e vertice dell'evoluzione delle specie.

Se idealismo e materialismo tendono a confondere corpo e spirito riducendo rispettivamente quello a questo o questo a quello, ha invece una lunga storia, non ancora finita, il *personalismo dualista* spregiatore del corpo, *dualismo che si avvicina così all'idealismo*: nell'uno e nell'altro si sostiene, peraltro giustamente, il primato dello spirito, con la differenza che mentre l'idealismo vorrebbe assorbire la materia nello spirito o sottometterla totalmente al suo potere, per cui presenta un aspetto che potremmo dire magico-prometeico, il dualismo sembra più dettato da un atteggiamento a un tempo pauroso e schifiltoso nei confronti della corporeità; ma nell'uno e nell'altro caso la molla morale che li spinge è certamente la superbia, anche se non sempre consapevole.

Per quanto riguarda il *personalismo relazionista*, esso consiste nel rifiuto di considerare la persona come sostanza, perché a suo dire essa rappresenterebbe qualcosa di statico, di morto e di rigido – evidente riduzione del concetto di sostanza a quello di sostanza materiale o addirittura di *res extensa*, per cui pensa di salvare la spiritualità e la dignità della persona risolvendola nella relazione verso gli altri e verso Dio. L'occasione per cadere in questo errore è data dall'idea sbagliata che il modello ontologico della persona umana sia la *Persona divina trinitaria*, la quale è notoriamente una *relazione sussistente*, senza rendersi conto che se la teologia e la fede intendono la Persona divina in questi termini, è proprio per poter in qualche modo concepire la *differenza* che separa la Persona trinitaria dalla persona

umana. La Persona divina va presa a modello indubbiamente *dal punto di vista morale*, ma *non per elaborare una nozione ontologica della persona, ossia per rispondere alla domanda: qual è l'essenza della persona umana.*

Voler concepire la persona umana come ente o spirito che si identifica col suo agire significa equiparare empicamente la natura umana alla natura divina, giacché solo nell'Essere divino, come mostra ampiamente il Tyn, l'essere si identifica all'agire.

Che la persona umana sia sostanza è un dato incontrovertibile di una sana metafisica veramente conforme alla rivelazione cristiana, come il Tyn dimostra ampiamente nella sua opera; per cui la pretesa di *fondare il personalismo relazionista sulla rivelazione è completamente fuorviante ed ingannevole.*

Se la dottrina rivelata sulle divine Persone ci obbliga ad accantonare una dottrina sostanzialista della persona, ciò però non ci obbliga affatto ad abbandonare tale concezione per quanto riguarda la persona umana, ma è dovuto solo al fatto, come ho detto, che solo così diamo un'interpretazione in qualche modo ragionevole della natura della Persona divina in ciò che essa ha di proprio e di abissalmente differente dallo statuto ontologico della persona umana.

Che la piena *maturazione morale della persona umana* richieda il relazionarsi virtuoso con gli altri e con Dio, questo è fuor di dubbio: ma questo è un altro discorso: l'errore non sta in ciò, ma nella pretesa assurda di voler ontologicamente definire l'essenza della persona come relazione: nella persona finita, compreso l'angelo, la sostanza è distinta dall'azione, così come la *sostanza è distinta dagli accidenti*, e l'azione o più in radice la facoltà di agire è appunto un accidente, per quanto sia essenziale ed inseparabile dalla sostanza: l'agire deve perfezionare moralmente la persona, senza dubbio; ma

esso presuppone l'esistenza della persona, presuppone appunto il soggetto agente, la persona come sostanza: nel creato non esistono azioni o relazioni sussistenti: se ci sono azioni o relazioni, dev'esserci preliminarmente un soggetto al quale l'azione o la relazione ineriscono: e la persona può anche non agire o non relazionarsi, e non per questo non è persona. È quindi assolutamente necessario *distinguere* nella persona finita (sostanza) la *persona come tale dal suo agire o relazionarsi* (accidente). Il non agire o non relazionarsi costituirà una persona imperfetta, immatura o peccatrice; ma non toglie la sua *essenza* di persona secondo la famosa e sempre valida definizione boeziana «*individua substantia rationalis naturae*».

I personalisti relazionisti hanno ragione nel vedere nel *modello trinitario* un modello per la persona umana: ma questo modello riguarda *l'agire* e la *perfessione morale* della persona, non il suo *essere*, che è *distinto dall'agire* e che è perfezionato dall'agire, ma che non consiste nell'agire. La struttura ontologica della persona umana può includere in se stessa in modo permanente le *facoltà* e gli *abiti*, ma *non gli atti*, i quali invece sono contingenti ed intermittenti, anche nelle azioni continuative e di lunga durata.

Padre Tomas osserva, al seguito della concezione aristotelico-tomista, che l'accidente della *relazione ha l'essere più debole di tutti*, essendo a sua volta fondato su altri accidenti: esso non ha neppure un'essenza propria, ma si risolve tutto *nell'essere-verso-altro da sé (esse ad, pros ti)*.

Per questo la relazione assurge al livello della divinità solo nel mistero trinitario; ma al di fuori di esso, nell'ambito della persona umana, per quanto divinizzata dalla grazia, essa mantiene e non può non mantenere il suo umilissimo statuto metafisico.

Voler *concepire la persona sul modello della relazione*, pensando di ispirarsi alla SS. Trinità, è una *pia e pericolosa illusione*, per la quale il risultato non può essere che deludente per non dire tragico: il risultato vero, infatti, poiché la persona umana non potrà mai imitare la natura della Persona divina, non potrà essere che quello di *relativizzare* la persona, e quindi renderla qualcosa di *accidentale* privandola della sua dignità ontologica *davanti a Dio stesso*, il quale, se da un lato ha voluto avocare a Sé il diritto di *donarle l'essere* e quindi di farla dipendere da Lui nell'essere e in tal senso di relativizzarla a Lui, le ha però dato il privilegio, che nessun accidente conosce, ma lo conosce solo la sostanza, di *sussistere da sé* e non da altro o in altro, come l'accidente. Chi nega pertanto la sostanzialità alla persona credendo di elevarla al divino, in realtà la rende un semplice accidente, giacché non si sfugge: ciò che non è sostanza è accidente. E la *persona ridotta ad accidente* è fatta apposta per cadere in mano a qualunque strumentalizzazione, umiliazione o potere distruttore od oppressore. O viceversa, se è *persona solo chi ha relazioni*, viene ingiustamente esclusa dalla dignità di persona una folla sterminata di persone che, per svariati motivi, *non possono avere relazioni sociali* e proprio per questo non hanno modo di difendersi contro il sopruso di chi non vorrebbe considerarle persone.

La persona certo *deve porsi in relazione* e non può non farlo perché ciò rientra nelle sue inclinazioni naturali (l'uomo come «animale politico»), ma non la si può assolutamente risolvere nella relazione: se è vero che essa deve servire il tutto sociale, è contro la sua dignità renderla solo funzionale a questo tutto come l'ingranaggio di una macchina o la serva del padrone, dimenticando che essa può e deve trascenderlo nella sua comunione con Dio, davanti al quale essa resta

ancora persona ovvero sostanza: un «io» creato davanti al Tu increato, senza essere panteisticamente assorbita o assorbibile nell'essenza divina.

LA PERSONA ANGELICA

La definizione *trascendentale* di «persona», tale da abbracciare i suoi tre gradi (umana, angelica, divina), potrebbe essere: «*ente sussistente intelligente*»: l'uomo è intelligente servendosi di un corpo; l'angelo intende senza servirsi di un corpo, ma il suo essere è distinto dal suo intendere; Dio intende in quanto intelletto coincidente col suo essere. Se introduciamo il termine sostanza, ci troviamo invece davanti o alla divisione in «materiale» e «spirituale», o all'altra in «finita» e «infinita». In ogni caso non è possibile rispettare la suddetta triade, a meno che, come abbiamo visto, non aggiungiamo ulteriori distinzioni o nella sostanza materiale (infraumana ed umana) o nella sostanza finita (umana e angelica).

Padre Tyn, seguendo le orme di san Tommaso, ricava l'indagine sulla sostanza spirituale, ossia sull'angelo, dalle esigenze della nozione di «*forma*», di origine platonico-aristotelica. La forma è ciò che determina una cosa o una sostanza a essere ciò che è: essa dà alla cosa la sua *determinatezza*, la sua *specie*, la sua *precisione*, la sua *intelligibilità*, la sua *definizione* e restringe l'essere ad essere ciò che quella cosa è. Essa coincide con *l'essenza*, se l'essenza non include in sé anche la materia. Allorché un'essenza completa riceve la sussistenza, costituisce una sostanza. Se però si tratta di una sostanza materiale, l'essenza non sussiste come tale, ma in un soggetto individuale

materiale. Se invece si dà una forma *immateriale*, come l'essenza angelica, questa è essenza completa come pura forma, per cui riceve e assorbe in sé completamente la sussistenza: si ha un'essenza sussistente, che nel contempo è individuo sussistente, ossia persona, se per persona intendiamo, come abbiamo detto, un ente intelligente: infatti la forma immateriale è una forma intelligente, un sussistente intelligente.

«*L'intelligibile* – osserva Tyn – è sempre e comunque la *forma*, ma mentre la forma inerente»⁴² (ossia la forma della materia) «esiste come dimensione intelligibile solo nel sensibile, la forma *separata*» (dalla materia, la forma spirituale) «si costituisce come un intelligibile a se stante» (cf. l'idea platonica). In tal modo, prosegue Tyn, «la forma principio di intelligibilità, rendendosi *indipendente dalla materia* quanto al suo sussistere, diventa anche un *soggetto intelligente*, suscettibile di ricevere in sé l'universale immateriale senza materializzarlo e quindi senza restringerlo a un individuo».

Padre Tomas fonda questa tesi sulla dottrina aristotelico-tomista dell'atto del conoscere intellettuale consistente nel fatto che *l'atto immateriale dell'intendere coincide con l'atto immateriale dell'inteso* (*intellectus in actu est intellectum in actu*); l'intellezione dell'universale (o della forma) richiede l'immaterialità della (forma) intelligente. Se nell'uomo l'intelletto è la potenza di un soggetto corporeo, l'atto dell'intelletto di per sé non richiede il corpo: non ha, come diceva Aristotele, un «organo materiale». Ebbene, l'angelo, forma intelligente, essendo privo di corpo, sussiste semplicemente come *forma intelligente*, per cui la sua

⁴² *Ibid.*, p. 463.

essenza è quella di essere un *intelletto sussistente*. Ecco perché nel linguaggio scolastico l'angelo è anche chiamato «intelletto separato» o Intelligenza per antonomasia. Naturalmente, anche nell'angelo la sua essenza continua a essere distinta dal suo essere, per cui la sua intelligenza è finita, benché non abbia bisogno di passare, come la nostra, dalla potenza all'atto, ma trovandosi in atto dall'origine del suo essere secondo le specie intelligibili delle quali è capace. Solo l'Intelletto divino coincide col suo essere, poiché la sua essenza coincide col suo essere e il suo sussistere.

«Alla base dell'argomento che approda alla convenienza dell'esistenza delle sostanze separate – dice infatti Tyn – sta una concezione profondamente analogica di tutto ciò che è la *ratio*, la natura stessa dell'“essere forma”. *Ogni forma tende a costituire una sostanza*, supponendo che si tratti appunto di una forma sostanziale, dandole non già la sussistenza, giacché la forma è un *quo* e non un *quod*» (ossia è un «*ciò-per-cui-l'ente-è-ciò-che-è*» e non un «ciò che esiste»), «ma determinando l'essenza di ciò che sussiste. Ora, anche l'essenza è un *quo aliquid est*, sicché a prima vista non appare nessuna necessità di distinguere tra forma ed essenza. Se tale necessità si presenta, ciò non dipende dalla forma in quanto è forma (di suo la forma non tenderebbe a costituire un'essenza distinta da sé, bensì a *costituire se stessa come essenza*), ma, semmai, dipenderà dalle caratteristiche particolari della forma in questione».⁴³

Pertanto, «se la forma si distingue dall'essenza, ha bisogno d'un altro, d'un complemento, per costituire l'essenza, e ciò rivela una sua dipendenza da altro, da un complemento aggiunto, e quindi una sua imperfezione» (perché tale complemento – la materia – ne restringe la portata

⁴³ *Ibid.*, p. 459.

ontologica). ... «In tal modo anche l'essenza di *tutto* il composto non potrà ridursi alla sola forma, ma comprenderà in sé forma e materia. ... Ciò fonda il divario, a livello di sostanze composte» (ossia materiali), «tra quiddità specifica e individua. La forma determina la sostanza primariamente come forma e solo secondariamente come inerente a questo sostrato materiale»,⁴⁴ per cui un conto è l'essenza specifica in se stessa, e un conto è il suo restringimento nell'individuo materiale.

«La forma, costitutivo della sostanza – prosegue Padre Tomas –, tende sempre a *constituire un sussistente* e un sussistente determinato da tale essenza. L'ordine delle sostanze sarà dunque l'ordine e dei suppositi e delle essenze. In entrambi questi ordini la forma inerente alla materia dipende dalla materia. Occorre però notare che, mentre la materia entra nel costitutivo dell'individuazione, essa è solo condizione, e per nulla fattore costituente, della terminazione suppositiva. Ora, la *forma* tende ad *emanciparsi dalla materia* in entrambe le dimensioni della sostanza»⁴⁵ (sussistenza ed essenza), «ma prima ci riesce quanto alla *sussistenza*, poi quanto *all'essenza*»:

ossia prima l'essenza si libera dalla sussistenza che le viene dalla materia – e qui abbiamo la *persona angelica* – e poi si libera dal restringimento che le viene dall'essenza e allora la forma è puro essere sussistente – la *persona divina*. Nella sostanza materiale, compresa quindi la persona umana, la forma, benché sussistente e immateriale, non è in grado nemmeno di liberarsi della materia, perché questa concorre costituire l'essenza.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 460.

Così, continua il Tyn, si dà quella forma sostanziale che è l'anima umana, «la quale tuttavia continua a dipendere dalla materia, così da essere sempre e comunque individuata dal rapporto alla materia del suo corpo» (ma anche per se stessa, aggiungo io, come ho già detto)

«e così da non essere *né essenza né sostanza (persona) completa senza la materia del suo corpo*. Al di là dell'anima vi dovranno poi essere delle forme» (le sostanze angeliche), «che non solo raggiungono la sussistenza indipendente dalla materia, ma anche la completezza essenziale e l'individualità. Tali forme, costitutive di sostanze separate, sono da un lato essenze intere, dall'altro lato delle essenze immediatamente individue. In quanto in esse la forma che, occorre tenerlo ben presente, sempre "*ponit in specie*", si costituisce essenza completa, la loro essenza, quanto al contenuto quidditativo, non esprimerà degli individui della specie, ma una *specie intera*, nel contempo però la forma, priva di materia, non potrà che essere già terminata, non suscettibile di ulteriori differenziazioni numeriche e per ciò stesso terminata numericamente, così da esprimere non individui nella specie, ma piuttosto un'intera specie in un solo individuo».⁴⁶

La forma angelica si pone al vertice della scala delle forme finite, nella quale al livello più basso dell'essere la *forma immersa nella materia* – ossia la sostanza materiale totalmente corruttibile – segue le sorti della corruttibilità della materia per cui la forma non riesce neanche a sussistere da sé senza la materia; a un gradino più alto, quello della *persona umana*, la *forma* riesce a *sussistere da sé* indipendentemente dalla materia, ma non è né essenza né sostanza completa, e come tale non è neppure persona completa; salendo ancora per questa scala delle forme, si

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 460-461.

presenta la forma o *persona angelica*, la quale, oltre a sussistere da sé, è anche *essenza da sé*. Al vertice di tutto c'è infine la Forma o Sostanza o Persona divina, la quale, oltre a essere da sé sussistente ed essenza, è anche *da sé essere sussistente* identico alla sua essenza.

Dice infatti il teologo domenicano:

«Vi è come *un'aspirazione della forma ad essere*, dimodochè il sommo grado di essere forma coinciderà con l'essere stesso. La forma più lontana dall'Essere sussistente sarà invece quella forma che non solo riceve l'essere, ma lo riceve in un'essenza, che essa costituisce solo in parte, e in un soggetto» (l'individualità materiale), «che non è suo, ma di tutta l'essenza della sostanza. ... Al grado più basso la forma stessa è corruttibile, ovvero suscettibile di perdere l'essere assieme alla sostanza che essa costituisce non da sola, ma insieme alla materia e in cui essa sussiste, non in sé sola, ma nel composto con la materia. La progressiva crescita della forma nel suo essere atto formale consiste nel suo progressivo avvicinarsi a quella *forma formarum* che è *l'esse ipsum*, il che si rivela nella sua graduale liberazione dalla dipendenza dalla materia. I gradi di attualità formale sono dunque i gradi dell'indipendenza della forma nell'essere, che a loro volta sono i gradi di immaterialità della forma. ... In tal modo la forma, liberandosi dalla dipendenza della materia e avvicinandosi all'attualità dell'essere, prima si costituisce supposito» (materiale), «poi essenza completa» (persona angelica), «infine l'essere stesso» (Persona divina), «ripercorrendo così i tre strati costituenti l'ente sostanziale (soggetto, essenza, essere)».⁴⁷

«Le *essenze supreme* – afferma più oltre Padre Tyn – imitano anzitutto più da vicino l'attualità somma, pura, dell'essere divino. Ampliando per così dire il loro contenuto quidditativo, consolidano anche la loro indipendenza nell'essere e per conseguenza la loro necessità quanto

⁴⁷ *Ibid.*, p. 468.

all'essere. Necessità vuol dire privazione della potenzialità rispetto all'essere e al non essere. Le potenze separate hanno dunque un essere necessario da un lato, perché incorruttibile e sempiterno, ma anche profondamente contingente dall'altro, perché ricevuto da Dio. Esse ricevono da Dio l'essere, ma con la modalità propria alle esigenze della loro essenza, quella cioè della necessità formale, dell'ingenerabilità e dell'incorruttibilità, della sempiternità. ... La forma sarà dunque inseparabile dal supposito, ma l'essere rimarrà sempre separabile e dalla forma e dal supposito. La forma sussistente è puro atto formale, giacché il suo termine suppositivo non comporta nulla di materiale e quindi di potenziale, ma quella stessa forma che si costituisce essenza completa e sostanza non adegua l'attualità dell'essere, sicché l'essere non le sarà per nulla essenziale e necessario, ma ancora partecipato e contingente. Le sostanze separate imitano dunque con la necessità formale la necessità entitativa di Dio. Immutabili nell'essere tale, rimangono potenziali quanto all'essere in assoluto». ⁴⁸

La sostanza materiale infraumana è corruttibile nella totalità dell'essenza; la sostanza umana è incorruttibile per la parte formale dell'essenza; l'angelo è incorruttibile nella totalità dell'essenza ma il suo essere è contingente; la Sostanza divina è incorruttibile perché è lo stesso Essere necessario e sussistente.

LA PERSONA DIVINA

Se la *sostanza intelligente è la persona*, e Dio è indubbiamente una Sostanza intelligente, Dio è con altrettanta certezza «Persona» nel senso *metafisico, non trinitario*, ossia quell'essere persona che può essere stabilito

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 469-470.

dalla sola ragione, indipendentemente dalla rivelazione cristiana, in quanto la ragione ha l'acume sufficiente per dimostrare che Dio è un Ente intelligente e libero, il che è appunto la definizione della persona.

Per la verità Padre Tyn parla della «*Sostanza*» divina, mentre, nei pochi accenni che egli fa alla «persona», intende la persona trinitaria. Tuttavia, se quanto sopra è vero, sembra legittimo affermare che il Tyn espone nel suo libro una dottrina di Dio inteso come persona in senso metafisico, in quanto ci parla della Sostanza divina.

L'attributo della sostanzialità appartiene peraltro anche alla dogmatica cattolica, se pensiamo alla «*consostanzialità*» del Figlio rispetto al Padre e ricordiamo che il Concilio Vaticano I ha definito Dio, come ho già detto più volte, come «*una singularis substantia*»: ⁴⁹ essa rappresenta certamente l'essenza o natura divina in quanto distinta dalla *persona trinitaria*, benché in Dio fra natura e persona si dia solo una distinzione di ragione: le tre Persone sono realmente distinte tra loro, ma non dall'unico *Esse subsistens*, nel quale l'essenza è identica all'essere, sicché Dio è le Tre Persone e le tre Persone sono un unico Dio, un'unica Sostanza o Natura divina. Dal che – sia detto per inciso – vediamo come i personalisti relazionisti, volendo prendere a modello ontologico la realtà divina, dovrebbero far riferimento alla Sostanza divina e non alla Persona come Relazione sussistente, che è proprietà esclusiva di Dio ed assolutamente impartecipabile alla creatura.

Padre Tyn distingue con molta cura *l'essere comune* (*ens commune*), l'essere analogico, l'essere in quanto essere della *metafisica*, *dall'essere divino*, l'Essere sussistente (*ipsum*

⁴⁹ Denz. 3001.

Esse) della *teologia*,⁵⁰ prendendo le distanze da un certo *parmenidismo* che li confonde cadendo così nel *panteismo*: l'essere comune ha una molteplicità di significati, è un mero concetto benché tratto dal reale, raccoglie in sé implicitamente tutte le differenze, si distingue dall'essenza, è uno e molteplice, può essere necessario come contingente, finito come infinto, eterno come temporale, spirituale come materiale, può essere reale e può essere ideale, e così via; l'Essere divino, viceversa, non può che essere uno, unico e identico alla sua essenza.

Così distingue Padre Tomas *l'essere comune* dall'essere divino:

«L'essere come un *quo est*, l'essere comune, non solo è *suscettibile di differenze*, ma si adatta a tutte le differenze e le precontiene tutte. Infatti esso è determinante, *non determinato*, e quindi determina nell'ordine dell'esistere tutto ciò che si trova già determinato nell'ordine della quiddità. L'essere comune dice, sì, l'atto, ma un atto compossibile con delle potenze ontologiche date dalle essenze distinte dall'ente stesso. *L'Essere* che si identifica con l'essenza invece *non è moltiplicabile*, non adattabile alle differenze, alle potenze ontologiche, alle quiddità deficienti rispetto *a ciò che è essere*. Questo non già in quanto è essere, bensì in quanto è quella Essenza che è l'essere. L'essere comune è un *quo* aperto ad ogni *quod est*, è un atto suscettibile ad attuare ogni possibile potenza, mentre l'essere sussistente, l'essere che, come essere, è già Essenza, non è suscettibile di differenze potenziali, perché l'atto puro si costituisce in sé come differenza quidditativamente determinante. In tal modo quella Essenza che è essere risulta ben distinta, abissalmente, infinitamente distinta, da ogni essenza che non sia l'essere stesso; ma proprio in quanto costituitosi come quiddità, *l'ipsum esse* non è comunicabile a nessun'altra quiddità, né

⁵⁰ Cf. T. TYN, *op. cit.*, pp. 493, 521, 836, 865, 742, 865, 942, 943, 950, 951.

modificabile da differenze intrinseche: *distinto da* ogni altro ente, esso è perfettamente indistinto e *indistinguibile in sé*.⁵¹

L'essere divino determina, nel senso che crea le essenze e l'essere a ciascuna corrispondente, ma nel contempo è determinato, è Lui, ha – come direbbe la Bibbia – un «*volto*», ha un'Essenza precisa e distinta; determinato non nel senso passivo, ma in quanto determinatezza significa precisione, singolarità, unità, distinzione. L'Essenza divina è inconfondibile; ha *un'identità propria assolutamente originale e infinitamente distinta da ogni altra entità*; gli attributi divini appartengono a Dio in modo assolutamente esclusivo e inimitabile. È qui che vediamo quanto sia assurdo il panteismo, che a volte si prepara il terreno concependo Dio come l'assolutamente indeterminato, inconcepibile, indistinguibile ed ineffabile, così da avere poi buon gioco, con un falso misticismo, nel confonderlo col mondo e i suoi attributi, come il divenire (il Dio che muta), la passività (il Dio che «soffre») e la molteplicità (concezione dialettica) o addirittura la materialità (identità di spirito e materia). *L'essere divino è una realtà*, è somma Realtà; *l'essere comune è un concetto analogico* col quale si esprime l'essere reale nell'unità e molteplicità dei suoi significati; mentre la nozione di Dio, benché trascendente, sia precisa, la nozione dell'ente comune è confusa per il fatto di contenere implicitamente in se stessa tutte le possibili differenze, anche le più opposte tra di loro, anche le più generiche, vaghe e indeterminate. *L'essere comune* ha un'infinità di *svariatisime applicazioni e attuazioni* in tutte le possibili potenze ed essenze; *l'Essere divino è un atto unico* che attua tutto l'essere possibile, contenente virtualmente in sé tutte le

⁵¹ *Ibid.*, pp. 424-425.

possibili perfezioni nella sua assoluta semplicità, per cui la mente le distingue in Lui solo concettualmente. Esso, come dice Padre Tyn, è «indistinguibile in sé» non nel senso che non sia riconoscibile o che non abbia un'identità, ma nel senso che non ha differenze interne a causa della sua assoluta semplicità: e si distingue in sé appunto per questa sua semplicità, che solo a Lui appartiene. *L'essere comune* ha una pluralità di significati, e pertanto è *analogo*; *l'Essere divino* ha un unico determinatissimo significato, e pertanto la sua nozione è *univoca*, senza essere né specifica né generica, ma essendo totalmente ed assolutamente unica.

Pertanto l'identità e la precisione *dell'Essenza divina* non sono quelle dell'individuo nella specie né quelle della specie nel genere, perché Essa *trascende tutti i generi* come espressione della trascendentalità dell'essere: per questo la metafisica, che ha per oggetto questa trascendentalità dell'ente comune, introduce più di ogni altra scienza alla teologia, anche se poi il linguaggio teologico non potrà fare a meno di usare dei generi e delle specie per parlare metaforicamente di Dio. Comunque, come spiega il Tyn,

«l'ente supremo non è né genere contraibile da differenze né specie attualmente contratta da una differenza in un determinato genere. L'unica via che rimane è quella negativa che consiste nel *rimuovere le differenze*. Di fatto, togliendo una dopo l'altra le differenze che limitano l'ente finito e composto, si giunge all'ente assoluto e semplice e per ciò stesso infinitamente trascendente, distinto da ogni altro ente. ... Non si tratta di togliere le differenze virtuali insite nella *ratio entis* (come fece conseguentemente Hegel) approdando per quella strada alla confusione di tutto nel tutto, ovvero al panteismo, parente stretto del nichilismo. Si tratta invece di togliere delle differenze attuali insite in quanto è ente finito (limitato dalle differenze suddette), così che al termine di tale *via remotionis* si giunge all'ente sommamente semplice ma

non per questo confuso con gli altri enti, bensì sommamente differenziato da essi. ... Ma tutto ciò è comprensibile solo se si parte dall'ente analogo e non da un ente immaginato come indifferente alle sue differenze, ente arbitrariamente svuotato o riempito di essenze, ente che si presta egualmente all'equivoco del nichilismo e all'univoco confusionario del panteismo con tutte le oscillazioni dialettiche intermedie». ⁵²

Hegel fece a Schelling il famoso rimprovero di aver concepito l'Assoluto come «la notte nella quale tutte le vacche sono nere»; ma egli stesso, come fa notare Tyn, non riuscì a sfuggire al *confusionismo assoluto*, per non aver avuto a disposizione una nozione analogica dell'essere, che gli avrebbe consentito di distinguere Dio dal mondo pur mettendoli in rapporto in forza della predicazione analogica dell'essere per Dio e per il mondo. Così anche la nozione di Dio, anziché riempirsi di tutti i contenuti del mondo, avrebbe rispettato la trascendenza divina e l'incomprensibilità della sua essenza, che Schelling tentò invano di preservare contro Hegel col suo misticismo panteista. Per non aver usato il concetto analogico dell'essere, Hegel non riuscì a conciliare nell'essere *l'unità* con la *molteplicità*, e non trovò via migliore che quella dialettica la quale oscilla fra *l'essere vuoto* per salvare l'unità (ma questa porta al nichilismo), e *l'essere pieno* di tutte le differenze, e ciò porta al *panteismo*: Hegel non è riuscito a recuperare, come aveva fatto san Tommaso, la sintesi analogistica aristotelica fra Parmenide ed Eraclito, ma li ha semplicemente giustapposti dialetticamente, «con tutte le oscillazioni dialettiche intermedie».

⁵² *Ibid.*, pp. 737-738.

Padre Tomas costruisce la teoria della Sostanza-Persona divina facendo leva sulla *gerarchia analogica delle forme*, per la quale la forma, salendo la scala dell'essere, assume in sé ad ogni nuovo gradino una perfezione dell'essere identificandosi con essa: al grado più basso (sostanza infraumana) essa, avendo fuori di sé l'essere, l'essenza e la sussistenza, è corruttibile; al grado superiore (persona umana) possiede la sussistenza, ma lascia di fuori parte dell'essenza e l'essere; al grado angelico la forma assume in sé l'essenza e lascia fuori l'essere; infine, al grado supremo, quello di divino, la forma si identifica anche con l'essere, per cui, assumendo in sé tutte le perfezioni, raggiunge essa stessa la perfezione più alta.

Dice infatti Padre Tomas: «*Al vertice dell'analogia delle forme*, si trova quella forma che non solo si identifica con l'essenza» (come nell'angelo), «ma con lo stesso essere. È la forma-essenza del primo e sommo ente. Qui l'essere si costituisce come essenza» (sarebbe forse meglio dire l'inverso) «e per ciò stesso come supposito, in quanto nell'istanza suddetta, e solo in essa si è dinanzi a un sussistente (*quod est*), che è identicamente l'ultimo e il più alto costitutivo formale (*quo est*), ovvero l'essere stesso». (Quando la forma si identifica con l'essere, assurge al suo grado massimo di forma). «La forma, – continua Tyn – giunta alla sua absolutezza, fa scomparire e il sostrato materiale» (sostanza materiale) «e il supposito sostanziale» (sostanza spirituale finita). «La materia, ovviamente, non c'è e il supposito, ciò che è» (=ciò che sussiste), «altro non è che ciò per mezzo di cui» (meglio: ciò in forza di cui) «è tutto ciò

che è» (meglio: esiste tutto ciò che esiste), «ovvero l'essere».⁵³

La *sublimità della Forma divina* – continua poi Tyn – risulta anche dalla sua *unicità*, della quale abbiamo già parlato. Infatti si tratta della forma che, unica, s'innalza al di sopra di tutte le altre forme per la ricchezza unica, potremmo dire, della sua personalità: una singolarità o individualità così originale, irripetibile, impartecipabile ed incomunicabile, che la pone al di fuori di ogni genere e specie, benché non del tutto al di fuori di ogni categoria o predicato perché restano pur sempre le predicazioni trascendentali, prima fra tutte quella dell'essere (*Ego Sum Qui Sum*), anche se, come Padre Tomas ha detto prima, occorre togliere da queste predicazioni qualunque predicato che dica finitezza o imperfezione, come la materia, la quantità, il moto e il divenire.

«La *somma e infinita essenzialità*» (o formalità) «di Dio – dice infatti il teologo domenicano – risulta anche dalla sua assoluta unicà» (il “monoteismo”). Infatti l'essenza specifica è una numericamente, ovvero numericamente incomunicabile, non moltiplicabile in individui distinti, se il suo principio individuante le è intrinseco» (come già nell'angelo e nell'anima umana) «e non estrinseco, ovvero essa è individuo in virtù di sé e non in virtù di qualcos'altro»⁵⁴ (l'angelo è individuo solo in virtù della sua forma; l'anima umana è individuata anche dalla materia, per quanto riguarda l'animazione della materia corporale). Questa unità ed unicà a sua volta è collegabile alla *totale semplicità della Forma* o Persona divina, giacché in Dio ogni perfezione si identifica con ogni altra perfezione, senza che

⁵³ *Ibid.*, p. 750.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 752.

per questo il nostro pensiero non sia autorizzato e obbligato a operare nell'essenza divina delle distinzioni, che però sono solo di ragione. In Dio dunque, come dice Tyn, c'è «identità di individuo e di specie (esclusione di materia), identità di supposito e di essenza (esclusione di potenzialità attuabile)» (ossia la forma si identifica con la sussistenza e quindi con l'essere), «identità di essenza e di essere» (esclusione di atto limitabile)»,⁵⁵ ossia l'essere non è limitato dall'essenza, ma si espande nell'infinità della sua attualità: istanza parmenidea. «*L'essenza divina* – conclude quindi Tyn –, sommamente una, anzi unica, s'identifica con il sussistente, con l'ipostasi, con la persona».⁵⁶ Qui per «persona», come risulta dal seguito, Tyn intende sia la *Persona come sostanza* che la *Persona trinitaria*. Dice infatti Tyn.

«Nella nozione di persona si uniscono *sostanza* e *natura* (essenza) e si precisa che la sostanza è *individua* né potrebbe essere altrimenti, poiché la concretezza rappresenta una *conditio sine qua non* del sussistere che caratterizza la sostanza. La natura invece significa, per sé immediatamente, non l'individuo, ma la *specie*. Il rapporto *sostanza-essenza* sarà dunque in qualche misura analogo a quello tra *individuo* e *specie*».⁵⁷

Infatti nella sostanza sussiste una *natura individuale*, della quale, se il soggetto è composto di materia e forma, la specie sarà individuata dalla materia, mentre, se il soggetto è pura forma (l'angelo), l'individuo coincide con la specie: la natura individuale coincide con la natura specifica nell'istituire la sostanza prima o persona.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 753.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 754.

⁵⁷ *Ibid.*

Il *significato trinitario di «persona»* emerge invece chiaramente da quest'altro brano: «Le *relazioni*» (*sussistenti*) «distinguenti la natura» (divina) «sono la natura» (divina) «stessa e, data la *sussistenza dell'Essenza divina*» («*persona*» *in senso metafisico*), «sono altresì la sostanza» (o natura), «sicché le Persone saranno distinte nell'unica Essenza, anzi, nell'unica Sostanza» (persona in senso metafisico), «saranno cioè *ipostasi unica*» (persona unica in senso metafisico) «quanto al *fatto* del sussistere, *ipostasi diverse*» (*tre Persone*), «quanto alla *relazione che sussiste*. Il Procedente è dunque diverso da Colui dal quale procede nell'essere distintamente termine e origine di processione, non però *nell'essere sussistente*, che è *comune* (numericamente, individualmente, sostanzialmente) all'Uno e all'Altro». ⁵⁸ Padre Tyn dunque distingue in Dio *due sussistenze*: la sussistenza della *natura* (sostanza o persona in senso metafisico, dimostrabile dalla ragione), e la sussistenza della *Persona* trinitaria come Relazione sussistente (creduta dalla fede). Chiaramente però è questa solo una distinzione di ragione, giacché Dio è la SS. Trinità; la natura divina è realmente identica alla Persona trinitaria; la persona in senso metafisico si identifica realmente con le tre Persone nel senso della fede.

Tuttavia, siccome le *Tre Persone sono realmente distinte*, è chiaro che in Dio esistono, in relazione alla persona intesa nel senso della fede, *tre sussistenze realmente distinte*, e non, come dice Rahner, «tre modi di sussistenza» dell'unica natura, cosa che sa di *modalismo*. *L'unica natura*, come sostanza o, come la chiama Tyn, come «ipostasi» nel senso metafisico, in quanto sussistente, ha una *sua sussistenza*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 755.

razionalmente dimostrabile, la quale però si identifica con le *Tre Sussistenze* credute dalla fede.

La *Sostanza o Persona divina* è il vertice sommo della scala delle sostanze e quindi anche della personalità: si era visto sin dall'inizio come l'ente sostanziale risulti dalla composizione di *soggetto, essenza ed essere*. Padre Tyn fa notare come in Dio, se una componente si identifica con un'altra delle tre, anche la terza si identifica con l'identità delle prime due: se il soggetto (il sussistente) si identifica con l'essenza, allora si identifica anche con l'essere; se si identifica con l'essere, allora vuol dire che è identico all'essenza. E questo perché *nella sostanza l'essere è il sussistere*: non possono separarsi: se c'è l'uno c'è anche l'altro. Possono essere separati solo nell'accidente, perché *l'essere dell'accidente* non è il sussistere (l'essere in sé e per sé), ma *l'inerire*, l'essere in altro (*inesse*), che è un appartenere ad altro. Viceversa, se il soggetto è distinto dall'essenza, allora è distinto anche dall'essere; e se è distinto dall'essere, vuol dire che è distinto dall'essenza. Questa è la condizione di ogni sostanza creata, dalla particella elementare all'angelo. Così appare chiaro che la *composizione fondamentale dell'ente* creato non è triadica ma *duale*: l'essenza e l'essere (il quale può essere un sussistere o un inerire).

Dice infatti il teologo domenicano: «*L'esistere puro, l'essere*» (s'intende il *purum esse*, Dio) «contiene in sé entrambi le perfezioni – quella di essere il primo *quod*» (*il sussistente*) «e quella di essere l'ultimo *quo*» (*l'essenza*); «infatti l'esistere concreto è del soggetto» (qui della persona) «ed è» (in Dio) «il Soggetto; *l'esistere*, nella sua natura di puro esistere, è perfezione e al di là di ogni altra pensabile perfezione» (questa è la parte di verità dell'esistenzialismo). «Ciò vuol dire che dove *l'essere*, nella sua natura di atto puro

coincide con l'essere concreto del *soggetto*» – cioè, quando *l'essere stesso è soggetto*, ossia in Dio – «l'essenza di un tale esistente coincide con entrambi i lati: e con il supposito e con l'essere-essere», ossia anche *l'essenza è soggetto*, perché nell'uno come nell'altro caso c'è identità di essenza ed essere (sussistere del soggetto). «Viceversa, l'essenza che coincide con uno degli estremi» (o l'essere o il soggetto), «si identifica anche con l'altro: *l'Essenza per sé sussistente* non ha bisogno di disporsi all'essere in un ricettacolo-supposito aggiunto, e perciò è già sussistente ed è già il suo proprio supposito»:⁵⁹ *l'Essenza per sé sussistente*, ossia *l'Essenza* o Sostanza o Persona divina, in quanto *sussiste* per essenza, ha già l'essere, anzi *è il suo essere*. Anche nel creato, certo, esiste *un'essenza sussistente*: è quella dell'angelo: ma *non sussiste per essenza*, ma bensì solo perché *è atta a sussistere: se di fatto sussiste* ciò non dipende dall'essenza, ma dal fatto che essa ha *ricevuto* l'essere, e quindi il sussistere, da Dio. Se nella Sostanza o Persona divina l'essenza coincide con l'essere, non c'è spazio, come abbiamo visto, per proprietà o accidenti o qualità che siano distinti dall'essenza-essere, come invece avviene nella creatura. Ciò allora vuol dire che l'essenza-essere divino *si identifica con la sua attività personale o spirituale* ossia con *l'intelletto* e la *volontà*: la sostanza divina, Dio non si pone in relazione, ma *è essenzialmente relazione* con l'altro da sé, col mondo e con le creature; e ciò senza che per nulla sia intaccata la sua liberissima volontà, perché, pur identificandosi la sua libera volontà con la necessità dell'essenza divina, la *ratio voluntatis* e la *ratio essentiae* restano *distinte con una distinzione di ragione*. In questo senso, come aveva intuito

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 756-757.

anche Schelling, ma senza essere stato capace di darne una spiegazione metafisica, Dio è al contempo *somma libertà* e *somma necessità*.

Dice il Tyn:

«In Dio *l'agire coincide con l'essere* e l'agire di Dio è perfetto, spirituale, e perciò intellettuale e volitivo. Così l'atto del conoscere intellettuale in Dio si identifica con l'atto d'essere e, come l'atto d'essere del sommo Sussistente è l'atto illimitato ed essenziale in quanto si identifica con la sua stessa essenza, così anche l'intenzione del divino intelletto, essenza (per così dire) dell'atto cognitivo, non potrà che coincidere con l'essenza fisica, reale, ontologica dello stesso Ente» (meglio: Essere) «per sé sussistente. L'intelligenza di Dio è la sua intenzione intellettuale ed è nel contempo la "*res intellecta*", cioè l'oggetto primario del divino *intelligere*, sicché in Dio che, conoscendo se stesso, in sé e per se stesso conosce ogni ente, l'intelletto si identifica con la cosa conosciuta nella rappresentazione cognitiva e tale identità non è più intenzionale soltanto, ma intenzionale e reale, perché *l'essere di Dio è il conoscere* e l'essenza di Dio è il soggetto conoscente, l'intenzione rappresentante» (il "Concetto", direbbe Hegel)» «e la realtà conosciuta in uno».⁶⁰

L'intelletto di Dio è il suo atto d'intendere se stesso e in Sé tutte le cose; e siccome il suo essere è il suo intelletto, Egli intende in atto il suo intelletto: quello che in fondo Aristotele aveva già intuito con la sua *noesis noeseos*; Tommaso e con lui il pensiero cristiano di Tomas Tyn aggiunge il *pensiero delle cose che crea o può creare*, visione che rimase estranea ad Aristotele come a tutto il pensiero antico. Ma in Dio, come abbiamo visto, il *pensare coincide anche col volere* e quindi con *l'amare*, sicché anche qui Egli non può non amare se

⁶⁰ *Ibid.*, p. 770.

stesso come sommo Bene, mentre *ama liberamente le creature*, che esistono come frutto del suo amore per loro. E anche ciò di conseguenza sfuggì al pensiero pagano, giacché l'amore consegue al conoscere: il Dio aristotelico, che non si degna di amare l'infimo e il piccolo, è qui ben diverso dal *Dio misericordioso* della Bibbia, che si piega sull'umile ed ama abitare tra i figli dell'uomo.

Qui tocchiamo per conseguenza la differenza fra la nozione aristotelica di persona e quella cristiana che si ricava dal libro di Tyn dietro la scorta dell'Aquinate: che nel personalismo aristotelico non c'è spazio per la misericordia, mentre per quello cristiano è virtù somma, perché è chiamato ad imitare il Dio misericordioso.

CONCLUSIONE

L'opera del Padre Tyn si pone sul solco della scuola di san Tommaso ripensata secondo il contributo di una meditazione personale di notevole spessore speculativo, dando prova di una padronanza oggi rara del linguaggio scolastico tradizionale, entrando in un proficuo dialogo con alcuni dei massimi rappresentanti della metafisica tomista moderna, come il Ramirez, il Geiger e il Fabro, e mostrando una viva attenzione critica verso alcune correnti filosofiche del nostro tempo, in particolare l'esistenzialismo. Spesso le critiche sono severe, ma sempre acute ed entro i limiti di un confronto nobile e sereno, senza quella passionalità che, se è sempre indiscreta, tanto più lo è nel campo delle controversie metafisiche.

Ci si potrebbe aspettare forse una maggiore considerazione per i valori e le istanze positive presenti nelle filosofie non

tomiste. Da questo punto di vista il tomismo di Padre Tyn sembra essere legato più alla tendenza precedente il Concilio Vaticano II, che non al tomismo in linea con quello promosso dal Concilio, come quello di un Maritain, di un Journet, di un Gilson, di un Congar, di un Possenti, di un Boccanegra o dello stesso Fabro.

Il merito maggiore dell'opera mi sembra consistere, come risulta dal titolo un po' farraginoso, nell'aver mostrato non solo l'importanza fondamentale della nozione metafisica di sostanza, e quindi di persona, ma anche nell'aver dimostrato che per accedere autenticamente alla comprensione di detta nozione, è indispensabile una metafisica realista, che sappia convenientemente destreggiarsi con le categorie dell'analogia e della partecipazione. La metafisica tyniana della «sostanza» non è, come potrebbe sembrare a prima vista, una semplice «usiologia» alla maniera aristotelica: valendosi del grande progresso che Tommaso ha fatto compiere alla metafisica, fondando una *metafisica cristiana*, Padre Tyn si trova perfettamente a suo agio nella cosiddetta «*metafisica dell'essere*», quella che Gilson chiamò «*metafisica dell'Esodo*», per la quale l'essere appare come *atto dell'ente e somma perfezione*, trattandosi di una nozione che la Scrittura usa per nominare Dio, «*Colui Che È*»: *Colui la cui essenza è quella di essere*. Abbiamo qui implicitamente – e Padre Tomas ne è perfettamente consapevole – la *composizione triadica* dell'ente: il «*soggetto*», che sta a fondamento della teoria della *sostanza* e quindi della *persona*, *l'essenza*, che nella dogmatica cristiana viene a costituire il fondamentale *binomio* «*natura*» – «*persona*», e *l'essere*, che è appunto il «*nome*» di Dio.

C'è da augurarsi che il poderoso studio del teologo domenicano, del quale si sta celebrando il processo di

beatificazione, fughi le perplessità e le riserve, per non dire la ripugnanza che molti oggi, nell'ambito della stessa cultura filosofica e teologica cattolica, hanno nel considerare la persona come «sostanza», vittime – crediamo – di fraintendimenti grossolani che si trascinano da troppo tempo e che sarebbe ora di correggere una volta per tutte. È nostro convincimento che una lettura attenta, paziente e intelligente dell'opera di Tyn possa giovare molto a fugare quei pregiudizi e a chiarire gli equivoci. Occorre però nel contempo un *recupero dell'intelligenza e della sapienza metafisica*: è solo in un simile contesto culturale che è possibile comprendere e apprezzare quanto merita questo grandioso richiamo del teologo domenicano all'importanza della nozione di sostanza e con ciò anche all'importanza della metafisica per il bene dell'uomo, delle scienze, della morale, della cultura e della religione.

Padre Tomas non si è accorto dell'equivoco del *personalismo relazionista*, oggi di gran moda, ma la sua opera fornisce in abbondanza gli strumenti per chiarire l'equivoco e correggere i suoi errori, affascinanti ma pericolosi proprio perché affascinanti, ed apparentemente più in consonanza con i valori dello spirito, la dignità della morale e la stessa concezione cristiana della vita e della persona. Data l'attualità della tematica e della problematica presentate dal personalismo relazionista, ho ritenuto bene io stesso applicare i principi tyniani a questo complesso e delicato argomento. Come avevo già detto nell'introduzione, ho rinunciato ad offrire uno sguardo d'insieme della monumentale opera, ed ho preferito concentrare l'attenzione sugli spunti che la teoria tyniana della sostanza offre per una filosofia ed una teologia della persona, lasciando al lettore avveduto la possibilità di comprendere il valore delle *conseguenze* che dalla teoria

tyniana, che è poi quella aristotelico-tomista, si possono trarre sul piano della *morale* e del *costume*. Non vuol essere, questa, una *captatio benevolentiae*, per mostrare, con mentalità illuministica, l'«utilità» della metafisica, perché infatti la discussione non intende mai abbandonare il rigore della riflessione speculativa.

Adriano Bausola, nella presentazione dell'opera, ha definito il libro di Tyn «*un'oasi nel deserto*», ossia nella terra arida e desolata, per quanto riguarda la metafisica, del nostro panorama filosofico. Consapevole del proprio valore di teoreta, senza tuttavia montarsi la testa, Tomas Tyn ha compiuto si può dire in solitudine quest'opera poderosa, senza lasciarsi intimidire dal vuoto che lo circondava, ma da spirito libero qual era, alieno dalla preoccupazione di accodarsi alle mode del giorno: era umilmente ma fermamente sicuro di render un servizio alla cultura e, come sacerdote domenicano – perché no? – anche alle anime ed alla Chiesa. E da buon cristiano non lavorava per un successo mondano, ma per la gloria di Dio e la ricompensa promessa da Cristo ai suoi fedeli discepoli. La morte ci ha tolto troppo presto questo grande teologo e filosofo, il quale, avendo già operato tanto in così giovane età, prometteva di compiere maggiori imprese in età più matura. Ma un pensiero di fede ci suggerisce che Dio lo ha voluto più vicino a Sé per impiegarlo meglio, dal cielo, nella sua missione di maestro di sapienza per il bene dell'Ordine domenicano, della Chiesa e per il progresso della filosofia e della teologia.