

Luigi Spinelli

Il giovane Tommaso e la grama sostanza

La mia grama sostanza esiste in quanto soltanto esistono dei mutamenti e corrompimenti: essa è, per esprimermi con una grossa immagine, la parte ancora dura e coriacea di un pollo qua e là putrescente.
(Carlo Emilio Gadda)

L'insegnamento di Mario Dal Pra ha sempre dato massimo rilievo ai *testi stessi*: provo perciò a delineare - forse un po' temerariamente - una lettura *trascendentalista* del *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino.

Nel capitolo quarto l'Aquinate esamina la natura degli angeli, delle sostanze intelligibili. Il giovane maestro prende le distanze dal cosiddetto *ilemorfismo universale*, attribuito ad Avicbron[1], secondo cui si dà composizione di materia e forma per ogni cosa eccetto il primo principio. Pur valendo sempre la *permixtio* quale taglio ontologico tra assoluta semplicità divina e creature, nelle sostanze separate essa interviene però su un piano diverso, che prescinde dalla materia; la questione si fa pertanto meno intuitiva, più astratta, interessando forma ed essere, cioè potenza e atto[2].

Perché si dia commistione dev'esserci differenza, divisione, molteplicità: presupposto che Tommaso si accinge a riformulare sul piano metafisico generale, poiché il principio materiale ormai è fuori causa. L'unica molteplicità finora considerata, infatti, è quella della realtà oggetto dei sensi, soggetta al mutamento e analizzata dalle dieci categorie; e quindi quella del discorso, dei nomi e dei concetti significati nelle proposizioni[3].

L'immaterialità delle sostanze separate, pertanto, si rivela un *test* cruciale e richiede un'ulteriore generalizzazione, che elimini ogni residuo psicologico dovuto all'astrazione della forma dalla materia. Altrimenti non sarebbe possibile nessun giudizio sulle forme pure, le quali *sunt nobis magis occulta*[4]. Bisogna perciò esaminare la portata conoscitiva dell'essenza, o *quiddità*, indipendentemente dalla

considerazione della sua sussistenza così come essa è nota all'uomo *in via*: nessuna essenza è intelligibile *sine his que sunt partes essentie*[5], e tra tali parti come si vedrà non è compresa l'esistenza.

Viene messo a fuoco da Tommaso il nucleo necessario che fissa l'autonomia e la purezza della *ousia* in quanto *blocco speculativo*, oggetto adeguato dell'intelletto; quale garanzia forte di univocità, cioè di *corrispondenza stretta* tra discorso e realtà. A buon diritto tra tali *partes* può darsi anche la condizione corporea; ma in termini generici, perché non è il fatto di avere un sostrato e degli accidenti che rende una cosa una *certa* cosa. Detto diversamente, si comprende cos'è l'uomo *se e solo se* si sa che è animale e razionale; perciò è chiaro che possiede un corpo, ma non precisamente *quest'osso qui e questa carne qui*, come l'Aquinate rileva a proposito della *materia signata*[6]. Emerge dunque un dato ontologicamente decisivo: l'uomo è *veramente* in se stesso *sinolo* di animalità e razionalità, e come tale soddisfa la domanda *quid est?*, cioè indica un che di riconoscibile e definibile all'interno dell'albero porfiriano.

È il presupposto del *realismo filosofico*: in sé la realtà è un assoluto e *il problema* è conoscerla, poiché, in quanto criterio di verità, l'essere si pone per certi versi come riferimento esterno alla conoscenza stessa, da essa autonomo e sfuggente - *occulto* come dice Tommaso. Nella prospettiva aristotelica la conoscenza si pone pertanto come rispecchiamento di una struttura compiuta e immanente al mutamento, permanente, certa e perciò intelligibile: *ciò che era l'essere*[7]. Si dà quindi uno sdoppiamento tra discorso e realtà che, almeno per il momento, gioca un ruolo positivo, fondante.

Nel capitolo terzo viene ripresa in tal senso la *natura absolute considerata* di Avicenna, dottrina in voga a Parigi, in merito al rapporto tra capacità rappresentativa e ossatura logica dell'essenza: la ben nota questione degli universali. Non è possibile seguire Tommaso mentre distingue con precisione chirurgica tra piano metafisico, piano metalinguistico e piano referenziale. Un fatto però è chiaro: la *natura avicenniana* in quanto *indifferente* è un principio neutro, valido sul piano astratto proprio perché non decide su quello che il maestro stesso

designa come *duplice essere*, ovvero non contraddice nessuna delle sue possibili e opposte occorrenze, *intentiones in anima* e individui *extra animam*[8]. Altrimenti non darebbe adito ad alcuna unità, dunque ad alcuna predicazione vera, né porterebbe alla conoscenza di alcunché[9].

Superata la questione degli universali che tocca l'aspetto immanente e *trasversale* del rapporto uno-molti, l'astrazione metafisica giunge finalmente al cuore del problema; ma invece di approdare ad un punto fermo, un po' a sorpresa sembra ripiegarsi su se stessa: che senso ha concepire un intermediario neutro e logicamente anteriore ai rispettivi casi, se tale criterio non è poi in grado di giustificare se stesso? Che senso ha la *natura* avicenniana allorché la domanda sull'essere non riguarda più esclusivamente le sostanze composte e il loro rapporto con le strutture della conoscenza, bensì l'essere in quanto tale? Com'è possibile, insomma, concepire delle pure forme, cioè delle *differenze significative* tra le sostanze separate, e dunque una qualche loro molteplicità, su un piano così astratto e lontano dai sensi dell'uomo? In più luoghi, invero, il domenicano ribadisce che non si conoscono direttamente le sostanze, anche quelle composte, quindi che è preclusa l'intuizione delle differenze essenziali. Dunque nessun *immediatismo*. Ma allora cosa significa *essere* nel caso delle realtà incorporee, spirituali? Rispetto alle nature angeliche cos'è l'essenza in quanto *aliquid commune omnibus naturis*[10]?

Tommaso prende posizione circa l'individuazione delle nature separate nel capitolo quinto, sempre seguendo Avicenna. Del resto, solo dopo aver sviluppato la *distinzione reale* nella rispettiva *composizione* può ragionare in modo nuovo, sia pure in termini alquanto vaghi. Infatti le forme logiche della definizione, cioè *genere*, *specie* e *differenza*, non strutturano più l'essenza e diventano invece il segnale della sua *insufficienza* metafisica. Essendo riscontrabili in tutto ciò che è molteplice, ovvero che non è puro essere, ma questo o quel determinato ente, rientrano quindi anche nella definizione delle sostanze separate, la cui semplicità è solo relativa. Ancorché non si capisca bene in tal caso il loro senso, come avverte Tommaso stesso[11]. Evidentemente l'*ousia* sembra svelare ora una certa ambiguità e *debolezza*, perché senza il

principio materiale non pare più in grado di organizzare le differenze e di ordinare il molteplice, di mediare tra individuo e universale. Sicché la prospettiva si capovolge, quasi si fosse ad un giro di boa, e l'essenza da *atto* metafisico passa a indicare il suo opposto, la *potenza*; così come appare una volta per tutte chiaro che la materia non ha portata universale e costituisce un fattore diversificante solamente in subordine alla forma[12].

La *composizione* di essenza ed essere assegna perciò un ruolo positivo alla quiddità o definizione secondo una prospettiva nuova, quale *limite* alla differenza pura, limitazione d'essere per l'appunto; sicché l'individualità dell'ente dipende fundamentalmente non dalla sua determinatezza, non dall'appartenere a una certa specie, quanto dallo stesso semplice fatto di *esistere*. Per questo nelle sostanze intelligibili, ad eccezione dell'anima umana, a ogni specie corrisponde un solo individuo: la spiegazione più ovvia dice che ciò è dovuto all'assenza della purificazione del sostrato[13]. In realtà l'identificazione sul piano metafisico tra specie e individuo rivela che ogni ente in quanto è, è assolutamente unico, irripetibile, ossia è irriducibile a una *forma comune*, a una *meta-forma*, a una *forma delle forme*. Non a caso la stessa anima umana è individuata dal corpo solo *occasionalmente*, e dopo la morte non perde la propria intrinseca individualità[14].

Tommaso chiarisce questo punto quando esclude che l'Atto puro possa essere inteso panteisticamente come *superessenza* o *ente universalissimo*, come *forma comune* immanente all'esistenza. Pertanto l'*ens commune* non è principio formale, non determina nulla, ma costituisce una sorta di vuoto contenitore, un'unità del tutto indeterminata e indeterminabile. L'unità genericissima di un *nome* che può *stare per tutto* e per il contrario di tutto, che rappresenta in ogni asserzione il predicato di realtà e come tale funge da presupposto universale[15]. *Ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna*[16]; in altri termini, nonostante gli sforzi volti alla ricerca di un fondamento convincente, al vertice dell'*arbor porphyriana* non si trova qualcosa in grado di garantire piena corrispondenza tra struttura logica articolata secondo i *predicabili*

e piano ontologico descritto dalle categorie. Tant'è che a fianco dell'essenza c'è un *altro* principio che dà per buona tale corrispondenza, ovvero l'*ente* stesso, il suo *doppio* ipostatizzato, la faccia positiva della questione.

Un *gramo* fondamento, dunque. Se l'essere è ciò che vi è di unico e di irripetibile nelle cose che sono, l'*ens commune* offre una ben magra *definizione*, e rinvia piuttosto all'origine del problema, cioè alla *distinzione reale* di essenza ed essere nelle nature. *Omnis autem essentia ...* per qualsiasi essenza l'esistenza resta esclusa dalla conoscenza certa, dalla conoscenza intellettuale, vale a dire: l'essere di per se stesso è *indefinibile*[17]. Ma su che base è lecito fondare la portata *totale e ultimativa* di questo giudizio? Vien fatto di chiedersi se non intervenga a questo punto l'*acribia advocatesca dello scettico*, che volge in negativo il presupposto dualistico del realismo. Lo stesso presupposto che ha retto la corrispondenza tra piano dell'essere e del conoscere, e che ora registra invece uno scarto incolmabile. Ciò che si rivela falso una volta, *può* essere falso sempre! *Ergo* l'essenza dell'uomo e quella della fenice, nota creatura fantastica, da questo punto di vista hanno pari grado di verosimiglianza.

Non sembra esserci alcun modo di distinguere *a priori* tra un concetto vero e una mera finzione, perché non è dato sapere cos'è l'esistenza pura e semplice, non c'è una regola dell'essere a cui ricorrere quale discriminante universale. L'esempio della fenice colora retoricamente la portata sospensiva e provocatoria della *distinzione reale* e insinua una sorta di *epoché* nei confronti dell'*autorità teorica dell'essenza*, secondo una sottile confutazione della stessa linea di pensiero avicenniana. La *neutralità* metafisica della quiddità, infatti, sembra assumere ora una palese valenza critica, tant'è che dall'asettico *non intelligere* si passa a un più esplicito e preoccupante *ignorare*.

Né siamo di fronte a un'obiezione empiristica di antistenea memoria: *vedo il cavallo, ma non la cavallinità!* Il carattere immaginario della fenice, per così dire essenzialmente *mentale, interno*, rende tale *fictum* una provocazione devastante; giacché a differenza della *negazione* e della *cecità*, enti solo per convenzione[18], la fenice

non è frutto di un equivoco, è pur sempre una *definizione*, una sintesi razionale, sebbene *mitologica*, di elementi desunti dalla realtà. Ed è precisamente su questo piano, quello dell'unità astratta dell'essenza e della sua formulazione discorsiva - l'agostiniana *cogitatio* - che diventa arduo separare favole e definizioni, racconto e *logos*, una volta enfattizzatane l'autonomia speculativa. Vien fatto di pensare all'*isola felice* di Gaunilone[19].

Naturalmente non mette conto qui esaminare una questione così vasta e complessa come il confronto tra paradigma agostiniano e sviluppi dell'aristotelismo latino. Si tratta solo di mettere in luce le molteplici sfaccettature, la pregnanza filosofica e la ricchezza di temi del *De ente*, di questa *agile dispensa universitaria* medievale. Tanto laconicamente quanto decisamente - com'è nel suo stile - Tommaso affronta infatti la possibilità del nulla, la peggiore *bestemmia* metafisica: essenza ed essere sono *aliud*[20].

Sofferamoci sulla *conclusione*. La questione non è nominale e investe l'idea stessa di realtà nella sua radice dialettica: se ciò che è più proprio di ogni sostanza è l'unità e identità con se stessa, ossia l'alterità o irriducibilità ad altro, questo implica che quanto vi è di più proprio nell'esistenza è anche ciò che vi è di più comune; perché tutto ciò che è, in quanto è, è *altro da qualcosa*. Ma l'impossibilità di definire l'essere rende allora ogni cosa *altra* da se stessa, *assolutamente altra*: ogni realtà senza scampo sarebbe-e-non-sarebbe sotto il medesimo rispetto, perché essenza ed essere riguardano la sostanza a pieno titolo, considerata come un blocco necessario, e non il suo rapporto secondario con le note relative e accidentali. Dominerebbe un relativismo assoluto, una sorta di *differenza indifferenziata* e niente avrebbe più senso: nessun ordine, nessun confronto, nessuna organizzazione del sapere; né sarebbe verificabile alcun discorso: parafrasando Aristotele, *l'uomo e la trireme sarebbero la stessa cosa!* Non sorprende che la ricezione della dottrina registri per lo più forti perplessità a partire dagli stessi contemporanei.

Questa specie di *incubo* metafisico sembra scongiurabile assumendo una prospettiva più neoplatonizzante, che Gilson com'è

noto designa *metafisica dell'essenza*, e più vicina in effetti alla dottrina secondo la tradizione araba. In tal caso la contingenza dell'esistenza non intaccherebbe apertamente la priorità speculativa dell'essenza: l'*esse* sarebbe una sorta di aggiunta successiva e pertanto verrebbe posto sullo stesso piano delle note accidentali. Il problema, benché rimosso, tuttavia non verrebbe risolto, poiché si tratterebbe sì di un accidente, ma a ben vedere imprescindibile, *inseparabile*. In effetti molti studi sul *De ente* tendono a rimarcare la dipendenza dell'ancor giovane maestro da Avicenna, anche per evitare forse una lettura meno canonica e meno rassicurante. La forzatura scettica di Tommaso, invece, dal punto di vista aristotelico sembra una decisa provocazione, che al livello universalissimo della astrazione metafisica riapre lo iato tra pensiero e realtà e ne fa un'aporia insuperabile: se non si è in grado di distinguere *definitivamente* ciò che è da ciò che non è, allora tale distinzione è impossibile.

Per *scetticismo* non si intende una precisa scuola di pensiero, bensì il lato oscuro del realismo stesso: una sorta di sviluppo parossistico del teoricismo che ne esplicita il presupposto dogmatico e che pertanto sospinge criticamente la riflessione verso un ordine di idee differente. Tommaso del resto non è Gaunilone, né Bernardo d'Arezzo, e offre una risposta articolata e profonda al paradosso della *distinzione reale* senza ricorrere a un immediatismo logico o empiristico; né stigmatizza il dubbio scettico quale *peste* o *eresia* da rifuggire. Infatti il passo ulteriore consiste nel vedere se è concepibile, se non altro in quanto *non-autocontraddittoria*, un'eccezione al dubbio, ossia un caso, uno solo, in cui l'essenza sia davvero il suo stesso essere[21].

Ciò significa uscire dall'orizzonte aristotelico, tant'è che Tommaso per concepire una *identità* tanto atipica, *anomala*, passa in rassegna in estrema sintesi le forme di alterità o differenza reale previste dal paradigma sostanzialistico, per sospenderle una ad una[22]. L'Aquinate sembra alla ricerca di una *controipotesi rispetto alla tesi del nulla*, di una possibilità sufficiente come tale per spogliare la posizione scettica della sua absolutezza, per riportarla dal vicolo cieco del teoricismo all'ordine *pratico* del possibile.

L'essere quale *eccezione* al nulla viene quindi presupposto deliberatamente, viene esplicitamente individuato e collocato al di là e a monte della dialettica uno-molti, in quanto affatto *semplice*, in quanto limite invalicabile dell'analisi. Sicché il dualismo di fondo che caratterizza le strutture della conoscenza e del discorso si presta finalmente a tradurre in pratica la fondamentale *alterità ontologica* tra creature e Dio. Solo così sembra possibile, se non sfuggire al dubbio vero e proprio, quanto meno evitare le sue conseguenze più gravi e paralizzanti. L'eccedenza dell'essere quale criterio assoluto di verità, svelata dallo scetticismo, sembra subire perciò una decisiva *verticalizzazione*, tale che non è più una faccenda strettamente epistemologica e si fa senz'altro *metafora* universale della trascendenza infinita dell'*Esse tantum*.

L'impressione, quindi, è che Tommaso abbia intercettato a suo modo la polarità tra scetticismo e realismo, e cercato di gestirla secondo un progetto che potremmo definire *mistico*, se a tale termine diamo il senso di un *ripensamento radicale e globale* non certo della razionalità *tout court*, ma di un modello di essa storicamente determinato. Forse non si è di fronte, quindi, ad una *classica* dimostrazione dell'esistenza di Dio, né ad un appello estremo alla fede; il tono delle parole di Tommaso del resto è assai cauto e congetturale: *nisi forte sit aliqua res ...*; oppure: *si autem ponatur aliqua res ...*[23]

Sembra piuttosto un'apertura importante: la trascendenza dell'essere non viene occultata o rimossa come un che di paradossale o di imbarazzante, ma è riconosciuta e addirittura ostentatamente *formalizzata*, ottenendo il risultato di *sterilizzare*, di *sdrammatizzare* in qualche maniera la contraddizione interna del realismo. Sicché le strutture della conoscenza in una certa misura vengono sgravate da ambizioni metafisiche, assolute.

Se si pone *aliqua res quae sit esse tantum*, se si ammette uno e un solo caso in cui il pensiero di qualcosa implica il pensiero della sua esistenza, questo basta perché in tutti gli altri casi tale aggiunta, tale passaggio, se non altrettanto automatico e certo come pretende lo scettico e/o realista, quanto meno *diventi possibile*, un'acquisizione

legittimamente verificabile[24]. L'unicità e l'eccezionalità dell'*Esse tantum* ne fanno dunque un fondamento che *si autopone* non per necessità logica, ma in quanto principio *pratico*, libero, e benché in se stesso ineffabile e infinito, vale come riferimento trascendentale di ogni *atto*, non solo esistenziale ma anche conoscitivo, contemplativo. Non a caso Tommaso lo descrive come *bene*, non come *essentia*[25].

Con la *distinzione reale* sono saltati i presupposti per fondare un rapporto necessario, *forte*, tra discorso e realtà. È saltata soprattutto la *forma* quale principio metafisico sufficiente, tant'è che viene associata da Tommaso alla potenza, non all'atto. Dunque se il ragionamento del santo dottore non sembra del tutto scevro da una certa circolarità, questa specie di *grazioso rondeau* ha tuttavia il senso di una profonda rivisitazione medievale della metafisica aristotelica, alla luce della quale l'*ousia* non appare certo come la *fotografia esatta* di una verità già data in se stessa, immutabile, da contemplare nella sua purezza intellettuale quale oggetto del sapere scientifico, per la gratificazione del sapiente; ma nemmeno come un fiasco disastroso, come una favola o una chimera.

Per un verso, quindi, l'essenza *perde il suo valore proprio*; per l'altro, tuttavia può ancora offrire un senso rigoroso allo scarto ontologico tra Dio e creature, limitandone l'impenetrabilità, il mistero. La trascendenza divina diviene pertanto un sorta di enigma, una sfida affascinante per il pensiero, e l'*ousia* aristotelica se ne fa in qualche maniera *segno, misura*. Segno non convenzionale o naturale, bensì speculativo, o meglio *metaforico*; cioè non strettamente funzionale ad una *ferrea logica porfiriana*, bensì trasfigurato, allargato in senso più duttile e manipolabile, in termini più inventivi, più aperti, di probabilità dialettica: l'*analogia entis*. Se in tal modo l'essenza non è il vero essere, allora indica quanto meno una *disposizione* ad esistere, secondo un certo *grado* riconoscibile e inscritto nella scala delle nature, indica cioè un aver-essere (*habitus*) che fa appunto composizione con l'*atto* ricevuto.

La nozione di *ente*, in quanto possibile *composizione* di essenza ed esistenza, è il frutto di tale sviluppo che *sposta*, come s'è detto, il

ragionamento dal problema teoristico di un'improbabile definizione dell'essere, a quello del rapporto verticale, misterioso, ma infinitamente pregnante per il pensiero cristiano medievale, tra creature e Dio. Sembra insomma un tentativo di *dereificare* e di *praticizzare* l'essenza aristotelica, rendendola più rispondente alle istanze del soggetto medievale, e in modo particolare all'*intellectus fidei*, senza tradire troppo nel contempo lo stesso linguaggio aristotelico.

Tuttavia *da buon scolastico* Tommaso, dopo averlo smontato, sembra impegnato a ricostruire e rifondare, quand'anche su una base più debole, il medesimo paradigma aristotelico neoplatonizzante, *facendo rientrare dalla finestra quello che ha appena fatto uscire dalla porta*, ossia rinnovando consapevolmente i temi forti di quel paradigma attraverso una profonda quanto *sottile* trasfigurazione.

Il primo principio, infatti, è pur sempre *essere*, modello assoluto di sussistenza e di verità, da cui promana per *partecipazione*, cioè per produzione totale, tutto ciò che esiste. Il capitolo quinto, infatti, svolge l'*exitus* delle creature *seguendo un preciso quanto prevedibile impianto neoplatonico*, dall'Atto puro fino al livello più infimo della scala ontologica rappresentato dagli accidenti. Quindi se è vero che l'*ousia* aristotelica non vale più come *atto* compiuto, bensì come un che di possibile, dall'altra, tale *praticizzazione* non investe il soggetto umano nella sua situazione storica, bensì prima di tutto Dio stesso. La metafisica aristotelica appare così come un disegno *verosimile*, *probabile* dell'universo secondo l'onnipotenza e la libertà del primo principio; per l'*homo viator*, invece, si impone come un'alternativa insuperabile una volta garantito l'*imprimatur* divino. Tant'è che la *theologia nostra* non si limita a partecipare del metodo scientifico per strutturarsi sillogisticamente, ma si fa essa stessa *scientia*: scienza *prima*, fondamento e suprema sintesi di tutto lo scibile. Così come dalla visione dei beati per Tommaso c'è derivazione, *subalternazione*, solo dei principi; mentre l'oggetto del sapere resta comune, secondo un *continuum* chiaramente metaforico[26].

Una scelta comprensibile dato l'entusiasmo del momento per le risorse offerte dalla recente letteratura greco-araba; un progetto di

ampio respiro, geniale e di rottura rispetto alla tradizione. Rivoluziona il ruolo e il senso dell'analogia medievale, il cui nuovo *motore*, per così dire, diviene il dualismo di fondo del realismo metafisico. Contribuisce ad allontanare la relazione trinitaria dalla riflessione filosofica, destinandola al repertorio dei dogmi della Chiesa. E infine offre uno stupefacente programma di rigorizzazione della stessa speculazione analogica, della *analogia entis*, all'interno del dibattito teologico: un tentativo di disciplinare e consolidare la *translatio in divinis* ponendo un freno agli eccessi poetici e immaginosi, all'affabulazione neoplatonica, certamente non congeniali alla *forma mentis* scolastica.

D'altra parte è una scelta che marchia il pensiero di Tommaso a tal punto da coinvolgerlo in una sorta di *provvido fallimento*, visto che come tale non ha avuto gran seguito tra i contemporanei. Lo stesso destino che incombe sul modello aristotelico, che i maestri medievali per primi hanno imparato a smontare e reinterpretare - sull'esempio dello stesso Aquinate, ma con sempre minor benevolenza e fiducia - ragionando *de possibili, per ymaginationem*. Mettendosi per così dire *da teologi* nei panni di Dio stesso; dunque ragionando come soggetti assolutamente liberi e onnipotenti!

Emerge un'immagine di Tommaso *meno pia e meno oleografica*, secondo cui se egli ha lasciato nel concreto storico un segno importante e fecondo, *ciò è dipeso forse più dal suo filosofare che non dalla sua filosofia*, dalla sua capacità di penetrazione e di analisi del problema teologico e metafisico, piuttosto che dalla *normalizzazione* di Aristotele. Secondo una continuità controversa e per così dire magmatica con il suo tempo, dunque con lo *scetticismo del XIV secolo*. Un destino che ancor oggi è inconcepibile per i nostalgici della *philosophia perennis*, per i quali il Duecento resta il secolo di san Tommaso, pur non essendo stato affatto un secolo tomista.

Dal punto di vista di una *genealogia fantastica* della metafisica occidentale, non è forse assurdo intravedere nell'analisi del giovane Tommaso una formidabile *occasione persa*. Come rileva Gadda nella sua *Meditazione milanese*, scritta mentre a Milano seguiva le lezioni

di Piero Martinetti, ancora incerto tra impegno filosofico e invenzione letteraria:

Una delle idee che più insistentemente e necessariamente appaiono nell'indagine è quella di essere, poi di sostanza. Forse se l'accenno eracliteo che più sembra divergerne e gli accenni scettico-sofistici che decadde a espressione banale e a grottesche parvenze di malcostume avessero potuto meglio accentuarsi in uno sviluppo, si sarebbe risparmiato cammino, e l'idea di sostanza disseccandosi e inaridendo non avrebbe coperto ogni cosa, come la sabbia coprì le città cirenaiche.

Note

- [1] Cfr. Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, trad. ital. di P. Porro, Rusconi, Milano 1995, p. 107.
- [2] *Le sostanze di questo tipo, dunque, quantunque siano pure forme senza materia, non godono tuttavia di una perfetta semplicità, né sono atti puri, ma sono in qualche modo commiste alla potenza* (Ivi, p. 113).
- [3] *Occorre dunque sapere, come afferma il Filosofo nel V libro della Metafisica, che l'ente per sé si dice in due modi: nel primo, è ente ciò che si divide nei dieci generi; nell'altro, è ente ciò che sta a significare la verità delle proposizioni* (Ivi, p. 77).
- [4] Cfr. ivi, p. 80.
- [5] *E ciò risulta chiaro in questo modo: ogni cosa che non fa parte del concetto dell'essenza o della quiddità, si aggiunge in qualche maniera dall'esterno e entra in composizione con l'essenza, poiché nessuna essenza può essere realmente concepita senza ciò che fa parte di essa* (Ivi, p. 113).
- [6] Cfr. ivi, pp. 85-87.
- [7] *E poiché ciò per mezzo di cui la cosa viene costituita nel proprio genere o nella propria specie viene significato attraverso la definizione che esprime ciò che la cosa è, ne consegue che il termine essenza viene cambiato dai filosofi in quello di quiddità: e questo è anche ciò che il Filosofo chiama spesso "ciò che era l'essere",*

cioè ciò per mezzo di cui qualcosa possiede il fatto di essere quella cosa (Ivi, p. 79).

- [8] *Questa natura ha un duplice essere: uno nelle realtà singolari, l'altro nell'anima, e secondo ciascuno di questi due modi alla natura citata si accompagnano gli accidenti; negli enti singolari, poi, essa ha anche un essere molteplice secondo la diversità degli stessi singolari (Ivi, pp. 101-103).*
- [9] *La predicazione è infatti qualcosa che è completato attraverso l'azione dell'intelletto componente e dividente, che ha come suo fondamento reale la stessa unità delle cose di cui una si predica dell'altra (Ivi, p. 105) .*
- [10] *E poiché, come si è detto, l'ente inteso in questo modo si divide nei dieci generi, occorre che l'essenza indichi qualcosa di comune a tutte le nature attraverso cui i diversi enti possono essere collocati nei vari generi e nelle varie specie, così come l'umanità è l'essenza dell'uomo, e così via (Ivi, p. 79).*
- [11] *E poiché in queste sostanze la quiddità non è identica all'essere, sono collocabili in un predicamento e per questo si trovano in esse genere, specie e differenza, sebbene le loro differenze proprie ci siano sconosciute (Ivi, p. 123).*
- [12] *Tutto ciò poi che riceve qualcosa da altro è in potenza rispetto ad esso, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto; occorre dunque che la stessa quiddità o forma, che è l'intelligenza, sia in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e quell'essere è ricevuto come atto. E così si ritrovano nelle intelligenze potenza e atto, ma non materia e forma, se non in senso equivoco (Ivi, p. 115).*
- [13] *E pertanto in tali sostanze non si trova una moltitudine di individui in una specie, come s'è detto, se non nell'anima umana a causa del corpo a cui è unita (Ivi, p. 121).*
- [14] *... perché avendo ricevuto un essere assoluto, una volta acquisito un essere individuale per il fatto di essere stata resa forma di un corpo, quell'essere rimane sempre individuale (Ivi, p. 123).*
- [15] *Ma l'essere comune, così come non include nel suo concetto qualche aggiunta, non include neppure l'esclusione di qualche aggiunta, perché - se così fosse - l'essere a cui qualcos'altro verrebbe ad aggiungersi non potrebbe essere considerato come tale (Ivi, pp. 119-121).*
- [16] Ivi, p. 76.
- [17] *Ogni essenza o quiddità può essere tuttavia concepita senza che qualcosa sia pensato del suo essere: posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia*

ignorare se esistano o meno nella realtà. È chiaro dunque che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità (Ivi, p. 113).

- [18] Cfr. ivi pp. 77-79.
- [19] Cfr. L. Spinelli, *Come l'araba fenice*, in "Doctor Virtualis", quaderno n. 3 (2004), pp. 89-98.
- [20] *È chiaro dunque che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità* (Tommaso d'Aquino, op. cit., p. 113).
- [21] *A meno che non si dia qualcosa la cui quiddità sia il suo stesso essere ...* (Ivi, p. 113).
- [22] *... e una tale cosa non può che essere unica e prima, poiché è impossibile che si dia plurificazione di qualcosa, se non per l'aggiunta di qualche differenza (così come la natura del genere si moltiplica nelle specie), o perché la forma viene ricevuta in materie diverse (così come la natura della specie si moltiplica nei diversi individui), o perché una cosa è assoluta e l'altra è ricevuta in qualcosa (così come, se esistesse un calore separato, sarebbe diverso da un calore non separato, a causa della sua stessa natura separata)* (Ivi, p. 113).
- [23] Cfr.ivi, p. 112.
- [24] *Come suggerisce il ricorrere dell'aggettivo possessivo: Rimane perciò che tale cosa che è il suo essere non può che essere unica, e perciò è necessario che in qualunque altra cosa al di là di essa altro sia il suo essere e altro la sua quiddità o natura o forma* (Ivi, p. 115).
- [25] *L'essere che è Dio è infatti tale che nulla vi si possa aggiungere, e a motivo della sua stessa purezza si distingue da ogni altro essere; per questo, nel commento alla IX proposizione del libro *Sulle cause* si dice che l'individuazione della causa prima, che è soltanto essere, ha luogo per la sua pura bontà* (Ivi, p. 119).
- [26] Cfr. M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1995.