

## 5 Metafisica classica e pensiero moderno

*Dalle origini della riflessione sull'essere nel pensiero greco con i filosofi pre-socratici ed in particolare Parmenide, alla soluzione dei problemi posti dalla metafisica parmenidea al pensiero greco nelle metafisiche di Democrito, Platone ed Aristotele. Fino a giungere al pensiero di Tommaso d'Aquino, visto come uno dei culmini del pensiero classico pre-moderno. Approfondimento della dottrina dei trascendentali come punto di svolta esemplificativo fra pensiero classico e moderno, nella loro trattazione tommasiana e kantiana.*

### 5.1 L'essere: dalle origini a Parmenide

#### 5.1.1 Il senso di questa ricostruzione

Qual è il *proprium* della metafisica tomista dell'essere come atto

**L**a questione dell'essere e della distinzione fondamentale fra *l'entità* (essere dell'essenza) e *l'esistenza* (essere comune) di un ente, fondamento di una teoria dell'*essere* (= metafisica) e della *verità* (= metalogica) che non cada nell'inconsistenza di una teoria formalista dell'uno e dell'altra ci ha introdotti in quell'intimo rapporto che esiste fra l'*uomo* e l'*essere*. Tale rapporto costituisce il *leit-motiv* di tutto il pensiero metafisico occidentale che noi qui ripercorreremo con la finalità di mostrare, in forma iniziale ed intuitiva, il *proprium* della metafisica e della metalogica di Tommaso d'Aquino.

Se prendiamo il filo d'Arianna del rapporto uomo-essere, la relazione fra i due s'inverte nel pensiero moderno rispetto al pensiero classico

Se prendiamo il pensiero di Tommaso come culmine del pensiero metafisico classico pre-moderno, greco e medievale insieme, emerge con chiarezza qual è la differenza fondamentale fra pensiero classico e pensiero moderno. Insieme a questo, però, emerge qual è la loro differenza col pensiero contemporaneo post-moderno, chiamato ad operare una sintesi creativa fra i due. Infatti, se seguiamo «il filo d'Arianna» del rapporto uomo-essere vediamo che tale rapporto si rovescia nella modernità rispetto alla classicità. Nella classicità era l'uomo a dover adeguare gli *a-priori* della sua mente individuale all'essere della cosa. È l'essere della cosa ed in

particolare la sua *entità* ad avere ruolo costitutivo, *trascendentale*, dell'universale logico. Nella modernità «la rivoluzione copernicana» del pensiero teorizzata da Kant fa sì che sia l'essere della cosa a doversi adeguare *all'a-priori* di una mente elevata per questo ad un ruolo meta-individuale, costitutivo dell'universale logico (trascendentalismo)<sup>1</sup>. Il fondamento di tale rivoluzione è legato alla necessità di dover fondare attraverso l'a-priori logico la medesima *necessità* causale nell'ordine ontologico. Non è dunque la necessità causale nell'ordine ontologico a fondare la necessità della legge nell'ordine logico, ma *viceversa*

Termine della ricostruzione: la dottrina dei trascendentali, del fondamento ante-predicativo di ogni predicazione vera. In Tommaso (= ente), in Kant (= autocoscienza)

Termine di questa nostra sommaria ricostruzione storico-teoretica sarà, così, la dottrina tomista delle *determinazioni trascendentali* dell'essere e della prima di esse, *l'entità*, fondamento ante-predicativo o appunto «trascendentale» di ogni *predicazione* vera che può essere attribuita al soggetto di una proposizione denotante un particolare *esistente*. Tale dottrina metalogica tomista, intimamente legata a quella metafisica, sempre di Tommaso, della distinzione reale fra *essenza e atto d'essere* e quindi fra *entità* o «essere dell'essenza» ed *esistenza* o «essere comune» che, a nostro avviso costituisce il culmine del pensiero metafisico classico *pre-moderno*, sarà da noi esposta in contrapposizione con la dottrina del *trascendentale moderno dell'autocoscienza*, «l'io-penso» puramente formale, senza contenuto, di Descartes e Kant, che pone nell'*autocoscienza* e quindi nell'*evidenza* il fondamento della verità e della necessità della *predicazione*.

Fondare verità non sull'essere ma sulla coscienza = fondamento del pensiero moderno

Il fondare la verità e la necessità logiche non sull'essere dell'ente conosciuto e delle sue relazioni reali (causali), ma sul pensiero auto-cosciente di una soggettività meta-individuale o «trascendentale», costituisce infatti il punto di svolta metafisico e metalogico fra pensiero classico e moderno, ovvero, per dirla nei termini di Kant, il nucleo della *rivoluzione copernicana* moderna nel pensiero filosofico.

In ogni caso, relazione costitutiva fra pensiero ed essere: uomo = animale *metafisico*

In ogni caso, ciò che resta assodato e costituisce perciò il filo d'Arianna del pensiero occidentale tanto classico come moderno è la relazione costitutiva — del pensiero per il classico (l'essere fonda il pensiero), dell'essere per il moderno (il pensiero fonda l'essere) — fra pensiero ed essere. In questo senso, non solo l'uomo è un *ente* fra gli enti, ma è l'unico ente che ha la potenzialità di *relazionarsi* all'essere di ogni ente, tanto che due delle determinazioni trascendentali di ogni ente, *verità* e *valore*, dipendono propriamente dalla relazione fra l'essere di ogni ente e l'intelletto e la volontà umane. L'uomo è dunque, comunque lo si consideri, *animale metafisico* per eccellenza, o, per usare una felice

<sup>1</sup> Ricordiamo l'espressione posta da Kant nell'*Introduzione* alla *Critica del Giudizio* secondo cui era l'«Io trascendentale» il moderno *legislatore della natura*. Un ruolo che nella classicità era di Dio...

espressione di Martin Heidegger, «il pastore dell'essere», colui che lo conduce dalle tenebre dell'incognito alla luce della conoscenza.

### 5.1.2 La scuola di Mileto ed Eraclito di Efeso

Relazione fra essere e pensiero nei presocratici come ricerca razionale e non mitico-religiosa sul principio dell'essere

L'evidenziazione di questo intimo rapporto fra l'intelletto umano e l'essere risale alle origini del pensiero occidentale, ovvero al culmine della ricerca dei filosofi presocratici sul *principio (αρχή)* di tutte le cose, la *sorgente prima* dell'essere di tutte le cose esistenti. Una ricerca non più d'indole *mitico-religiosa* come nel pensiero greco delle origini — si pensi alla cosmogonia di Esiodo, per esempio —, ma d'indole *razionale*, teoretica, «scientifica» nel senso originario di una ricerca razionale di *spiegazione* di ciò che si manifesta all'evidenza empirica.

La prima scuola filosofica, la cosiddetta *Scuola di Mileto* (Asia Minore) si caratterizza per questa ricerca sul *principio* di tutte le cose:

Talete: principio = acqua

- ◆ Per *Talete* (640-560 a.C.): **αρχή** = *acqua*, principio vitale di tutte le cose.

Anassimandro: l'infinito

- ◆ Per *Anassimandro* (610-547): le cose sono tali in quanto *definite*, quindi **αρχή** = *indefinito, apeiron*.

Anassimene: aria

- ◆ Per *Anassimene* (585-528): la materializzazione dell'**apeiron** di Anassimandro lo portò a definire l' **αρχή** = *aria*, origine di tutte le cose attraverso un meccanismo di *rarefazione-condensazione*.

Eraclito: fuoco

- ◆ Per *Eraclito di Efeso* (535-475): per Eraclito bisogna fare un discorso a parte, non solo perché era di Efeso e non di Mileto, ma perché risentì in maniera del tutto particolare dell'influenza delle filosofie orientali, in particolare di Zoroastro e della tradizione indiana Veda.

Così, in opposizione ai 3 precedenti egli definisce *una realtà in continuo divenire (παταρείς* “tutto scorre”), costituita *dall'unità degli opposti* (“nello stesso fiume ci bagniamo e non ci bagniamo”), e per questo, per la prima volta, legò l'affermazione del divenire come **αρχή** di tutte le cose alla negazione del *principio di non-contraddizione* per cui Aristotele lo definì un *dialeteista* non un semplice *dialettico* come, p.es., sarà Platone.

Tradizionalmente, perciò, a partire da Aristotele, si dice che egli ponesse l' **αρχή** nel *fuoco*, anche se egli esplicitamente non lo disse mai, ma usò la metafora del “fuoco” per esemplificare il fatto che “tutto scorre”, tutto è in continuo divenire. Ci vorrà poi Aristotele per dimostrare che il divenire non vuol dire “unità degli opposti”, unità di essere e non-essere e quindi negazione del principio di non-contraddizione. Il divenire non è passaggio dall'essere al non-essere

e viceversa, ma fra *due modi essere*. “Essere-in-atto” e “essere-in-potenza”, quindi senza violare il principio di non-contraddizione.

### 5.1.3 La scuola di Pitagora

Pitagora: numeri (punti) essendo tutte le cose enti geometrici

La seconda scuola filosofica degna di nota, la *Scuola Pitagorica*, si sviluppò nella Magna Grecia a partire dall'insegnamento del suo fondatore *Pitagora* (Crotone, 570 ca.). Egli sviluppò le tesi di Anassimandro e Anassimene dandogli, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale un fondamento di tipo *matematico*. Così, per lui tutte le cose derivano dalla sintesi di *definito-indefinito*, di *limitato-illimitato*. Quindi, l'essenza di tutte le cose è essere *figure geometriche*. Esse ultimamente sono costituite di punti intesi come *unità indivisibili*, quindi per Pitagora la realtà ha nel *numero* la sua intima natura.

Tutte le cose sono misurabili in quanto estese e numerabili in quanto composte da indivisibili

Così, tutte le cose sono definite in quanto *misurabili* (in quanto enti estesi (figure geometriche)) e *numerabili* (in quanto composte da indivisibili). La realtà nasce allora dall'*armonia* – non “unità”, Pitagora non era un dialeteista come Eraclito – *degli opposti*: innanzitutto dalla prima e fondamentale opposizione, quella di *limitato-illimitato* (ovvero, rispettivamente, del *dispari* (uno, limitato, forma) e del *pari* (due, illimitato, materia)), visto che dall'uno e dal due tutti i numeri e quindi anche tutte le figure geometriche possono essere costituite. Le altre opposizioni derivate dalla precedente sono quella di *diritto-curvo*, *quiete-movimento*, etc.

Scienza moderna in qualche modo relazionata al sogno pitagorico

Come già abbiamo anticipato nel primo capitolo, la nascita della scienza moderna con la sua pretesa di ridurre le grandezze fisiche e le loro variazioni (i corpi e i loro moti in quanto matematicamente definibili) ad oggetti e relazioni geometriche diventa una sorta di realizzazione del sogno metafisico pitagorico. Non per nulla Copernico, agli albori della modernità, proprio alla teoria delle armonie pitagoriche si riferisce per giustificare metafisicamente la sua teoria del moto dei pianeti.

### 5.1.4 Parmenide di Elea

In Parmenide prima correlazione metafisica e antropologia nella distinzione delle due «vie».

Principio = essere

Un primo collegamento fra la problematica metafisica e quella antropologica si ha con un altro filosofo della Magna Grecia, Parmenide di Elea (l'attuale Velia nel Cilento: 520-440) con cui per la prima volta la nozione di *essere* viene tematizzata nel pensiero occidentale. Parmenide poté così distinguere fra due categorie di uomini: coloro che «dormono» nella cosiddetta *via dell'opinione (dòxa)*, accettando come vera la commistione fra essere e non-essere legata alla *molteplicità* quantitativa, alla *diversità* qualitativa ed al *divenire*, e coloro che si sono «risvegliati» alla coscienza dell'«essere» e percorrono così la *via della verità*. Il principio di

tutto è l'essere inteso come assoluta *positività* e senza alcuna commistione col *non-essere* inteso come assoluta *negatività*.

È necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti *l'essere è e il non essere non è*. Queste cose ti esorto a considerare (Parmenide, *Framm.* 6).

Identità fra pensiero ed essere: inizio razionalismo

L'essere dunque è la sola cosa pensabile ed esprimibile. Di qui la posizione di Parmenide che afferma l'*identità tra il pensiero e l'essere* e dunque pone l'*inizio del razionalismo*, della confusione sistematica, da una parte, in *metafisica*, fra *entità ed esistenza*, dall'altra in *ontologia ed epistemologia*, fra l'essere della *cosa* (ente naturale) e quello del *concetto* ad essa riferentesi (ente logico): «... Infatti, *lo stesso è pensare ed essere*» (*Framm.* 3). In altre parole, l'errore di Parmenide consiste nel concepire l'essere *univocamente*, come un «genere generalissimo», come un'unica nozione, la più universale di tutti, e non in molti *modi* come, invece scopriranno Platone, Aristotele ed il resto del pensiero metafisico classico.

Prima, confusa, formulazione del p.d.n.c.

D'altra parte si deve a Parmenide la formulazione di quella che è il *principio logico fondamentale*, il cosiddetto «principio di non contraddizione» (p.d.n.c.) che per Parmenide, causa del suo razionalismo, è anche il *principio metafisico fondamentale*, senza distinguere, com'è invece necessario, fra uso<sup>(i)</sup> e formulazione<sup>(i)</sup> *metalogica(he)* del principio e uso<sup>(i)</sup> e formulazione<sup>(i)</sup> *metafisica(he)* e/o *ontologica(he)* dello stesso, com'è invece indispensabile per evitare confusioni ed errori

Carattere *apparente* de:

Con queste premesse Parmenide afferma il carattere puramente *apparente* (= via dell'opinione) de:

1. Molteplicità quantitativa

◆ *La molteplicità*: per dividere quantitativamente un ente da un altro, devo dividerlo mediante il non-essere, ma il non-essere non è, quindi l'essere è uno.

2. Diversità qualitativa

◆ *La diversità*: per distinguere qualitativamente un ente da un altro dovrei ammettere la realtà del non-essere (l'«esser-questo» di un ente implica necessariamente il «non-esser-quello»); ma il non-essere non è, quindi l'essere è identico.

3. Divenire nelle sue diverse forme

◆ *Il divenire*: per affermare un qualsiasi divenire, anche il solo moto locale, devo ammettere un passaggio dall'essere al non-essere e viceversa (p.es., nel passaggio  $A \rightarrow B$  A diviene non-A e non-B diviene B). Ma il non essere non è, quindi l'essere è immobile.

Essere = sfero:  
contraddittorietà di  
tale nozione non  
appena ci si  
domanda se è  
limitato/illimitato  
(Melisso di Samo)

L'ente, ciò che esiste, ha da essere dunque *unico, identico, immobile*. di qui la nozione di essere come *sfero*, come un unico ente (*panenteismo* = tutto è un solo ente) che in qualche modo dovrebbe essere in grado di *autocontenersi*. Ma, come ci si è accorti immediatamente, è proprio qui il problema. Infatti, il nodo teoretico che è subito apparso ed è stato tematizzato da uno dei discepoli di Parmenide, Melisso di Samo (ca. 444/439 a.C.), è il seguente: se l'essere è un unico ente, esso non può essere *limitato* perché illimitato indica un non-essere, una negatività. Esso sarà dunque limitato, appunto uno «sfero». Ma se è limitato e tutto l'essere è per definizione nello sfero, chi *limiterà* lo sfero? Tale limite dovrebbe essere «fuori» dello sfero. Ma se tutto l'essere è nello sfero chi potrà limitarlo se non il non-essere? Ma il non-essere non è... Quindi, comunque l'essere venga considerato, limitato o illimitato, avrà a che fare col non-essere: dunque, antinomia. Come si vede, la metafisica parmenidea, come ogni metafisica razionalista — ma anche, modernamente, ogni metalogica formalista —, è intimamente esposta ad antinomia.

## 5.2 L'atomismo di Democrito

### 5.2.1 Prima risposta a Parmenide

Problema: salvare i  
fenomeni senza  
venire meno al  
p.d.n.c., base di  
ogni razionalità  
logica del discorso  
e delle teorie

A parte quella appena fatta che è la critica di fondo ad ogni parmenidismo e/o ad ogni razionalismo dell'identità metafisica essenza-esistenza ed epistemologica essere-idea, i filosofi susseguenti si preoccuparono di trovare una risposta al «problema di Parmenide». Tale problema consiste nel seguente: come coniugare la nozione di essere alle «evidenze» della molteplicità numerica, della diversità qualitativa e del divenire temporale degli enti? Secondo la famosa espressione di Aristotele, il problema è quello di *salvare i fenomeni* (= ciò che appare evidente) senza contraddire alle leggi del pensiero, innanzitutto al p.d.n.c, al quale Aristotele dedicherà pagine memorabili nella sua *Metafisica*.

Prima risposta a  
Parmenide da parte  
di Democrito: non  
contraddittorietà del  
molteplice  
quantitativo

Una prima risposta a Parmenide si ha attraverso Democrito di Abdera (Tracia, 460-370) che dimostra la *non-contraddittorietà del molteplice*. Infatti, se Zenone (discepolo di Parmenide) aveva mostrato la contraddittorietà della *divisibilità all'infinito* dell'esteso materiale, d'altra parte per ammettere l'esistenza di parti ultime indivisibili, o *atomi*, della realtà estesa bisognava superare l'accusa di contraddittorietà della nozione di *molteplicità numerica* fatta da Parmenide e Zenone.

Per giustificare la molteplicità non serve l'esistenza del *nulla* (= non essere assoluto), ma basta il *vuoto* (= non essere o assenza di materia)

L'idea di Democrito è semplice e potente e costituisce un enorme passo in avanti per la storia del pensiero occidentale, anche se spetterà a Platone svilupparla fino in fondo. Per dividere fra loro gli atomi, come parti ultime dell'esteso, non occorre che, contraddittoriamente *esista il non-essere*, ma che esista il *vuoto*, ovvero l'*assenza di materia*. L'entità del vuoto non è il non-essere in assoluto, ma la pura e semplice *privazione o assenza* di qualcosa, nella fattispecie, di materia. Ciò che è contraddittorio come, esplicherà più tardi Platone nel suo dialogo intitolato appunto *Parmenide*, è la contrapposizione *assoluta* fra essere e non-essere: ma nulla vieta che qualcosa *sia* rispetto a qualcosa e *non-sia* rispetto a qualcos'altro. Il vuoto è assenza di materia non l'assurda «esistenza del non-essere». Il vuoto non è il nulla, ma il «non-essere di qualcosa». Ugualmente — ma a questa raffinatezza il pensiero matematico arriverà solo più tardi, nel Medio Evo, con la matematica araba — lo «0» rispetto all'«1» con cui enumero una certa entità discreta o «atomo» non è affatto un «nulla», ma denota l'assenza di quell'entità o, appunto il vuoto.

### 5.2.2 L'atomismo metafisico

Riduzionismo atomista: Ridurre differenze qualitative (diversità) a differenze quantitative

L'idea di Democrito è dunque quella di ridurre tutte le differenze anche *qualitative* (= *diversità*) fra gli enti a *differenze quantitative* (pieno-vuoto, uno-molti) fra atomi. Infatti, per Democrito, tutti gli atomi si differenziano:

- ◆ *In se stessi*, per la figura: ogni atomo ha per Democrito una determinata figura geometrica, intesa come sintesi di pieno e di vuoto.
- ◆ *Rispetto agli altri*, per *ordine* e dunque per *posizione*. Ogni corpo composto di atomi si differenzia così dagli altri per numero e/o figura e/o ordine e/o posizione degli atomi che lo compongono.

Ridurre tutte le forme di divenire ad una sola: il divenire estrinseco ai corpi del moto locale

Ulteriore risultato di Democrito è quello di poter giustificare in questo modo anche *una particolare forma di divenire*: il *moto locale*. Il moto locale infatti non implica alcun passaggio dall'essere al non-essere, ma semplicemente un *cambio di posizione* di un atomo (= pieno) da un posto *vuoto* ad un altro posto *vuoto*. Di qui l'idea che gli atomi, muovendosi localmente attraverso traiettorie assolutamente deterministiche, formino, combinandosi, *diversi mondi possibili*.

Ridurre ogni corpo a collezione di atomi senza l'unità intrinseca della sostanza che suppone atto-potenza

La cosmologia democritea è dunque il primo e più fondamentale esempio di *atomismo metafisico*. Ogni corpo altro non è che somma o composizione di *atomi*, dunque senza alcuna *unità intrinseca*: manca ancora a Democrito l'idea aristotelica dell'*essere-in-atto* del «tutto», dell'*essere-insieme-di-parti* (**σύνολον**, *sinolo*) o «sostanza», e dell'*essere-in-potenza* delle parti materiali costituenti, e quindi manca a lui anche l'altra idea aristotelica del corpo come «sinolo» di *materia e forma* (Cfr. § 5.4).

Il riduzionismo metafisico dell'atomismo investe anche l'antropologia (spiegazione atomista della psiche)

Siffatto atomismo, proprio perché metafisico, tendente cioè a fornire la spiegazione ultima del reale, investiva anche l'*antropologia*. L'anima dell'uomo era per Democrito costituita da atomi *più leggeri* (aria e fuoco) distribuiti negli organi di senso, nei nervi e nelle membra<sup>2</sup> e per questo gli stati psichici si distinguevano in qualche modo da quelli fisici del corpo, formato in prevalenza di atomi più pesanti. Come si vede, tutte le attuali teorie *materialiste* della psiche, che la identificano con le modificazioni elettrochimiche del Sistema Nervoso Centrale (SNC), sono sempre riedizioni della vecchia antropologia metafisica democritea.

E la gnoseologia: sensismo come teoria dell'identità nella sensazione fra stato fisico dell'organo e stato psichico mentale

Ugualmente, la sua teoria della conoscenza (= *gnoseologia*) è storicamente la prima e più fondamentale forma di *sensismo*, implicante un'ultima *identità* fra stato *fisico* (dell'organo di senso) e stato *psichico* (della facoltà sensoria). Ciò era detto in forma ingenua da Democrito, affermando che la sensazione avveniva perché gli atomi, staccandosi dalle cose, penetravano nei pori degli organi di senso della *stessa figura* dell'atomo in entrata (p.es., pori triangolari con atomi triangolari, etc.) così da colpire, eccitare, gli atomi dell'anima e provocare la sensazione.

Tutte le teorie moniste in gnoseologia, moniste anche in psicologia, anche se ciò non applicabile a Democrito perché distinzione materia-spirito è di Platone

Viene così verificato per la prima volta un principio che ci ritornerà utile in tutta l'esposizione storica delle varie antropologie filosofiche dell'occidente: tutte le teorie che sono *moniste* in gnoseologia (= *identità* fra la forma dello stato fisico nell'organo e quella dello stato cosciente nella psiche) sono *moniste* anche in psicologia (= *riduzione* dell'anima a funzione del corpo: monismo *materialista*). Se di fatto Democrito non fece mai aperta professione di materialismo come i suoi succedanei antichi (p.es., gli epicurei e gli scettici Pirrone e Sesto Empirico) e moderni (p.es., D. Hume e i positivisti e neopositivisti degli ultimi due secoli) è solo perché ancora Platone non aveva distinto fra i due mondi, *spirituale* e *materiale*. L'*iperuranio* (= «al-di-là del cielo») delle forme immateriali o essenze sussistenti, e il mondo *corporeo* (= «sotto il cielo») degli enti fisici.

---

<sup>2</sup>Ricordiamo che per l'antica neurofisiologia – secondo un'ipotesi che è rimasta valida praticamente fino a Luigi Galvani (1737-1798) e alle sue esperienze dell'elettricità sul corpo appena scuoiato delle rane – lo stimolo nervoso si trasmetteva a distanza nei nervi mediante impulso *pneumatico* (aria compressa). I nervi infatti da tutta la fisiologia antica, Bibbia inclusa, erano considerati come piccoli capillari che contenevano *vapore* (dunque "aria, acqua e fuoco", ovvero i famosi "spiriti corporei" di cui parlerà anche Descartes) per la trasmissione dell'impulso senso-motorio a distanza fra le membra del corpo.

## 5.3 L'idealismo di Platone

### 5.3.1 La scoperta degli universali

La scoperta degli universali logici

Già discutendo delle conseguenze ontologiche dei teoremi d'incompletezza di Gödel abbiamo avuto la possibilità di definire la scoperta degli universali logici la scoperta fondamentale, *fontale* della scienza occidentale nella sua distinzione fra scienze logico–matematiche e scienze fisiche.

Ipotesi della natura spirituale dell'anima legata alla scoperta della natura necessariamente immateriale degli universali logici

Come abbiamo visto, fin dalle origini dell'antropologia filosofica in Parmenide, la problematica *gnoseologica* è intimamente legata a quella *metafisica*. Ciò appare in tutta la sua evidenza in Platone cui si deve la prima *teoria dualista* in cosmologia e in antropologia. Nel cosmo esistono due mondi, l'uno «materiale», composto di enti in continuo divenire, l'altro «immateriale», composto di enti immobili nella loro fissità senza divenire. Ugualmente, il microcosmo–uomo non è una sostanza unica, un'unità psicofisica o «persona», come più tardi, nel Medioevo sarà definita, ma la somma di due sostanze, l'una spirituale, l'anima, l'altra materiale, il corpo. Tale teoria dualista, della natura *spirituale* o *immateriale* dell'anima, è legata alla scoperta fondamentale della gnoseologia platonica: la natura necessariamente *immateriale* degli universali concettuali, dell'oggetto immediato dell'atto di pensiero che si esprime in proposizioni analitiche (elementari e logicamente invertibili).

Dopo Democrito unità/molteplicità della quantità legata alla materia. Unicità dell'universale è non-numerabile.

Se, dopo Democrito, era diventato evidente al pensiero greco che la *quantità*, sia intesa come estensione che numerabilità, è legata alla materia, ciò che caratterizza il concetto, è la sua *universalità*, ovvero *l'unicità non iterabile, non moltiplicabile* dell'*idea*, dell'**εἶδος**. Se quindi è non moltiplicabile e perciò non ripetibile in una successione numerabile, l'idea avrà una natura necessariamente *non-quantitativa* e quindi *non-materiale*. Un universale, un concetto intellegibile della mente, ciò a cui si riferisce ultimamente ogni definizione del «che cos'è» l'entità di una cosa o la sua «essenza», non è né uno né molti, è un *unico*, un *irripetibile*.

Tipica dell'unità quantitativa è la sua *iteratività* che è precisamente ciò che l'universale *non* è: esso si riferisce solo a se stesso, è *autoreferenziale*

Tipico della quantificazione numerica è infatti la sua *iteratività*, l'attribuibilità estrinseca della medesima unità ad una molteplicità di enti anche diversi fra loro. Viceversa, quando si definisce qualcosa attribuendole una certa *qualità* in grado di distinguerla da qualsiasi altra, si sta indicando qualcosa di *intrinseco* a quella cosa. Un qualcosa che le appartiene in maniera così intima, da essere in grado di connotarne la sua *unicità irripetibile rispetto a qualsiasi altra*, il suo essere «universale», *unum versus alia*, «unica–rispetto–ad–altri», il principio del suo essere *identica solo a se stessa* e perciò *diversa da altro da sé*. «Universale» indica appunto quella

proprietà di ogni «idea» di essere unica, di potersi riferire solo a se stessa (autoriferimento) per caratterizzarsi.

Tale proprietà viene definita come *perseità* di ogni idea o essenza

Una proprietà che nella tradizione del pensiero filosofico occidentale, proprio a partire da Platone, è stata definita come l'«essere per sé» di ogni idea o universale, nell'ordine logico, ma anche di ogni essenza nell'ordine metafisico<sup>3</sup>. Intuitivamente: l'unico modo che si ha per definire l'*unicità irripetibile, sempre e dovunque* o l'universalità dell'idea, p.es., di «rosso» è dire che «il rosso è rosso»: l'autoriferimento è il proprium della formalità immateriale dell'**eidos** platonico.

Quindi l'idea non è mai definibile, perché è quel *primum* autoreferenziale cui ogni discorso ultimamente si riferisce

Si capisce allora perché un'*essenza* in senso platonico o «idea» non è mai definibile, ma è solo ciò cui ogni definizione ultimamente si riferisce, mentre essa può riferirsi solo a se stessa, e quindi, come tale, è *immateriale*, inestesa. In termini moderni: non è un predicato né un simbolo di classe perché nessun elemento o insieme di elementi di un dominio predicativo la può saturare, esaurire. Essa è piuttosto la sorgente dei predicati che ad essa si riferiscono (p.es., «l'acqua») o idea-acqua è ciò cui ultimamente si riferiscono per avere un significato i predicati «essere acqua» o «essere H<sub>2</sub>O»), ciascuno con un suo dominio, e con le classi relative più o meno coincidenti.

L'*eidos* non è dunque né predicato, né simbolo di classe, ma una *totalitas ante partes* che determina la *totalitas ex partibus* (classe) relativa

Nei termini di Tommaso, un universale è *totalitas ante partes* «una totalità senza parti» ante-predicativa, in quanto distinta dalla *totalitas ex partibus* «totalità fatta di parti» (classi) che essa determina in quanto predicato. La componente intensionale è dunque all'origine di quella estensionale nella logica dei predicati classica. La proprietà di autoriferimento che caratterizza l'idea platonica non è un'autoreferenzialità di tipo predicativo. Anche da questo punto di vista si capisce la profonda verità del secondo teorema di Gödel e la sua unità profonda con le radici stesse, platoniche, del pensiero occidentale.

L'universale non è l'unione di tutti gli infiniti elementi connotabili mediante un medesimo predicato

P.es., quando si connota un certo ente materiale come «un gatto», implicitamente si sta affermando che quella connotazione può essere comune a molti enti materiali ad esso *simili*. Naturalmente, si può cercare di definire «l'esser gatto», mediante riferimento ad altre proprietà comuni a tutti i gatti e solo a loro (p.es., il miagolare) e a proprietà comuni anche ad animali che non sono gatti (p.es., l'essere un felino, un mammifero, etc.). Ciò cui tutte queste connotazioni e definizioni ultimamente si riferiscono è comunque un *unicum*, la «gattità», che come tale non è nessun

<sup>3</sup> Proprio per questa caratteristica *perseità* (autoriferimento) tanto dell'idea come dell'essenza, esse vengono spesso identificate nel pensiero occidentale e, innanzitutto, proprio nel pensiero platonico. Spetta ad Aristotele la netta distinzione fra ordine logico e ontologico, quindi fra idee e essenze.

«gatto», né l'unione di tutti i possibili (infiniti) gatti, materiali esistenti, percepibili con i sensi. Questo *unicum* dell'universale-gatto è qualcosa di intimamente legato:

Universale legato:  
1. Ontologicamente all'essenza; 2. Logicamente all'universalità logica

- ◆ *Ontologicamente*, ad un'essenza specifica, (= sostanza «seconda»), ovvero all'esistenza di una molteplicità, al limite infinita di enti che sono tutti «gatti».
- ◆ *Logicamente*, al fatto che «sempre e dovunque», ognuno nella sua lingua, tutti gli uomini denotino come «gatti» l'insieme di questi enti e come «gatto» ciascuno di loro<sup>4</sup>.

Oggetto di conoscenza intellettuale e non sensibile

La «gattità», l'autoreferentesi «esser-gatto del gatto» - in termini moderni, la nominalizzazione del predicato “esser gatto” - è insomma il nucleo intelligibile, unico-rispetto-ad-altri, *unum versus alia*, dunque «uni-versale», cui ogni connotazione e/o definizione di «gatti» materialmente esistenti come *individui* ultimamente si riferisce e che come tale può essere solo *immateriale* e perciò non oggetto di conoscenza sensibile, ma puramente intellettuale come l'essere parmenideo. Ecco come Platone esemplifica questa sua scoperta nel *Cratilo* (386a):



Se quindi né per tutti tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre (esistono cioè delle differenze reali fra le cose, *N.d.R.*), né per ciascuno ogni cosa è in un suo modo particolare (esistono cioè conoscenze universali comuni a tutti, contro Protagora e i sofisti, *N.d.R.*), è ben chiaro che *le cose hanno in se stesse una loro propria e immutabile essenza, non dipendono da noi, né da noi sono tratte in su e in giù secondo la nostra immaginazione, bensì esistono per se stesse, senz'altro rapporto che con la loro essenza, così come sono per natura.*

Dualismo cosmologico e metafisico platonico nasce come in Parmenide dalla confusione fra ordine ontologico e logico, fra *essenza* e *idea*.

Il nucleo del *dualismo metafisico platonico* consiste precisamente in questa scoperta del carattere *immateriale* delle *forme* o *essenze*, **ousiai** — *ousie*, letteralmente: «entità», ma in un senso ben diverso di quello tommasiano che abbiamo incontrato finora — uniche, «universali», implementate in diversi individui *materiali* della stessa specie, essenze conoscibili solo intellettualmente. Consiste in questo, cioè, il nucleo della divisione platonica dell'universo degli esistenti in due mondi: *il mondo «sotto il cielo», degli enti materiali*, molteplici, individuali, mutabili, contingenti, oggetto di conoscenza sensibile, e *il mondo «oltre il cielo» (iperuranio) degli enti intelligibili*, unici, immateriali, immutabili, necessari, non conoscibili dai sensi. Tali enti esistono indipendentemente, *previamente*, sia dalle loro possibili

<sup>4</sup> Non per nulla Wittgenstein parlava dell'esistenza di un'unica *grammatica universale*, in sé inesprimibile linguisticamente, cui tutte le grammatiche logiche, esprimibili linguisticamente, dei vari linguaggi si riferiscono per poter giustificare la traducibilità dei linguaggi e l'universalità della loro comprensione.

realizzazioni, implementazioni materiali nei diversi individui di una medesima specie che esistono nel mondo fisico, sia dalla loro possibile conoscenza intellegibile da parte dell'uomo.

Differenze con  
Aristotele e  
Tommaso

Naturalmente, laddove si avesse ben presente le distinzioni aristoteliche e tommasiane fra *quidditas* (intellegibile) ed *essenza* (Cfr. § 6.2.1.), da una parte, e fra *entità* ed *esistenza* (Cfr. § 6.2.2.), dall'altra, la scoperta platonica della *perseità* o *autoriferimento* degli universali intellegibili, del loro essere *per sé*, sarebbe tenuta ben distinta dall'*inseità* delle sostanze e del loro essere *in sé* come *esistenti*. E con ciò sarebbe tenuta ben distinta anche *la necessaria immaterialità degli universali* concettuali, dalla presunta necessità che essi esistano come tali, come altrettante sostanze spirituali, «fuori» della mente, in un mondo immateriale. Ciò che esiste «fuori» della mente è l'*essenza* tutt'altro che immateriale dell'ente fisico, immanente ad esso come sua intrinseca «natura», effetto di un ben preciso concorso causale e insieme principio delle operazioni specifiche, caratteristiche di quella specie di enti<sup>5</sup>. Una «natura» da cui l'universale viene astratto per un atto della mente.

Gli universali in  
quanto immateriali  
esistono solo nella  
mente e non sono  
le essenze degli  
enti

Dunque, gli enti logici universali con la loro immaterialità o pura formalità dell'autoriferimento o *perseità* assoluta che li contraddistingue, esistono solo nella mente che li pensa, sono dei *per sé* immanenti alla mente. Essi però hanno un fondamento extramentale, tutt'altro che immateriale (almeno per quanto riguarda gli enti fisici) alla loro universalità<sup>6</sup> nella *perseità* dell'essere dell'essenza o entità degli esistenti, p.es., degli enti naturali che esistono fuori della mente umana, ma in modo tutt'altro che immateriale<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> P.es., nel caso della natura di una specie animale la cosiddetta «nicchia ecologica», essenziale alla sopravvivenza di una specie o, in fisica atomica e subatomica, nel caso della natura specifica di una data specie di particelle subatomiche, il loro caratteristico «diagramma di Feynman», etc. Ma su questa nozione di «natura» di una determinata specie di enti fisici, viventi e non, come «principio passivo», effetto del concorso causale stabile di molteplici fattori, torneremo nel secondo volume di questo nostro lavoro.

<sup>6</sup> Di per sé un filosofo della natura non può escludere l'esistenza di enti puramente spirituali (angeli, anime immortali, Dio stesso...), anche se questi non sono oggetto della sua indagine metafisica. Evidentemente questi enti avrebbero un'essenza puramente formale o immateriale.

<sup>7</sup> La *perseità* di una sostanza materiale, o corpo, può essere solo relativa. Infatti, per la sua materialità, una sostanza materiale né può autoriferirsi completamente a se stessa e quindi agire completamente per se stessa (ogni movente è mosso a sua volta), né la sua autoidentità è assoluta perché soggetta sempre a divenire (l'autoidentità, l'essere se stesso, di un corpo riguarda la sua componente formale, la sua essenza, ma non le parti materiali di cui è fatto che cambiano continuamente nel tempo). Ma questi approfondimenti, lo ripetiamo, sono tipici dell'aristotelismo, quello tomista in particolare.

<p>Fondamento del realismo in logica e carattere eminentemente individuale degli enti</p>	<p>Ecco come, aristotelicamente, si può essere realisti e non-nominalisti nell'ontologia logica (gli universali logici con la loro immaterialità hanno un fondamento reale extra-mentale), senza essere dualisti platonici in metafisica (gli universali non sono né entità né sostanze immateriali esistenti «fuori» della mente in qualche iperurano). «Fuori della mente» esistono solo sostanze individuali materiali, corpi, ciascuno con la sua immanente essenza. L'essenza o «natura» delle cose è «dentro» le cose stesse non «fuori» di esse nel mondo delle idee. Se esistono anche sostanze spirituali, esse non saranno «idee», ma «intelligenze», esseri personali anche se non «individui», proprio perché immateriali. Sono questi gli essenziali sviluppi che prima il pensiero aristotelico e poi il pensiero tomista fecero fare al pensiero platonico.</p>
<p>Dimostrazione dell'incompletezza e parzialità delle teorie metafisiche, anche le più alte</p>	<p>D'altra parte, se la metafisica è davvero una scienza dimostrativa e se ogni teoria metafisica specifica in quanto scientifica, è necessariamente incompleta e parziale, non c'è da meravigliarsi dell'esistenza di un reale progresso in essa, quale quello, per limitarci al nostro esempio e senza pretesa di essere esaustivi, che fecero fare alla riflessione platonica il pensiero metafisico aristotelico e quello tommasiano.</p>
<p>Platone ancora in parte schiavo del razionalismo parmenideo</p>	<p>Per concludere questa sommaria esposizione della scoperta fondamentale di Platone, si può dire che — senza nulla togliere alla grandiosità della sua scoperta, senza la quale non sarebbe esistita né la scienza logica, né la scienza metafisica e probabilmente non sarebbe esistita la scienza <i>tout-court</i> nell'accezione occidentale del termine — egli è ancora schiavo del razionalismo parmenideo, incapace cioè di distinguere fra ente di natura ed ente di ragione, fra ordine ontologico e ordine logico.</p>
<p><b>5.3.2 Conoscenza come riconoscimento</b></p>	
<p>Dottrina gnoseologica dell'ascesa intellettuale conseguenza di quella metafisica</p>	<p>La dottrina gnoseologica platonica è immediata conseguenza di questa metafisica dualista. Dal punto di vista gnoseologico, si può dire infatti che la filosofia platonica è il tentativo di dare un <i>fondamento oggettivo</i>, metafisico, alla teoria della conoscenza del suo maestro Socrate fondata sul <i>principio maientico</i>. Secondo questo principio la conoscenza non è altro che portare alla luce, attraverso la <i>conoscenza di sé</i>, un ordine intelligibile di «idee» eterne, <i>pre-esistenti</i>, che sono al fondamento tanto della conoscenza nella mente umana, quanto della singola cosa o ente fisico oggetto di esperienza, esistente «fuori» di questa mente.</p>
<p>Universali non possono derivare dalla sensazione (materiale): preesistenza degli universali</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>◆ È chiaro infatti che le «idee», se sono immateriali e universali, non possono essere indotte dall'esperienza, materiale e particolare. Se sono conosciute dall'uomo — che, infatti, è capace di conoscenza universale — esse devono già «giacere» nel profondo, nell'inconscio della sua esperienza. L'esperienza non serve a costruirle, astrarle,</li> </ul>

come sarà per Aristotele, ma semplicemente a portarle a coscienza, a renderle evidenti, a ri-conoscerle negli oggetti d'esperienza.

Confusione nella dottrina delle idee fra *universali* logici ed *essenze* delle cose

- ◆ Ma è altrettanto chiaro che queste «idee», per Platone, oltre che immateriali e universali, sono anche le «essenze» le *ousai*, le ousie o entità profonde delle cose materiali molteplici, oggetto di esperienza, che sono come copie individuali, parziali, di questi modelli, di questi paradigmi universali, unici, irripetibili.

L'idea, dunque, nell'accezione platonica, risulta tanto a fondamento *del conoscere* come *dell'essere*, nonché della loro *corrispondenza*.

Conoscenza come riconoscimento

La dottrina platonica della conoscenza è esposta in particolare nel famoso dialogo del *Menone* (82b-86c). Com'è possibile — si domanda Platone — che uno schiavo analfabeta, che non ha mai studiato geometria sia reso capace di dimostrare, attraverso un semplice procedimento maieutico, il teorema di Pitagora? Se nessuno glielo ha insegnato vuol dire che inconsciamente già lo possedeva: per conoscerlo quindi doveva semplicemente *ricordarlo* (conoscenza = *anamnesis*, *anamnesi*, *ricordo*). Ogni *conoscere* è così per Platone un *riconoscere*, è un «trarre da se stesso» una conoscenza universale già da sempre posseduta. L'idea universale non è dunque *astratta* dal singolare come, sarà più tardi per Aristotele, ma semplicemente riconosciuta in occasione di una data esperienza, perché l'idea universale è già da sempre *in sé costituita*. L'universale è dunque una *sostanza* per Platone proprio perché per lui può sussistere da solo, prescindendo dalla mente che lo pensa o dall'ente singolo in cui la particolare forma esiste solo sotto forma di *copia* di *similitudine*.

Oggettività, sostanzialità delle realtà ideali, sebbene invisibili

La giustificazione di questa posizione data da Platone è la seguente ed è stata trattata nell'altro dialogo platonico del *Fedone* (73c-ss.). Esiste un iato fra la conoscenza sensibile (imperfetta) e la nozione intelligibile universale corrispondente (perfetta: p.es., nel mondo sensibile non esistono un quadrato o un cerchio perfetti). L'intelligibile non può dunque derivare dal sensibile, ma deve in qualche modo precederlo. In pratica, Platone ha individuato il problema della giustificazione dell'*inferenza induttiva* che sarà formalizzato da Aristotele nella sua trattazione del *sillogismo induttivo* (*An.Pr.*, II,23), come procedura costitutiva, non dimostrativa, di proposizioni universali, predicative. La soluzione platonica a questo problema essenziale è dunque la seguente: esiste un'*oggettività* delle realtà ideali, malgrado la loro invisibilità (= appartengono all'«Iperurano», ovvero sono «aldilà» del sensibile), come fondamento sia della *realtà* fisica degli enti che hanno quella forma, sia della *conoscenza* che a questi enti si riferisce.

L'analogia del segmento e Il mito della caverna

Al termine del VI Libro della *Repubblica* (509c-ss.) Platone distingue così *quattro gradi* di conoscenza nell'ascesa intellettuale dell'individuo: *immaginazione, credenza, ragionamento, intellesione*, attraverso la famosa analogia del segmento, i primi due appartenenti al livello della *doxa*, i secondi a quello della *scienza* della **episthnh**, della conoscenza *certa* o letteralmente *ben fondata* perché razionale.

1. Conoscenza sensibile o *opinione (doxa)*:
  - a. Conoscenza delle immagini dei sensi o *immaginazione (eikasía)*;
  - b. conoscenza degli oggetti materiali o *credenza (pístij)* che fossero delle realtà fisiche l'*arché* di tutto;
2. Conoscenza intellegibile o *scienza (episthnh)*:
  - c. Conoscenza degli oggetti razionali e/o matematici o *conoscenza dialettica, discorsiva, razionale (dianoia)*
  - d. Conoscenza degli oggetti intelligibili (idee) fino all'unità assoluta dell'idea del bene, o *intellesione (mhsij)*, "intuizione intellettuale".

Tali quattro gradi e tale ascesa saranno subito dopo, nel Libro VII della stessa opera illustrati attraverso il celeberrimo *mito della caverna*.

### 5.3.3 Dottrina della partecipazione

Ascesa logica: dal molteplice all'uno versus discesa ontologica dall'uno al molteplice

Da un punto di vista *logico*, questa ascesa è un passaggio a vari livelli dal *molteplice all'unicità* dell'universale (p.es., dalle immagini, all'oggetto; dagli oggetti, all'idea; dalle idee, all'Uno) cui corrisponde, dal punto di vista *ontologico* il passaggio inverso dall'*unico al molteplice* (dall'Uno alle idee, dall'idea agli oggetti, dall'oggetto alle immagini). Il mondo platonico è dunque concepito come una sorta di *sistema deduttivo*. Come in una sequenza deduttiva la *molteplicità* delle conseguenze *partecipa* della *verità* e dell'*unicità* delle *premesse*, così nel mondo platonico. Per questo è possibile sempre risalirne o discenderne i livelli. Al livello intellegibile le Idee, nella loro gerarchia, partecipano dell'*Uno*; al livello sensibile, la *molteplicità* degli oggetti sensibili (della medesima specie) partecipano dell'*unicità* dell'Idea.

Metafisica platonica: metafisica della partecipazione formale dei molti all'uno

Quella platonica è dunque una *partecipazione di tipo puramente formale dei molti all'uno*. Un po' come in geometria, partendo da un unico oggetto *n*-dimensionale (p.es. tridimensionale) si possono costruire diverse proiezioni (*n-1*)-dimensionali (p.es. due proiezioni bidimensionali). Esse, in questo senso, sono solo delle similitudini, partecipano soltanto

della pienezza del modello iniziale. La partecipazione platonica, cioè, non è la *partecipazione dell'essere* tomista che suppone invece che l'entità dell'ente non stia nell'iperuranio, ma nell'intimo della costituzione metafisica di ciascun ente esistente — nella rete delle relazioni causali che fanno esistere quell'ente e lo fanno esistere così, la sua *essenza* cioè —, determinando essa la *modalità* con cui l'ente *esiste*, partecipa, secondo appunto la misura della sua *essenza* o *attualità limitata*, della *pienezza illimitata dell'essere come atto*.

### 5.3.4 Antropologia dualista

Dualismo metafisico  
→ dualismo  
antropologico,  
perdita unità e  
individualità  
dell'uomo

Da questa teoria della conoscenza ne discende immediatamente la *conseguenza antropologica*: la necessità dell'anamnesi implica la *preesistenza* dell'anima rispetto al corpo e dunque la non intrinsecità della sua relazione col corpo. Ovvero, l'anima in senso platonico *non è individuale*: di qui la possibilità di sue successive reincarnazioni in diversi corpi individuali, a seconda del perfezionamento morale raggiunto nella sua precedente incarnazione. L'immortalità e la spiritualità dell'anima platonica sono dunque, ben diverse dalla concezione cristiana dell'immortalità *individuale* che del platonismo non accetta neanche il dualismo e la concezione del corpo come «prigione» dell'anima (*Fedone*).

Dottrina delle tre  
anime dell'uomo

Platone poi divide la psiche dell'uomo in tre parti o «anime»: *razionale*, *irascibile*, *concupiscibile* (*Rep*, IV, 438d-440a. Nel *Timeo* ad esse si aggiunge una quarta, quella *sessuale*, e la terza viene definita *nutritiva*: 70d-72d), ciascuna localizzata in una parte del corpo (*Ivi*, 69c-77c), e solo all'anima razionale viene attribuita *immortalità* (*Rep*, X, 611b-612a; *Tim*, 42a-44a.89d-90d).

Dottrina dell'anima  
del mondo

Intimamente legata a tale dottrina dell'anima, è poi l'analogia fra «anima del mondo» e «anima razionale» (*Tim*, 41d.43a.47b-d.90d; *Leg*, X, 891b-893d) che fa dell'intero universo una sorta di essere vivente (*panpsichismo*), nonché la definizione dell'anima come «movimento che muove se stesso» e quindi principio di ogni altro movimento, sia nel mondo, sia nel corpo dell'uomo (*Ivi*, 894a-898d; Cfr. *Tim*, testi citati precedentemente).

Definizione  
dell'anima come  
«capace di  
muovere se  
stessa». Definizione  
estesa da Aristotele  
a tutto il vivente,  
anima e materia

Aristotele, invece, attribuirà questa facoltà di «muovere se stesso» a tutto il vivente (anima + corpo), dove l'anima è causa formale–finale di questo moto, ma non causa movente. Causa movente nell'organismo è solo l'azione di una parte (organica) sull'altra (organica). Ed il corpo animato muove se stesso, proprio perché l'anima in quanto *forma del corpo* da unità a tutto il corpo nei suoi diversi organi, così che l'azione di un organo sull'altro sia *immanente* al corpo stesso. Torneremo nella Parte Quarta su queste nozioni metafisiche della biologia aristotelica. Inoltre, contro il «panpsichismo» o il «vitalismo» (= tutto è animato o vivente), inerente alla

dottrina platonica dell'anima del mondo presentata nel *Timeo*, Aristotele attribuirà alle «intelligenze separate» la funzione di semplici cause finali del moto perfettamente simmetrico, senza inizio né fine, delle «sfere celesti» che compongono il suo universo. Sono queste sfere, dunque, a motivo della naturale perpetuità dei loro moti, le cause moventi ultime di tutti i moti degli altri corpi che compongono l'ordine fisico.

Per Aristotele causalità movente esclusiva degli enti materiali: l'anima non «sposta» e non può spostare particelle

In questo modo, con Aristotele, il *moto locale* e la *causalità movente* diventano proprietà *specifiche* dell'universo fisico o materiale: ciò che lo distingue da quello spirituale. Grazie a questa distinzione solo con Aristotele diviene chiaro che la causalità esercitata dalle forme o dalle sostanze spirituali sulla materia non può essere mai una causalità di tipo *efficiente (movente)*, capace cioè di indurre moto locale nei corpi fisici.

Le forme, insomma, siano esse «materiali» (= forme di enti fisici) o «spirituali» (= anime razionali) *non agiscono mai*, non esercitano mai un'azione sui corpi materiali. Torneremo fra poco su questo principio essenziale per capire il *proprium* dell'ilemorfismo aristotelico rispetto ai dualismi antichi e moderni.

### 5.3.5 Seconda risposta a Parmenide

Diversità qualitativa non implica il non essere assoluto di un ente (= il nulla), ma solo di una sua parte, in questo caso la forma e non la materia, come nel caso delle quantità. Resta problema del divenire

Come Platone stesso spiega nel dialogo *Parmenide*, la definizione della *diversità* attraverso la dottrina delle Idee, della qualità irriducibile alla quantità, implica il superamento della presunta contraddittorietà di questa nozione affermata da Parmenide. (Cfr. § 5.1.4). Infatti, p.es., la «diversità» fra *A* e *B* sebbene implichi che *A* significhi *non-B* e che *B* significhi *non-A*, non implica la nozione di non-essere *assoluto*. Ciò che si nega è qualcosa di determinato di *A* o di *B*, non «tutto *A*» o «tutto *B*», ma solo la forma «a» di *A* e la forma «b» di *B*. «Diversità» dunque implica il *non-essere relativo*, non quello assoluto. I «diversi» non si oppongono per opposizione di *contraddizione* (*A / non-A*), ma per opposizione di *contrarietà* (*A / non-«a»*).

Si tratta di un'*opposizione secondo la forma*, non di un'*opposizione secondo l'essere*. Affermando *B* non si nega «tutto» *A*, ma solo la sua forma. Evidentemente, allora, l'ente *A* o l'ente *B* non è composto solo dalla «forma», ma anche da una «materia», fisica o intelligibile, a seconda che si tratti di un ente fisico o di un ente logico. Lo sviluppo di questa pregevolissima intuizione platonica, spetterà ad Aristotele con la sua dottrina dell'*atto* e della *potenza*, mediante cui si troverà la risposta anche alla terza parte del «problema di Parmenide»: il problema della giustificazione del divenire.

## 5.4 L'attualismo di Aristotele

### 5.4.1 Essenze e universali logici

Critica alla partecipazione formale: dall'Uno della forma non può derivare la molteplicità diversificata degli enti materiali

Come abbiamo visto, la distinzione forma-materia si deve a Platone ed è alla radice della soluzione del problema parmenideo della giustificazione metafisica della *diversità*. Il problema è che Platone ha fornito con la sua metafisica una giustificazione insufficiente a queste due nozioni di «forma» e di «materia», pretendendo di derivare tanto la coppia «identità-diversità», quanto quella «forma-materia» (rispettivamente l'«uno» e il «due» di Pitagora), dall'Uno ideale, fondamento di tutte le forme e di tutti gli enti.

Insufficienza della partecipazione formale

La critica essenziale di Aristotele a Platone consiste nell'insufficienza della nozione platonica di *partecipazione formale* uno-molti per giustificare il passaggio:

- ◆ Dall'identità alla diversità
- ◆ Dal discreto dell'unità (forma) al continuo spaziale (materia).

*Insufficienza della partecipazione formale platonica per fondare il passaggio dall'identità alla diversità*

Insufficienza della partecipazione a fondare diversità dall'identità

Come sappiamo, per Platone tutta la *diversità* delle forme deriva per partecipazione dall'identità assoluta *in sé e per sé* dell'Uno. Così, nelle cosiddette «dottrine non scritte» (= l'insegnamento puramente orale, non consegnato ai suoi *Dialoghi*) dell'ultimo Platone e di cui Aristotele è uno dei principali testimoni e fonti, Platone cercò di «spiegare» la partecipazione formale in un senso neo-pitagorico, attraverso la teoria dell'Unità e della Duità ideali, dell'*Uno* e della *Diade*.

In tal senso, anche nei dialoghi, p.es. nel *Filebo* (25a-26b), Platone parla dell'*Uno* come dell'*Identico* e della *Diade* come del *Diverso*. Ed ancora nel *Filebo* (56d-57a) distingue due aritmetiche:

- ◆ *l'aritmetica materiale* (= l'aritmetica applicata) fatta di numeri definiti su diverse «unità» metriche, in base all'unità in sé dei diversi oggetti materiali da misurare/contare (p.es., l'unità con cui contare cavalli, è diversa dall'unità con cui contare formiche);
- ◆ *l'aritmetica formale* (= l'aritmetica dei filosofi o matematici puri) fatta di *numeri ideali*, probabilmente la *decade* pitagorica, intesa qui secondo la dottrina delle Idee, come *paradigma*, *modello* immateriale ai numeri materiali dell'aritmetica applicata.

La critica  
d'inconsistenza di  
Aristotele a Platone  
alla base della sua  
metafisica



Di qui l'idea, testimoniata da Aristotele, del Platone non scritto di concepire l'Uno e la *Diade* ideali come due principi, il primo formale (= principio di determinazione) l'altro materiale, una sorta di «materia intelligibile» (= principio di indeterminazione e molteplicità: relazione generica di «grande/piccolo»), da cui tutte le idee sono costituite proprio come in aritmetica, tutti i numeri derivano dall'1 e dal 2 (Cfr. anche, nei dialoghi, *Teet.* 191c; *Tim.* 50c). «Le forme sono come numeri» *formae sunt sicut numeri*, affermeranno, sviluppando quest'eredità platonica, i medievali e Tommaso stesso, seguendo in questo Aristotele. Ecco il passo di Aristotele, dove si parla di questa essenziale evoluzione del pensiero platonico.

Essendo (...) le Forme o Idee cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme o Idee fossero gli elementi di tutte le cose. E come elemento materiale delle Forme o Idee egli poneva il *grande* e il *piccolo* e come causa formale l'Uno: infatti riteneva che le Forme e i Numeri derivassero *per partecipazione* (**kata\meqecin**) del grande e del piccolo all'Uno. (...)

Da quanto detto, appare che Platone ha fatto uso di due sole cause: la *formale* e la *materiale*. Infatti le Idee sono le cause formali delle altre cose e l'Uno è la causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia che abbia funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee — nell'ambito dei sensibili — e di cui si predica l'Uno — nell'ambito delle Idee<sup>8</sup> — egli risponde che è la *Diade*, cioè il grande e il piccolo ed ha attribuito, inoltre, separatamente a ciascuno di quei due principi la causa del bene e del male, proprio come a parer nostro, avevano tentato di sostenere alcuni tra i filosofi precedenti, quali ad esempio Empedocle e Anassagora (Aristotele, *Metaph.* I,6,987b,18-22; 988a,7-17).

<sup>8</sup>Nell'ambito degli enti fisici, la materia in pratica definisce un genere, di cui la forma o idea platonica definisce la differenza specifica. Così per esempio della materia organica che definisce il genere degli «animali» si può predicare «l'esser-gatto» o l'«esser-cane». In questo senso Aristotele dice che della materia, nell'ambito degli enti fisici (sensibili) si predica l'idea. Di un'idea, invece, si predica l'«esser-uno». P.es., parlare in senso platonico dell'«idea-di-gatto» significa parlare dell'«unico-modello-gatto» di cui tutti i gatti «materialmente esistenti» sono «copia» o «partecipazione». È come se affermassi l'unità (formale) ultima della molteplicità (materiale) dei gatti. Ugualmente, in aritmetica, il «cinque ideale», costituisce il paradigma o modello ideale, di tutti i molteplici «cinque» che posso definire su diverse scale numeriche, rispetto cioè a diverse unità di scala. L'unità di scala mediante cui conto «cinque» formiche è diversa dall'unità di scala con cui conto «cinque» elefanti. Ma questi differenti tipi di «cinque», sono sempre rappresentazioni, partecipazioni, dell'unica forma-paradigma del «cinque» ideale.

Punto di crisi  
individuato da  
Aristotele: la Diade  
non può derivare  
dall'Uno

Il genio di Aristotele consiste dunque nell'aver individuato il punto essenziale di *crisi* di tutto il sistema platonico, come di qualsiasi sistema formalistico in metafisica ed in metalogica che pretenda di essere *autoconsistente*, ovvero di fondare se stesso. È vero. Se ho l'1 e il 2, il principio di unità formale e il principio di molteplicità materiale dell'unica forma – cioè, se ho il *limite* e l'*illimitato*, per dire la stessa cosa in termini pitagorici – posso fondare qualsiasi *diversità*. Ma come distinguere l'1 dal 2? Il 2 come tale non può essere derivato formalmente «dedotto» dall'1. Infatti, se l'uno è fatto di una sola unità quantitativa: «|», il due è fatto di una duplicità di unità quantitative: «||», ma anche e inscindibilmente dell'*unità formale* «0» di queste unità quantitative, «dell'*esser-due* delle molteplici unità»: «( || )». Dunque se *già* non si possiede la «forma-del-due», ovvero il principio di diversità fra «la unità dell'1» e «le unità del 2» non si potrà mai distinguere l'1 dal 2. Senza la forma del «due», le unità che lo compongono non saranno mai «un 2», ma semplice molteplicità di unità, saranno semplicemente «l'uno-uno», «1-1». Stesso discorso si può, ovviamente, fare per qualsiasi altro numero intero.

Così sintetizza Aristotele la sua critica:



Le unità che costituiscono la diade dovranno supporre ciascuna una diade anteriore, ma ciò è assurdo. In altri termini, in virtù di che cosa il numero, essendo composto, è qualcosa di unitario? (Aristotele, *Metaph.*, I,9,991b31-992a,1).

(...) La stessa Diade deriverà dalla somma di un altro uno all'Uno in sé. Ma, se è così, non è possibile che uno dei due principi da cui si genera il numero sia la Diade *indefinita*. L'unità singola (**moħaj**) genera un'unità numerica (**nīān**) ma così non verrà mai prodotta la diade (*Ivi*, XIII,7,1081b,24. Cfr. anche: XIV, 1090b,22).

Le aporie della  
partecipazione  
formale platonica

In altre parole, Platone con la sua dottrina delle forme ideali e/o dei numeri ideali, cerca di spiegare quegli *universali* presenti nella mente dell'uomo che riducono *ad unum* una molteplicità di oggetti (naturali o matematici) della medesima specie (p.es., l'idea di «gatto», riduce *ad unum* l'insieme di tutti i possibili gatti, l'idea di «cinque», riduce *ad unum* l'insieme di tutte le possibili collezioni di cinque oggetti, etc.). Non si è accorto però Platone che, affermando che queste «forme universali» non sono soltanto nella mente dell'uomo, ma sono anche il fondamento oggettivo, *esistente in sé*, di tutte le realtà molteplici della medesima specie, del medesimo tipo, esistenti al mondo, dava sempre per risolto un *problema ben più fondamentale*. L'idea-paradigma platonica esprime l'unità-forma di una specie (p.es., di gatti o di numeri «cinque» definiti su diverse unità di scala...): ma cos'è che fonda l'*unità-forma* della specie o «idea»? Questo problema può essere visto da due prospettive complementari:

- ◆ Sia in quanto ogni «idea» è a sua volta è *composta di parti comuni* a tutta la specie (p.es., una testa, un corpo, quattro zampe ed un paio di baffi per l'«idea-gatto»; una molteplicità di unità quantitative per l'«idea-cinque»);
- ◆ Sia, soprattutto, in quanto questa unità *specificata* e quindi *relativa* è *diversa* dall'unità *assoluta* dell'Uno di cui partecipa. L'unità formale che mette insieme le parti del «cane», non è quella che mette insieme le parti del «gatto», e nessuna delle due è quella dell'unità assoluta dell'Uno. Come queste diversità possono derivare tutte per partecipazione dall'unità dell'Uno che dice solo assoluta auto-identità?

E, ugualmente, nel passaggio dall'*unità specificata* di una data specie di oggetti (p.es., la specie dei gatti), garantita dalla forma-paradigma o *forma specificata*, all'*unità sostanziale* del singolo individuo (la *forma sostanziale* del singolo gatto che partecipa dell'unità della specie-idea *comune* a tutti i gatti, ma è distinta da essa): cos'è che fonda l'unità-forma sostanziale del singolo ente fisico esistente (p.es. di un gatto)? Infatti, a sua volta:

- ◆ Siffatta unità sostanziale è composta di parti individuali (p.es., quella tale testa, quel tale corpo, quelle tali quattro zampe e quel tale paio di baffi per ciascun singolo gatto individuo);
- ◆ Quest'unità sostanziale necessita di un'unità-forma diversa dall'unità-forma della specie. (p.es. la forma sostanziale di quel gatto dalla specie-idea «gatto») di cui partecipa.

La partecipazione formale platonica non può dare una risposta consistente a nessuna di queste due serie di questioni sollevate da Aristotele.

La diversità non può derivare dalla materia

In sintesi la «diversità» non può fondarsi su una partecipazione formale che si limiti a moltiplicare la forma «identica» in una materia, ma la diversità può solo fondarsi su un'ulteriore *forma* distinta da quella di partenza.

Antinomia dell'Identico e del Diverso

Si può dire allora che tutto il pensiero epistemologico occidentale (metafisico e scientifico) da Platone ai giorni nostri è bloccato su questa antinomia dell'Identico e del Diverso che costituisce la sua *contraddizione originaria*. Per fondare la «diversità», l'identità (Uno) partecipata all'indeterminazione (Diade) non basta. E per questo è impossibile, all'inverso, ridurre tutta la diversità degli enti ad una sola identità originaria, come qualsiasi razionalismo formalista in metafisica, da Platone, ad Hegel, ad Hilbert vorrebbe.

L'Uno dell'Identità  
Assoluta platonica  
non è l'Uno adatto  
per fondare  
diversità specifica e  
singolarità  
individuale lo è  
invece l'Atto Puro di  
Tommaso

L'Uno di Platone, l'Identità assoluta, non è l'Uno «giusto», evidentemente, per costituire l'*αἰχμή* originario. Quell'*αἰχμή* di cui tutti gli enti partecipano, in quanto sono esistenti, ma ne partecipano come costituiti nella loro irriducibile *diversità specifica e singolarità individuale*. L'Uno di cui partecipare non è la Forma Assoluta platonica, che può solo partecipare la sua astratta identità con se stessa, bensì questo Uno può consistere solo in un Essere Assoluto che contenga tutte le differenze, tutte le forme contenute come nel loro *principio causale* unico. Di una causalità, ovviamente, che non ha nulla a che fare con quella dello schema humiano-kantiano moderno, ma è basata sulla relazione atto-potenza. Così l'Uno inteso come Atto Puro è fondamento della diversità specifica e della singolarità individuale mediante una *doppia relazione causale atto-potenza*. È causa delle varie specie di enti mediante la relazione con la potenzialità dell'essenza specifica e, entro questa, dell'individualità degli enti mediante la relazione della forma con la potenzialità della materia.

È qui il nucleo dell'idea tommasiana dell'essere come atto (atto di tutte le forme) e dell'Essere Sussistente come l'Unico che contiene in sé tutta la pienezza dell'essere come Atto Puro, come Principio Attivo, Causa Prima di ogni ente nell'assoluta diversità e individualità che lo contraddistingue.

*In conclusione, la partecipazione formale di Platone è insufficiente a fondare la diversità dall'identità. La diversità originaria o «diuità» non può derivare dall'identità originaria o «unità assoluta», né la diversità, in tutte le sue forme, può essere ridotta ad una sola identità originaria.*

Vediamo così l'altro punto della critica di Aristotele alla partecipazione formale di Platone. Vediamo cioè se tale teoria può almeno giustificare, mediante il passaggio dall'Uno alla Diade, se non la derivazione della diversità dall'identità, almeno la derivazione della materia dalla forma.

*Insufficienza della partecipazione formale platonica per derivare la «materia» dalla «forma» pura dell'Uno*

Insufficienza della  
partecipazione  
formale per derivare  
la materia dalla  
forma

Abbiamo visto come Platone identificava la diade con il *principio materiale*. Ciò dipendeva di nuovo dall'influenza delle dottrine pitagoriche per cui la diade si identificava col *segmento originario*. Se dunque la diade (= segmento) poteva essere derivata dall'unità (= punto), ciò avrebbe significato non solo derivare la diversità dall'identità, ma anche il *continuo spaziale* (= materia) dall'*unità discreta* (= forma). Ma, come la diversità è inderivabile dalla sola identità, così il continuo spaziale non può derivare dal discreto. Infatti, la diade può essere identificata al segmento originario se e solo se non è costituita dalla sola coppia di punti, ma dalla *lunghezza indeterminata* che la coppia di punti della diade delimita «taglia». È evidente, allora, che non la diade di punti costituisce la materia, ma la *lunghezza indeterminata*.

La diade, viceversa, appare qui come *forma*, come «atto» nella sua funzione fondamentale di «tagliare», «delimitare», «determinare» *l'ininterrotto, l'illimitato, l'indeterminato*, in una parola la *materia*.

Il continuo non può derivare dal discreto, ma semmai il contrario

Così se la materia è la «lunghezza indeterminata» e non la diade, allora è ovvio che la materia non potrà mai essere derivata dall'unità, visto che nessun insieme per quanto «denso» di punti a-dimensionali potrà mai portare al continuo dimensionale. Non si passa mai dal *discreto al continuo*, ma solo dal *continuo al discreto* «tagliandolo» in un punto («da forma in quanto atto, *separo*» diceva Aristotele).

Materia e forma sono due principi primi irriducibili di cui ogni ente fisico è composto

Dunque, la materia (continuo) è non deducibile dalla forma (= limite, principio di discretizzazione): ciò significa che *materia e forma* sono due cause o «principi» *primordiali e reciprocamente irriducibili*. L'essenza degli enti fisici e degli stessi enti matematici non può dunque essere costituita dalla sola forma, ma *dalla forma e dalla materia* (Aristotele, *Metaph.*, VIII,3,1043a,33ss.). L'essenza di ogni ente fisico e/o matematico è dunque per Aristotele *sinolo* (**σύνολον**, «totalità composta») di materia e di forma (Cfr. Figura 5-1).

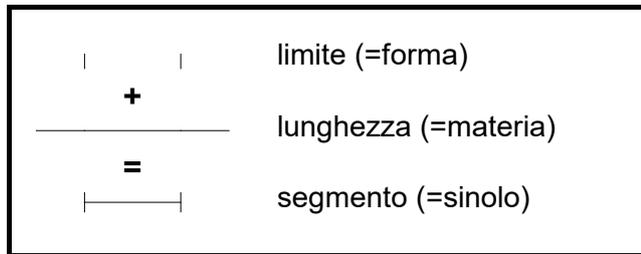


Figura 5-1. Schema della costituzione ileomorfica (materia + forma) di un ente matematico (e/o fisico) secondo Aristotele.

Materia e forma sono due principi (*id quo*) mediante cui un ente (*id quod*) esiste, insieme costituiscono l'essenza, sostanza secondo dell'ente fisico e/o matematico

*La materia non può dunque derivare dalla forma.* Ciò significa che «materia» e «forma» sono i due principi «primi», irriducibili, (= «cause» nel senso della causa materiale e della causa formale che spiegheremo in § 6.3.2.1) costitutivi l'essenza di ogni ente fisico e/o matematico. Ciascuna delle due è un principio «mediante cui» (*id quo*) un «determinato ente» (*id quod*), sia esso sostanza o accidente, *esiste in atto*. La natura o essenza di ogni ente fisico, ovvero ogni corpo o «sostanza materiale», è per Aristotele «sinolo» di materia (*prima*) e di forma (*sostanziale*), proprio come la natura o essenza di ogni ente matematico è «sinolo» di materia (intelligibile: la quantità estesa per gli enti geometrici, la quantità discreta per i numeri) e forma (intelligibile). Per questo la filosofia della natura aristotelica è definita un *ileomorfismo*, da **ύλη** (*ylē*, materia) e **μορφή** (*morphē*, forma).

Le essenze degli  
enti fisici e  
matematici,  
composte di  
materia e forma,  
distinte dai rispettivi  
universali  
immateriali

Poiché l'essenza ultima di ogni ente fisico o matematico non può essere pura forma immateriale, un puro intellegibile, Aristotele introduce con ciò una fondamentale distinzione fra gli universali logici *immateriali* o forme puramente intellegibili, immanenti alla mente e le *essenze* degli enti fisici e matematici immanenti agli enti medesimi, ambedue costituiti di due principi ontologici irriducibili l'uno all'altro: la *materia* e la *forma*. In ogni caso, le essenze delle cose *non sono* gli universali intellegibili (distinzione fra *ente naturale* o ente fisico e *ente di ragione* o ente logico) e, soprattutto, né le une né gli altri esistono separatamente dalle sostanze individuali materiali (= corpi) del mondo fisico al modo delle sostanze spirituali di un mondo ideale come le essenze/universali/intellegibili di Platone<sup>9</sup>.

*In conclusione, la partecipazione formale è insufficiente non solo a fondare la derivazione dalla diversità dall'identità, ma anche a fondare la derivazione della materia dalla forma. Divenendo così forma e materia — e non la forma soltanto — costitutivi ultimi e irriducibili di ogni ente fisico, le loro essenze, in quanto «sinoli» (composti) di materia*

---

<sup>9</sup> Ecco un testo di Tommaso in cui questa dottrina aristotelica è magistralmente spiegata: «L'universale non esiste prescindendo dai singolari (*universale non est aliquid praeter singularia*), come viene provato nel VII Libro della *Metafisica* (...). Quindi se l'universale viene predicato dei molti secondo un'unica definizione (*unam rationem*) e non equivocamente, l'universale per ciò che riguarda la ragione — e cioè rispetto alla scienza e alla dimostrazione — non è meno ente del particolare, ma più ente: poiché ciò che è incorruttibile è più ente del corruttibile. La definizione universale è infatti incorruttibile; i particolari invece sono corruttibili, poiché ad essi accade di corrompersi secondo i principi individuali, ma non secondo la definizione di specie che è comune a tutti e che viene conservata attraverso la generazione. Così pertanto quanto a ciò che è proprio della ragione gli universali sono maggiormente enti degli individui. Ma quanto alla sussistenza naturale gli individui sono maggiormente enti, così che vengono definiti le prime e principali sostanze. (...) E perciò (Aristotele) aggiunge che sebbene nelle proposizioni e nelle dimostrazioni universali viene significato qualcosa che è *uno secondo se stesso* (cioè la qualità, p.es., l'universale della «triangolarità», *N.d.R.*), p.es., l'esser-triangolo, *non vi è alcuna necessità di credere per questo che il triangolo sia una qualche unità esistente prescindendo dai molti*. Come pure in quelle cose che non significano una sostanza ma un qualche genere di accidente quando le significhiamo assolutamente, p.es., dicendo la *bianchezza* o la *paternità*, non per questo qualcuno può credere che esse esistano separatamente da una qualche sostanza individuale esistente. L'intelletto può infatti comprendere qualcosa di quelle cose che sono in realtà congiunte senza in atto comprendere l'altro (cui è congiunto), senza per questo che tale concetto sia falso. Come se un bianco fosse anche musico, posso comprendere il bianco ed attribuirgli qualcosa e dimostrare qualcosa circa di esso, p.es., che rovina la vista, senza tenere in considerazione il fatto che sia musico. Se tuttavia qualcuno da questo inferisse che il bianco non è musico, ciò sarebbe falso. Così pertanto quando diciamo che *la bianchezza è un colore* (= definizione della qualità, come fosse un ente separato, ovvero definiamo la qualità astratta come universale «uno-di-uno», *N.d.R.*) senza menzionare il soggetto sussistente (p.es., un uomo bianco, un lenzuolo bianco, etc.) diciamo il vero. Sarebbe invece falso se dicessimo che *la bianchezza, che è un colore, non esiste in un soggetto*. E similmente quando diciamo che *l'uomo è un animale*, diciamo il vero, anche non menzionando nessun particolare uomo. Ma ciò sarebbe falso se dicessimo che *l'uomo è un animale che esiste separatamente dagli uomini particolari*» (Tommaso d'Aq., *In Post. An.*, I, xxxvii, 328.330-331).

*e forma, vengono per ciò stesso distinte dagli universali logici immateriali, essendo le prime immanenti agli enti stessi, i secondi alla mente che li pensa.*

### 5.4.2 Nozione di sostanza e categorie

La distinzione fra  
essenza e sostanza

Implicita alla distinzione fra enti intelleggibili ed enti naturali, è la scoperta fondamentale della metafisica aristotelica: la nozione di *sostanza* in quanto distinta da quella di *essenza*. Con questa scoperta, Aristotele fa fare al pensiero metafisico occidentale un ulteriore passo in avanti, dopo quelli che gli avevano fatto fare Parmenide, Democrito e Platone. Il testo principe di questa distinzione si trova nel cap. 5 del *Libro delle Categorie* (5, 3b, 10-25), il libro che introduce l'*Organon* aristotelico, il primo testo di logica mai scritto nella storia del pensiero.

Ogni universale si  
predica sempre di  
un soggetto

Abbiamo visto che la scoperta principale di Platone riguardo ai predecessori è stata la scoperta del carattere di *autoriferimento* riflessivo (autoidentità) di una qualità in quanto tale che la rende *irriducibile* ad un qualcosa di diverso da sé. Ultimamente una qualità si riferisce solo a se stessa per compiere la sua funzione, quella di distinguere: in ciò consiste la *perseità* di ogni essenza, di ogni *oûs.a.*, di ogni entità. Ora, nota Aristotele, come nel linguaggio, logicamente, la qualità intelleggibile, l'universale logico, si predica sempre di un soggetto (p.es., l'«esser rosso» del «sangue»), così nella realtà, ontologicamente, l'essenza è sempre di un «questo qualcosa» (*tode ti, hoc aliquid*)<sup>10</sup>, di un *sostrato individuale* (**upoxeimenon**) sono «soggetto» in senso ontologico, a sua volta *irriducibile*, definito da Aristotele *sostanza prima*.

Inseità del soggetto  
è irriducibile

Anche l'*inseità* della sostanza prima è relativa ad una sorta di *autoriferimento* (*reditio ad semetipsum*, ritorno su se stesso, lo definirà Tommaso), distinto e complementare all'autoriferimento della *perseità* della qualità, propria di ogni essenza.

Logicamente parlando, il termine che denota una qualità (grammaticalmente un aggettivo e/o un verbo) non può essere mai grammaticalmente soggetto, ma sempre predicato di enunciati dichiarativi. «Uomo» nel senso di «umano» è sempre l'«esser uomo» di un soggetto individuo, «Platone», «Socrate», «Gianni», etc.. Solo

<sup>10</sup> La traduzione del *tode ti* aristotelico è una vera e propria *omx* dei traduttori. Etimologicamente, dal greco, significa «questo che cosa», ovvero indica il *referente ostensivamente* indicato di una definizione. Come quando, dopo aver definito un qualche oggetto, un nostro interlocutore ci domandasse: «di cosa stai parlando?» e noi, indicando l'oggetto cui ci stavamo riferendo, rispondestimo: «di questa cosa qui». «Questa cosa qui» è dunque il soggetto ontologico della nostra definizione, il «portatore», «l'implementazione» concreta di una certa essenza.

considerandola in astratto, come un'idea intellegibile («l'uomo», predicato sostantivato mediante l'articolo, nel senso di «umanità»), l'essenza può esser posta come soggetto di enunciati dichiarativi e/o definitivi (come quando si dice «l'uomo è un vivente» o «l'uomo è un animale razionale»).

Come non si può andare all'infinito nel definire una qualità, così non si può andare all'infinito nell'attribuire qualità. L'individuo è irriducibile

Qualcosa di simile avviene, all'inverso, per il sostrato individuale. «Sostrato» indica ciò che non può mai essere attribuito come qualità a qualcos'altro, essendo ciò a cui, ultimamente, tutte le qualità si attribuiscono come sue «proprietà». Quindi, come non si può regredire all'infinito nel tentativo di *definire* una qualità perché, ultimamente, essa si riferisce solo a se stessa («il rosso è rosso»), così non si può andare all'infinito nell'*attribuire* una qualità (p.es., l'attribuire «esser uomo» a gruppi umani sempre più piccoli e specifici: «europei», «italiani», «romani», etc.) perché, ultimamente, è solo e sempre un *individuo sussistente*, «esistente *in sé*», a possedere quella qualità come suo attributo<sup>11</sup>. Logicamente dunque, il sostrato individuale, il *tòde ti*, è ciò che il soggetto di una proposizione categorica, dichiarativa e/o definitoria, denota e che, in quanto tale, non può essere mai denotato da un termine con funzione di predicato.

Nella filosofia sia antica che moderna, spesso i due generi di autoriferimento, della *perseità* delle qualità e dell'*inseità* degli individui, vengono confusi

L'errore di Platone (ma anche di molti logici moderni a cominciare da Frege) è dunque quello di aver confuso i due generi di irriducibilità o di ultimo autoriferimento, rispettivamente di soggetti e predicati: l'autoriferimento dei sostrati individuali (l'autoriferimento dell'*inseità*) — che nella metalogica e nella metafisica scolastica si indicherà col termine di *reditio completa ad semetipsum* (= ritorno completo su se stesso) di ogni sostanza<sup>12</sup> — e l'autoriferimento delle qualità (l'autoriferimento della *perseità*) — che nella metalogica e nella metafisica scolastica si indicherà col termine di *esse secundum se* (= essere secondo se stesso) di ogni qualità. Nei termini divenuti poi classici nella storia della filosofia, l'errore di Platone, per Aristotele, è quello di aver confuso «sostanze» ed «essenze», o nei termini usati da Aristotele nel libro delle *Categorie* al cap.5, fra sostanze «prime» e «seconde». Ecco quindi come Aristotele spiega la sua scoperta della differenza fra ipostasi o sostrato (sostanza «prima») ed essenza (sostanza «seconda»).

<sup>11</sup> Come abbiamo visto (Cfr. 1.5.2.1, pp.79ss.), anche la moderna teoria degli insiemi diventa antinomica se non si ammettono come elementi primitivi (*Ur-Element*, li definisce Ernst Zermelo) individui che non sono a loro volta insiemi.

<sup>12</sup> Cfr., p.es., Tommaso Aq., *In de Causis*, XV, xv; o *S. Th.*, I,14,2. Nel primo testo Tommaso la definisce un *autohypostaton*, letteralmente l'auto-singoleto ( $\Omega$ ) di un insieme NWF, il che conferma quasi alla lettera la nostra interpretazione discussa al **Capitolo 4**. Per una discussione sulla questione della *reditio completa* come proprietà di auto-riferimento a se stessa tipica dell'*inseità* di ogni sostanza, mi permetto di rimandare al mio (Basti 1991, 144-150).

Sostanza prima è il soggetto individuale esistente in sé

- ◆ *Sostanza prima* o *sostanza individuale* è il senso principale, «primo» in cui intendiamo il termine «sostanza», denotante un ente capace di *sussistere*, capace cioè di esistere *in se stesso* (in quanto individuo) e *per se stesso* (in quanto dotato di un'essenza individuale). Ogni sostanza «prima» è dunque un sostrato (soggetto) ontologico individuale (tòde ti, *hoc aliquid*, «un “questo” qualcosa»: definizione ostensiva) di proprietà. Sono sostanze «prime», per esempio, tutti i corpi fisici individuali, i composti materiali dotati di stabilità dinamica nel tempo: un singolo cane, un singolo gatto, un singolo uomo. Ma lo sono anche, nel regno microscopico, le singole particelle o «elementi» a ciascun livello di organizzazione della materia (oggi diremmo: una singola molecola, un singolo atomo, un singolo protone...), *presi a se stanti*, come individui sussistenti, (oggi diremmo: come particelle «libere») *non come componenti* (elementi) di una sostanza fisica più complessa (rispettivamente, per esempio: la molecola di una cellula, l'atomo una molecola, il protone di un atomo...).

Oltre il mondo fisico, sono sostanze prime, per Aristotele e la scolastica, anche le «intelligenze separate», ovvero le sostanze immateriali come le anime, gli angeli o Dio stesso. Tali soggetti metafisici, non essendo fatti di materia, propriamente, non si possono definire sostanze individuali, ma piuttosto «singolari». Ciò però non interessa al filosofo della natura.

Sostanza seconda è l'essenza comune a più individui, esistente non in sé, ma negli individui

- ◆ *Sostanze seconde* o *essenze specifiche*, essenze comuni a più individui, come la natura o essenza di «cane» comune a tutti i singoli cani, la natura di «uomo», comune a tutti gli uomini, la natura di «ferro» comune a tutti gli atomi e molecole di ferro, etc. Siffatte essenze specifiche sono sostanze «seconde» o in «senso secondario», perché pur esistendo *per se stesse*, pur tuttavia non *sussistono*, non esistono *in sé*, ma *nei molteplici individui* di cui sono essenze. La sostanza «prima» (p.es., Gianni) è il sostrato di cui la sostanza «seconda» (p.es., essere uomo) è essenza. Le sostanze «seconde», dunque, non esistono in sé, ma «nei molti» di cui sono l'essenza specifica, «molti» che, da un altro punto di vista più strettamente logico, dice Aristotele, sono «immanenti» alla sostanza «seconda» stessa.

È chiaro dunque che con «sostanza seconda», dal punto di vista logico, Aristotele denoti, non solo, *intensivamente*, una qualità o proprietà (= *totalitatis ante partes*, «totalità senza parti» o principio che costituisce una totalità), ma anche, *estensivamente* (= *totalitatis ex partibus*, «totalità fatta di parti», collezione), ciò che noi oggi in logica denotiamo con la nozione di «classe», determinata da una certa qualità che tutti gli elementi che «appartengono» alla classe posseggono come «proprietà» comune. In altri termini la «sostanza

seconda» è una nozione sia di logica intensionale che estensionale in Aristotele che, evidentemente, non è capace di distinguere fra questi due sensi, come la logica contemporanea.

Se si attribuisce  
inseità alle essenze  
come Platone si  
cade in antinomia



Senza questa distinzione, nota Aristotele, se si fa di una sostanza seconda o essenza una sostanza prima come fece Platone, si cade nella famosa assurdità dell'argomento del «terzo uomo». Ecco come Tommaso sintetizza questa fondamentale scoperta di Aristotele:

Aristotele dice che se gli universali fossero delle sostanze (prime *N.d.R.*), ne deriverebbe che in Socrate vi sarebbe una sostanza (prima *N.d.R.*) nella sostanza (prima *N.d.R.*). Se infatti tutti gli universali fossero delle sostanze, come l'esser-uomo è la sostanza di Socrate, così l'esser-animale sarebbe la sostanza dell'uomo. E così in Socrate vi sarebbero due sostanze. (...) È pertanto evidente che nessun universale è una sostanza e che nessuna di quelle cose che si predicano in comune di più enti significa un qualche cosa in sé esistente come sostanza (*hoc aliquid*), ma solo una qualche qualità (*quale*)» (Tommaso d'Aq., *In Met.*, VII,xiii,1584s.).

Corrispettivo nel  
linguaggio comune  
della distinzione  
aristotelica fra  
sostanze «prime» e  
«seconde»

Per comprendere l'attualità, anche per il nostro linguaggio comune, della definizione aristotelica della nozione di «sostanza», tutt'ora oggi quando, p.es., ci interessiamo della natura di un certo composto chimico contenuto in provetta, domandiamo: «di quale *sostanza* si tratta?» È chiaro che con «sostanza» ci stiamo riferendo al senso «secondo» di sostanza, ovvero stiamo interrogandoci sulla «natura» o «essenza» (per la distinzione fra questi due sensi del termine «essenza», cfr. § 6.2.1) di quell'oggetto, di quel composto chimico (p.es., acido solforico). Viceversa, se domandassimo «che cos'è quella *sostanza* contenuta nella tua provetta?», è chiaro che con «sostanza» ci stiamo riferendo al senso «primo» di sostanza. Con il termine «sostanza» stiamo indicando il soggetto metafisico, l'entità concreta, esistente, il **tole ti** (*hoc aliquid*), individua che possiede una determinata natura, nel nostro caso quella di acido solforico.

Spesso la  
distinzione  
aristotelica è stata  
smarrita nel  
pensiero sia  
classico sia  
moderno

Questa fondamentale distinzione fra sostanza «prima» e «seconda», fra «sostanza» e «essenza» (o «natura») è sempre risultata di assai difficile comprensione per il resto del pensiero antico, tanto che dovette essere riscoperta nel IV sec. d.C., in un contesto molto diverso da quello logico-metafisico aristotelico. Il contesto è infatti quello teologico delle dispute sulle Persone Divine nella dottrina cristiana della SS.ma Trinità, una disputa che porterà all'introduzione nel pensiero teologico ed antropologico occidentale della nozione di «persona» come paradigma di sostanza «prima» individuale, come la più individua di tutte le sostanze prime, visto che è capace di «libertà». Ma di questo ci occuperemo nella V Parte del nostro lavoro.

Ugualmente la distinzione fra sostanza «prima» e «seconda» è risultata di particolare difficoltà anche nel pensiero moderno. Infatti il monismo metafisico implicito nell'approccio riduzionista degli inizi della fisica moderna ha portato la filosofia della natura moderna ad accettare la posizione di B. Spinoza. A considerare l'esistenza di un'unica sostanza, la «natura» (dunque una sostanza «seconda»), che insieme è anche «Dio» (dunque è anche sostanza «prima»: *Deus sive natura*), di cui gli enti individui non sono che accidenti, attributi, manifestazioni particolari e contingenti (Cfr. sopra, pp. **Errore. Il segnalibro non è definito.**s.).

La sostanza è la prima delle dieci categorie, dei predicati più fondamentali che posso attribuire a individui

Tornando ad Aristotele, nel resto del *Libro delle Categorie*, a partire dalla fondamentale nozione di «sostanza» nella sua duplice accezione appena illustrata, egli distingue *dieci categorie*, ovvero *dieci predicati fondamentali*, o «predicamenti», che possono essere applicati a qualsiasi ente. In altri termini, per Aristotele, tutto ciò che esiste, qualsiasi cosa esso sia, può essere connotato mediante una di queste dieci categorie che costituiscono così i concetti più generali che possano essere pensati, mediante i quali classificare ogni esistente<sup>13</sup>.

La prima distinzione che le categorie aristoteliche introducono è quella che si rifà alla scoperta fondamentale dello Stagirita che abbiamo appena illustrato. La prima distinzione rispetto alla quale classificare tutti gli enti consiste nel domandarsi se questo ente *esiste in sé e per sé* (= sussiste) o *esiste in altro da sé*. Domandarsi cioè se l'ente in questione è *sostanza* «prima» (*in sé*) con una sua *essenza* (*per sé*) o non lo è. Ovvero è un ente che per esistere deve *esistere in altro da sé*, in una *sostanza prima* come un qualcosa che *accade* a quella sostanza come un suo *accidente*, come un «evento» più o meno «proprio», tipico dell'essenza di quella sostanza (p.es., crescere fino a quel dato peso o a quella data altezza, acquisire quel dato colore, reagire agli stimoli in quel dato modo, etc.).

Distinzione fra sostanza e accidente: ciò che esiste in sé e ciò che esiste in altro da sé

P.es., quando l'ente che ci fosse di fronte fosse il gatto Poldo, innanzitutto ci rendiamo conto che è un individuo, tanto che per denotarlo come tale, lo indichiamo col suo nome proprio, «Poldo», appunto, che è l'unico modo che abbiamo per indicare la sua essenza individuale, per sé inconoscibile. Il nome proprio costituisce così un «universale uno-di-uno»: la denotazione mediante nome proprio è, infatti, l'unico modo che è a nostra disposizione per significare in universale, cioè «sempre e ovunque» rispetto a *tutti* gli altri enti, «l'unicità *in sé*» di un individuo.

<sup>13</sup> Per dovere di completezza, bisogna qui ricordare che le categorie aristoteliche sono categorie *ontologiche*, hanno a che fare cioè con la definizione della natura degli enti. Non vanno così confuse con le categorie *semantiche* che sono oggetto di una delle branche più studiate della logica e in particolare della *semantica formale* contemporanea.

Essenza è l'insieme delle proprietà essenziali che connotano ciò che un individuo è

A questo punto, posto che «Poldo» denota l'individualità del nostro gatto, possiamo usare il termine «Poldo» come soggetto di proposizioni dichiarative con cui connotarlo, con cui «descrivere» la sua essenza, la sostanza «seconda» che si predica della sua sostanza prima. Potremmo perciò cominciare a connotarlo come «un gatto», quindi come «un felino», «un mammifero», «un animale», «un organismo», «un corpo» che è sostanza «prima», individuo capace di sussistere in sé e per sé. Tutti questi predicati sono «universali uno–di–molti», che si applicano, in altre parole, a molti individui e che esprimono a livelli diversi di generalità caratteristiche essenziali dell'essenza di Poldo, di ciò che Poldo «è». Queste proprietà appartengono *necessariamente* a Poldo, esprimono la *perseità* di Poldo.

Accidenti non esprimono ciò che un individuo è, ma determinate proprietà che un individuo ha, ovvero qualcosa che gli accade di avere

Poldo non sarebbe Poldo se non fosse gatto, felino, animale, etc. Ma Poldo ha anche altre proprietà: p.es., ha la pelliccia di un dato colore o pesa un certo numero di chili. È ovvio che Poldo, mentre è un gatto, un felino, un animale, etc., non «è» né la sua pelliccia, né tantomeno quel dato colore della sua pelliccia e neanche il suo peso  $x$  (p.es., da vecchio potrebbe perdere quasi tutti i suoi peli o ingrignire nei pochi rimasti, oppure potrebbe ingrassare o dimagrire, senza cessare di esistere e di esistere come Poldo). Mentre l'essere gatto, felino, animale, etc. *sono* l'essere di Poldo, costituiscono la sua essenza, gli appartengono *necessariamente*, queste altre caratteristiche (quella peluria, quel colore, quel peso, etc.) non gli appartengono *necessariamente*, ma sono proprietà che l'individuo *ha*. Queste caratteristiche non sono Poldo, ma esistono in Poldo come qualcosa che gli *accade di avere*, come *accidenti* della sostanza–Poldo. Gli «accidenti» — o se preferiamo un nome più moderno per essi: gli «eventi» — che accadono ad un determinato soggetto individuale esistente o sostanza prima, sono enti, *esistono* come le sostanze, ma in un *modo diverso* dalle sostanze. Gli accidenti sono enti che non esistono né *in sé*, come le sostanze prime, né *appartengono per sé, necessariamente*, alle sostanze «prime», come parti delle loro rispettive essenze o sostanze «seconde», ma esistono *accidentalmente (per accidens)* nella sostanza–Poldo — come in un'infinità di altre sostanze prime, di altri soggetti individuali anche molto diversi da Poldo, dai gatti o dagli animali (p.es., il peso è proprietà che esiste in tutti i corpi dotati di massa e sottoposti alla forza di gravità, viventi o no). Alla distinzione ontologica «sostanza (seconda)–accidente» corrisponde così la distinzione logica fra predicazione *per se* (= necessaria) e *per accidens* (= contingente) di determinate proprietà o attributi di una particolare sostanza «prima» o individuo sussistente.

Teoria aristotelica delle categorie è teoria di categorie ontologiche e non semantiche

È chiaro dunque che le categorie di cui ci parla Aristotele sono tutte *categorie ontologiche* che hanno per argomento nomi di enti, sia che questi enti siano sostanze prime, esistenti *in sé*, sia che siano accidenti, esistenti *in altro da sé*. In questo occorre distinguere la teoria aristotelica delle categorie dalla moderna *teoria delle categorie semantiche*. Essa è una branca della logica assiomatica moderna, elaborata, a partire da alcune intuizioni di E. Husserl, per evitare in semantica alcune incongruenze della teoria dei tipi di Russell, così da sostituire alla nozione di «tipo logico» la nozione di *livello semantico*<sup>14</sup>.

Illustrata questa distinzione basilare, fra enti che esistono in sé e per sé (sostanze) ed enti che esistono in altro da sé (accidenti) elenchiamo le dieci categorie secondo l'elenco (l'Avola delle Categorie) datone da Aristotele in questo suo Libro:

Prima categoria è la sostanza nel senso di sostanza seconda

1. La prima categoria è quella di *sostanza*. È ovvio che se essa viene intesa come «predicamento», come uno dei predicati fondamentali che si possono attribuire a determinati enti, qui non si sta intendendo la sostanza prima, ma la sostanza «seconda», in quanto espressione di ciò che una sostanza «prima», un dato individuo è. In particolare, dice Aristotele (*Cat.* 5, 3b, 19-21), la sostanza seconda non esprime semplicemente la qualità (p.es. il colore), ma *la qualità che caratterizza una sostanza* «prima» individuale, in modo particolare il *genere* e la *differenza specifica* che denotano la natura o essenza di un dato individuo nella relativa proposizione categorica (p.es., «Gianni è un animale razionale»). Posto infatti che la sostanza «prima» (p.es., Gianni) sia «uomo» (= sostanza «seconda» o «classe» cui Gianni appartiene), «uomo» si definisce come «animale (= genere (prossimo)) razionale (= differenza specifica)». Il genere e la differenza specifica è ciò che si predica di una sostanza «prima» in quanto tale, è ciò che determina un soggetto (sostrato) individuale in quanto tale. Denota la qualità intrinseca di una sostanza «prima», di un individuo, appunto la sua «essenza» o «natura», non denota una qualità che a quell'individuo «accade» di avere come sua proprietà o «accidente» (p.es., l'averne un determinato colore). In altri termini, la sostanza «seconda» è ciò che una data sostanza «prima» o individuo (p.es., Gianni) è (p.es., uomo), gli altri accidenti sono ciò che l'individuo *ha* come sua proprietà (p.es., il colore della pelle).

---

<sup>14</sup> Come in ontologia aristotelica l'accidente dev'essere predicato sempre di una sostanza, così in semantica, per evitare le antinomie, l'argomento di un predicato appartenente al livello semantico *n* dev'essere di livello semantico inferiore, almeno *n-1*. Questo, in soldoni, afferma la teoria dei livelli semantici.

Le altre nove  
categorie

Le altre nove categorie riguardano dunque accidenti (proprietà) che possono esistere non in una, ma in molteplici sostanze individuali anche molto diverse tra loro (p.es., di esser bianco accade non solo a determinate razze di uomini, ma anche alla farina, alla neve o ad un foglio di carta...). Esse sono:

1. *Quantità* (discreta e/o continua), legata immediatamente alla *materia*<sup>15</sup> di cui (l'essenza di) una sostanza prima è costituita.
2. *Qualità*, legata immediatamente alla *forma* di cui (l'essenza di) una sostanza prima è costituita.
3. *Relazione*, che, insieme con le altre due precedenti categorie costituiscono gli accidenti «propri» o *intrinseci* di una sostanza prima, quelli più direttamente legati alla natura o essenza di quell'individuo. Le altre cinque categorie cono nell'ordine:
  4. *Azione* in ogni relazione con altri enti, alla sostanza prima accadrà sempre di essere o nella posizione di «agente» o
  5. *Passion* in quella di «paziente»  
e
  6. *Luogo*, altro accadimento tipico di una sostanza prima è la sua collocazione *spaziale*.
  7. *Tempo*, altro accadimento tipico di una sostanza prima è la sua collocazione *temporale*.
  8. *Abito*, altro accadimento tipico di una sostanza prima è quello di acquisire determinate proprietà

---

<sup>15</sup> O, comunque al principio potenziale di cui una sostanza prima è costituita. Questa notazione di per sé non è aristotelica, ma scolastica. Nella scolastica infatti si ammettono sostanze personali, quindi prime, non materiali (p.es., angeli) che possono essere contati, pur senza essere composti di materia. È chiaro che in quel caso il principio della molteplicità quantitativa — andando oltre Democrito — non può essere la materia (rispetto alla forma), ma un altro principio potenziale: l'essenza rispetto all'essere (come atto). Infatti ogni «individuo» angelico costituisce una *specie* a se stante: non esistono mai angeli della stessa specie. Il principio della moltiplicazione degli individui all'interno della stessa specie è infatti la materia nel caso degli enti fisici (di qui la definizione della «materia determinata dalla forma come principio di individuazione» all'interno della specie. Nel caso delle sostanze spirituali, ci può essere solo molteplicità di specie-individui, ognuna con la sua essenza propria, all'interno del medesimo genere.

9. *Sito*, oltre alla collocazione spazio-temporale, ad ogni sostanza prima accade di trovarsi in una particolare relazione di ordinamento rispetto ad altri enti<sup>16</sup>.

Dottrina delle categorie come base ontologica della logica dei predicati e delle tecniche sillogistiche d'inferenza induttiva e deduttiva

La distinzione fra la sostanza prima, la sostanza seconda e gli accidenti che alla prima ineriscono, ovvero la dottrina delle «dieci categorie» appena illustrata, costituiscono il fondamento ontologico della *logica aristotelica dei predicati* (come logica delle proprietà, a base dunque intensionale) e delle *tecniche sillogistiche* (letteralmente: «tecniche di calcolo») di costituzione di proposizioni. Di associare validamente, cioè, soggetti e predicati, con diversi gradi di necessità, mediante *inferenze induttive* (sillogismo induttivo e metodi analitici di ricerca del termine medio) e *deduttive* (sillogismo deduttivo, «dimostrativo» o scientifico nelle sue varie modalità, apodittiche e ipotetiche, forme e figure). Delle tecniche sillogistiche, delle sue diverse modalità, forme e figure formalmente valide si occupa il primo testo di *logica formale* mai scritto nella storia dell'umanità, gli *Analitici Primi*. Dell'applicazione di queste tecniche e forme nella costruzione di *modelli\** sintatticamente consistenti e semanticamente veri, all'interno delle diverse scienze e delle loro procedure dimostrative (*logica materiale o dei contenuti*) si occupa invece l'altro grande testo dell'*Organon* aristotelico: gli *Analitici Secondi*.

Le essenze sono il fondamento reale degli universali logici. Ma dove e come esistono le essenze?

A questo punto s'impone una questione: ma se le essenze o «nature» delle cose non esistono in nessun mondo ideale — pur essendo, comunque, il fondamento *reale* degli *universali* concettuali che come «idee» esistono solo nella mente di chi li pensa, come prodotti della *facoltà astrattiva* della mente umana —, allora siffatte essenze «dove» e «come» esistono? In che senso le essenze costituiscono delle «realtà» distinte dagli universali del pensiero, anzi costituiscono il fondamento della verità di questi ultimi?

Risposta alla suddetta questione attraverso la dottrina dell'atto e della potenza

Per rispondere a tale questione, occorre fare un'ulteriore passo e comprendere come la distinzione *forma-materia* come costitutivi primi ed irriducibili di ogni ente — sia esso una sostanza «prima» o «seconda» o un accidente<sup>17</sup> — appartenente al mondo fisico, costituiscano, in quanto rispettivamente, *atto* e *potenza*, la chiave di volta per la soluzione dell'ultimo dei tre problemi posti da Parmenide ai suoi successori: il problema della consistenza o non-contradittorietà del *divenire*.

<sup>16</sup> Per dovere di completezza, bisogna ricordare che in altri elenchi aristotelici, le categorie citate non sono dieci, ma otto, essendo le ultime due categorie, «abito» e «sito» inglobate, rispettivamente, in quella di «qualità» e «duogo».

<sup>17</sup> È chiaro che la forma costitutiva di una sostanza sarà detta *forma sostanziale*, mentre quella costitutiva di un accidente sarà detta *forma accidentale*. È una distinzione questa che ci ritornerà utile più volte in seguito.

### 5.4.3 Terza risposta a Parmenide

Giustificazione di tutte le forme di divenire attraverso atto-potenza applicato a forma-materia

Attraverso la distinzione dei due principi costitutivi e *irriducibili*, *materia* e *forma*, dell'essenza di ogni ente fisico, sia esso sostanza («prima») o accidente, Aristotele fornisce una risposta anche al terzo problema di Parmenide, quello della presunta *contraddittorietà del divenire* (Cfr. § 5.1.4). Per far questo egli considera la materia come «*potenzialità* ad esistere», o *essere in potenza* e la forma come «*attualità* di essere» come ciò che attualizza, determina la materia ad esistere come un determinato *ente in atto*.

Divenire non è passaggio da essere a non-essere o viceversa, ma dall'essere in potenza all'essere in atto e viceversa

Infatti, una volta introdotta la distinzione fra materia e forma come costitutivi di un ente fisico — la forma *sostanziale* come costitutiva di una sostanza, quella *accidentale* come costitutiva di un accidente — il divenire da un ente *A* ad un ente *B*, sia esso sostanza o accidente:

$$A \rightarrow B$$

non implica alcuna contraddittorietà perché non implica il passaggio da *A* al non-essere assoluto di *A* (o, viceversa, il passaggio a *B* dal non-essere assoluto di *B*). Il divenire infatti non implica la negazione *totale*, poniamo, di *A* (= l'annihilazione di *A*), ma solo di uno dei suoi due principi costitutivi: il suo principio formale. Ogni ente in divenire (= ente «fisico» o «naturale», ovvero che «nasce e perisce») infatti è costituito di un principio materiale *potenziale, indeterminato* « $\infty$ » comune a tutti gli enti fisici ed un principio formale *attuale, determinante*, diverso per ciascuna specie di enti (= forma specifica) e, al limite, per ciascun singolo ente (= forma individuale). Un principio attuale determinante, effetto di una causalità *agente* sul sostrato materiale. Quindi, il divenire dall'ente *A*, sinolo di materia-forma,  $(x + a)$ , all'ente *B*, altro sinolo di materia-forma,  $(x + b)$  significa:

$$A \rightarrow B = (x + a) \rightarrow (x + b)$$

Divenire come *transito* di una materia sotto diverse forme (*trasformazione*)

Il divenire dunque per Aristotele è propriamente una *tras-*formazione di una materia indeterminata. Ovvero il *passaggio* di una *materia* (*x*) dall'essere attualizzata in un determinato ente sotto una determinata *forma* (p.es., *a*, diciamo la forma di «legno»), per l'azione di una particolare causalità agente, all'essere un diverso ente sotto un'altra forma (p.es., *b*, diciamo la forma di «carbone»).

Spiegazione causale del divenire implica distinzione fra potenza *attiva* e potenza *passiva*

Dove la « $\infty$ », indica l'indeterminazione, la *potenzialità* della materia. Nel senso che essa, esistendo *attualmente* sotto forma, p.es., di legno, è in potenza *passiva* ad altre determinazioni di cui è attualmente *privata*. Per l'azione di un'ulteriore, opportuna *causa agente* (= potenza *attiva*), p.es., il fuoco, essa cesserà di essere attualizzata sotto forma, p.es., di legno per essere attualizzata, p.es., sotto forma di carbone. Ogni materia infatti può

essere attualizzata solo *da una forma per volta*: è in atto sotto una forma e per ciò stesso *privata*, mancante, di un numero indefinito di altre forme (= *principio di privazione*).

Spiegazione causale divenire, principio di privazione e *materia prima*

Questo numero sarà attualmente finito per tutte le materie da Aristotele definite «seconde» (*materia seconda*), costituite cioè da una particolare combinazione di elementi, combinazioni che possono darsi a diversi livelli di complessità (nella fisica odierna, possono darsi a livello sub-atomico, atomico, molecolare, per limitarci alla sola fisica «microscopica»). P.es., nei termini della fisico-chimica moderna ovvero della fisica molecolare, la «materia organica», i composti macromolecolari del carbonio, sono «in potenza» ad un numero indefinito, ma comunque finito, di forme di cellule e dunque di tessuti organici compatibili con la natura di questi particolari materiali. Viceversa, la materia inorganica, quella cosiddetta «minerale», non è «in potenza» ai composti organici, ma a molti altri composti inorganici che non sono ottenibili dalle macromolecole organiche. Scendendo di livello di complessità, al livello della fisica atomica, è ovvio che quei composti più elementari (gli atomi) saranno «in potenza» più «remota» ad un numero maggiore di enti fisici, sia organici che inorganici, di quanto non lo siano i complessi molecolari del livello superiore, e così via.

Viene allora spontanea la domanda: ma esiste un livello di organizzazione della materia talmente infimo (effettivamente: un'assenza o *privazione* assoluta di organizzazione o di forma) da essere «in potenza» a *tutte* le forme di enti materiali attualmente esistenti nell'universo fisico (= *materia prima*)? Tanto la fisica aristotelica come quella contemporanea quanto-relativista rispondono di sì.

Diversi livelli di potenzialità passiva alle forme inversamente proporzionale al grado di organizzazione di un sostrato materiale → *materia prima*

Tanto per l'una come per l'altra, l'evidenza della trasformabilità reciproca fra le particelle elementari (non composte), ultime componenti di tutti i corpi fisici esistenti nell'universo (quark e leptoni per i contemporanei, particelle di aria, acqua, terra e fuoco per Aristotele) suppone che, contro l'ipotesi dell'atomismo metafisico (Cfr. § 5.2.2), non queste particelle materiali siano l'ultimo costituente materiale di tutti i corpi. Dev'esserlo, invece, un sostrato materiale comune senza alcuna forma (la massa-energia per i contemporanei, la «materia prima» per Aristotele) e quindi non esistente «in atto» come tale — non può esistere un ente fisico non composto di materia e forma — ma sempre e solo come *sostrato potenziale* (p.es., *l'assoluta instabilità* del cosiddetto «vuoto quantistico»), alla trasformabilità reciproca degli elementi (Wallace 1996). Torneremo nella Terza Parte del nostro lavoro su questi interessanti punti di contatto fra cosmologia quanto-relativista e filosofia della natura aristotelica.

Problema: modo di  
esistenza delle  
forme nella materia:  
non sono implicite  
nella materia prima

Un'ulteriore, delicatissima questione è dunque la seguente: *in che modo esistono le forme nella materia?* Un modo profondamente erroneo di concepire «l'esistere in potenza» di queste forme nella materia, molto diffuso nella modernità, è stato quello di concepirle come «implicite» nella materia come i teoremi nei postulati di una procedura dimostrativa. Questo modo di interpretare la teoria aristotelica era, ovviamente, debitore di un'ansia di «concordismo» fra la filosofia della natura aristotelica e la fisica moderna delle origini. Quella fisica che considerava i sistemi dinamici integrabili — quelli il cui stato finale era implicito nelle condizioni iniziali come i teoremi negli assiomi della geometria —, come paradigma dei sistemi fisici esistenti in natura.

Viceversa, per Aristotele, l'esistenza in potenza delle forme in una determinata «materia» dipende dall'azione di una causa agente proporzionata che «fa esistere» quella forma in una determinata materia. Così da un pezzo di legno, per l'azione di uno scalpello si può farne una statua, e per l'azione del fuoco si può farne un pezzo di carbone. Il legno sarà in potenza passiva alla statua, grazie alla potenza attiva dello scalpello, ed in potenza passiva al carbone grazie alla potenza attiva del fuoco, ma nel legno in sé considerato non è «implicita» né la forma (accidentale) della statua né quella (sostanziale) del carbone<sup>18</sup>.

Eduzione della  
forma dipende dal  
concorso delle  
cause agenti

Torneremo fra poco su questa essenziale distinzione fra «l'essere in potenza», p.es., di un teorema in un insieme di postulati di un sistema formale «chiuso» — dove per davvero si può affermare che il teorema era implicito nei postulati: nessuna informazione nuova viene aggiunta che non fosse già contenuta nei postulati di partenza — e l'«essere in potenza» di una forma nella materia nell'ordine fisico. In quest'ultimo caso, la forma non è affatto «implicita» o «nascosta» nella materia. La sua attualizzazione in essa dipende dal concorso causale delle cause fisiche agenti sulla materia che produce un «di più» d'informazione nella materia stessa che non era nello stato iniziale del processo.

Nei termini della filosofia aristotelica medievale: la «forma» viene *edotta* dalla materia, non *dedotta* da essa come un teorema dalle sue premesse. Inutile anticipare qui, come questo schema causale aristotelico «atto-potenza» possa costituire uno schema sostitutivo di quello moderno humiano-kantiano, messo in crisi dalla scoperta dei sistemi caotici e della

---

<sup>18</sup> Trasformare un ciocco di legno in una statua è infatti far subire al legno una trasformazione accidentale che non cambia la natura (fisico-chimica) della sostanza in questione. Viceversa, trasformare il medesimo ciocco di legno in un tizzone di carbone è una trasformazione sostanziale, fa cambiare la sostanza «seconda» (la natura) dell'oggetto in questione. Torneremo nella Parte Terza di questo lavoro su queste fondamentali distinzioni della filosofia della natura aristotelica.

loro stabilità fuori dall'equilibrio, assolutamente non predicibile dalle (= non implicita nelle) condizioni iniziali, di cui abbiamo accennato in precedenza. Torneremo alla fine del presente capitolo su questo punto.

Divenire come passaggio fra due diversi modi di essere

Per ora occorre fissare bene questo punto: il divenire non è contraddittorio, perché non è passare dall'essere al non-essere o viceversa: l'essere è e non può non essere, come Parmenide ci ha insegnato! Solo che «essere» si dice in molti modi e non in un solo modo come si ostinano ad affermare ancora i parmenidei odierni. Così «divenire» significa non passaggio fra essere e non-essere o viceversa, ma passaggio fra *due diversi modi di essere*, l'essere-in-potenza e l'essere-in-atto e viceversa, di forme che vanno ad organizzare un comune sostrato materiale, attualizzando, facendo esistere così diversi enti fisici, enti caratterizzati da diverse «nature» o «essenze specifiche»<sup>19</sup>.

Problema: modalità di esistenza delle essenze nel mondo fisico

Concentriamoci allora sulla questione metafisica della modalità d'esistenza delle essenze nel mondo fisico — visto che per Aristotele non esiste alcun «mondo delle idee» — ed in particolare delle essenze specifiche o «sostanze seconde» nella filosofia della natura aristotelica. Ciò sarà un altro modo per affrontare la questione epistemologica del fondamento extra-mentale degli universali che per Aristotele, come tali, esistono solo nella mente di chi li pensa.

#### 5.4.4 Fondazione causale delle essenze

La materia non può sussistere da sola senza la forma: la materia non è sostanza prima

Secondo lo schema metafisico aristotelico, *la materia non può esistere da sola, senza la forma, né la forma può esistere senza la materia*, almeno nel mondo fisico. La materia non è *sostanza* «prima», ovvero non è un ente capace di sussistere da solo come «soggetto metafisico», come una sostanza prima, un «ciò-che-esiste» individuale (*id quod existit*). Essa è spesso definita *sostrato* da Aristotele, ma non come è «sostrato», soggetto metafisico, una sostanza prima, un *individuo* esistente in atto.

<sup>19</sup> È strano che a più di duemila anni da Aristotele vi sia chi continui ancora ad affermare l'assurdità del divenire perché supporrebbe un'assurda affermazione dell'esistenza del non-essere o della non-esistenza dell'essere, come per esempio da oltre trent'anni continua indefessamente Emanuele Severino, semplicemente per la sua ostinazione a non voler accettare il punto fondamentale di tutta la metafisica occidentale dopo Platone, Aristotele e Tommaso. Che l'essere cioè si dice in molti modi ed innanzitutto come «essere in potenza» ed «essere in atto». Sulla questione rimando a (Basti & Perrone 1996).

Materia = sostrato  
delle forme comune  
a più individui  
versus sostanza =  
= sostrato  
individuale degli  
accidenti

Al contrario la materia è sostrato potenziale, *comune* a tutti gli enti materiali, sostanze o accidenti, così che essa, come la *forma sostanziale o accidentale* di ciascun ente (rispettivamente di una sostanza o di un accidente), è solo un principio «mediante il quale» (*id quo*) gli enti naturali (siano essi sostanze o accidenti) esistono come tali. La materia insomma non è un «ciò-che-esiste» (*id quod existit*), un sostrato *individuale* o sostanza prima, ma è un sostrato *comune*, un «ciò-mediante-cui qualcosa esiste» (*id quo aliquid existit*). Più esattamente la materia è «ciò mediante il quale» tutti gli enti fisici, sostanze o accidenti, esistono.

La materia comune insomma è un *id quo* comune a tutti gli enti fisici e non un *id quod* individuale. Ecco perché la filosofia aristotelica non è un «materialismo». Aristotelicamente parlando, tutti i materialismi sono quelle filosofie della natura incapaci di distinguere fra *sostrato comune* (materia) e *sostrato individuale* (sostanzialità prima, esistenza in sé) degli enti fisici.

Forme non sono  
sussistenti come  
non è sussistente la  
materia

Secondo Aristotele, dunque, ogni *forma*, anche la *forma sostanziale, individuale* di un ente che è sostanza «prima» — non solo quella *accidentale* di un suo evento che invece può solo «accadere a» (può *esistere in*) molte sostanze individue (p.es., un dato colore) —, è *edotta*, «tratta fuori» dalla potenzialità della materia, per l'azione di un altro ente fisico con funzione di *causa agente*. In altri termini, tutte le forme (eccezion fatta per l'anima umana) non si aggiungono «dal di fuori» della materia, proprio perché le forme degli enti fisici, per quanto appena detto, non possono esistere da sole «fuori» della materia. Anch'esse come la materia, non sono *sostanze «prime»*, enti capaci di sussistere da soli come «soggetti metafisici», come un «ciò-che-esiste» (*id quod existit*), ma sono principi «mediante i quali» i soggetti metafisici, i singoli enti, esistono come tali. Sono insomma un «ciò-mediante-cui» qualcosa esiste (*id quo aliquid existit*). Materia e forma sono dunque *id quo* e la sostanza, o «sinolo» di esse, è *id quod*. Ecco perché la filosofia aristotelica non è un «materialismo», ma un *ilemorfismo*.

Per capire come avviene questa «eduazione» della forma dalla materia, bisogna allora fare un passo indietro alla critica di Aristotele a Platone.

Eduazione delle  
forme dalla materia  
= giustificazione  
dinamica  
dell'esistenza delle  
forme

Siccome la diversità non è derivabile dall'identità, né la materia dalla forma (Cfr. sopra {5.4.1, pp. 18ss.}), Aristotele giustifica *dinamicamente* la diversità e molteplicità degli enti. La materia «prima» (= sostrato potenziale, non esistente in atto come tale, comune a tutti gli enti fisici, a cominciare dalle particelle elementari di cui tutti i corpi sono fatti), indica, non una «cosa» (*id quod*), bensì la potenza ad infinite forme materiali di enti, in quanto la materia fisica è *in continuo divenire*.

<p>La materia fisica non è la statica estensione geometrica (<i>versus</i> Descartes)</p>	<p>La <i>potenzialità</i> (= indeterminatezza) della materia prima degli enti fisici ad <i>infinite</i> forme non va intesa perciò in senso statico, come l'esempio geometrico della lunghezza del segmento poteva indurre a pensare (Cfr. Figura 5-1 di p. 23). In altri termini, la potenzialità della materia prima ad infinite forme non va intesa come se la materia prima fosse assimilabile all'estensione geometrica dei moderni. Come se fosse assimilabile ad un'infinità «compatta» di punti per cui ogni linea, ogni figura, ogni solido descrivibile in essa, altro non è che un modo particolare di connettere (combinare) dei punti in tale estensione secondo un particolare ordinamento o «legge» (funzione) deducibile dai postulati che definiscono lo spazio geometrico stesso.</p>
<p>Essere in potenza di un ente geometrico nel continuo è un essere <i>implicito</i>, <i>statico</i> come i teoremi nei postulati</p>	<p>In tal senso l'«essere-in-potenza» di una certa forma nell'estensione geometrica dice un'essenziale <i>staticità</i>, non implica alcun divenire o cambiamento. I punti già esistono <i>in atto</i> nel continuo geometrico della matematica moderna: attualizzare una forma in esso significa solo rendere <i>esplicito</i> ciò che è logicamente <i>implicito</i> ma <i>implicito</i> («nascosto» o «non-ancora-evidente») nei postulati di partenza. L'«essere in potenza» di un ente matematico è insomma un qualcosa che può essere sempre rimosso: non è l'assenza di determinazione, è solo il non aver ancora esplicitato, reso evidente quanto è già implicitamente determinato.</p>
<p>Essere potenziale della materia fisica dice invece <i>indeterminatezza</i> in senso <i>dinamico</i>, «essere delimitato eppur sempre <i>diverso</i>»</p>	<p>L'infinità potenziale della materia aristotelica dice invece un'essenziale, irriducibile <i>indeterminazione</i> del sostrato materiale <i>finito</i> dell'ente fisico. Quest'essenziale indeterminazione della materia è definita da Aristotele come un «essere delimitato, eppure sempre diverso» (<i>Phys.</i> III,206a,34), come «l' indefinita variazione del finito» (G. Cantor). L'infinità potenziale della materia, allora, è ciò per cui la materia senza la forma sarebbe un «esser sempre diverso», sarebbe <i>la pura casualità del divenire</i>. P.es., con un'analogia matematica, una sequenza casuale di numeri, è una sequenza in cui non v'è alcuna ripetizione, alcuna periodicità e quindi dove non vi è alcuna funzione o «legge» mediante cui predire il valore successivo dati i valori precedenti.</p> <p>Dice Aristotele: la materia fisica «è (in potenza)» ad una forma non nel senso dell'«essere implicita» di una figura nell'estensione geometrica, o più esattamente, nei postulati che definiscono la varietà in questione: «nelle grandezze matematiche, dice Aristotele, si ha infinità perché permane ciò che si è assunto nel porre l'infinito» (<i>Ini.</i> 35). La forma, l'informazione è tutta nelle premesse, in ciò che è stato posto nelle assunzioni di partenza. Quindi nella matematica classica, come in tutto ciò che è deduttivo, ogni cosa è predicibile ed aspetta solo di essere esplicitato. La materia fisica, invece, «è in potenza» per Aristotele nel senso in cui</p>

un giorno è o una gara è, poiché questi diventano sempre qualcosa di *diverso*, ed invero negli esempi ora riferiti l'essere è in potenza ed anche in atto (*Phys.*, III,6,206a,23-24).

Materia è un finito in divenire di cui non si conosce la legge per prevedere gli stati successivi, un finito in atto, indefinito in potenza ovvero *dinamicamente*

Esiste forse un istante del giorno o della gara che è uguale a qualcuno dei precedenti o dei susseguenti? O esiste forse una «legge» mediante cui predire con assoluta certezza ciò che avverrà all'istante successivo della gara o della mia giornata? Per definizione, ciascun istante di un giorno o di una gara è diverso dal precedente. Nella gara, in ogni istante esiste *in atto* una ben definita reciproca posizione degli atleti, rispetto ad una data localizzazione dei medesimi nello stadio. Ma questa posizione è ciò che sarà comunque diverso e imprevedibile all'istante successivo della gara. Ogni materia, grazie alla sua forma, è in *atto* qualcosa di *finito* e di *definito*, ma la materia presa per se stessa, senza la forma, è un non-definito che può esser definito. Ogni materia è sempre un «finito» ed un «definito» *in atto* che è un «indefinito» e un «indefinito» *in potenza*.

Materia dice insomma instabilità intrinseca di un sistema dinamico

La materia, in quanto principio costitutivo di ogni ente fisico, dice essenzialmente l'instabilità intrinseca dei moti di un sostrato di elementi come vedremo in § 6.3.2.1 Per questo Aristotele diceva che alla materia compete tanto l'essere in potenza (per se stessa) come l'essere in atto (per la forma). L'infinità in potenza della materia fisica dice insomma un divenire assolutamente imprevedibile, senza alcuna stabilità o periodicità (= forma in senso pitagorico) ovvero, senza *ordine reciproco delle parti*, né spaziale, né temporale *predicibile* mediante legge. Per questo per Aristotele la fisica non poteva ridursi a geometria, contro gran parte del pensiero greco e moderno!

Potenzialità fisica, dinamica, della materia si contrappone alla statica, possibilità logica

La *potenzialità fisica* della materia non è insomma statica *possibilità logica*, come nel caso dell'estensione geometrica, contrariamente a quanto pensava il meccanicismo di Descartes e della fisica moderna. Le forme non esistono in potenza nella materia fisica, come i teoremi esistono in potenza (= *implicitamente*) negli assiomi di un sistema formale di deduzioni (p.es., la geometria euclidea). Le forme non sono «nascoste» nella materia, bensì vi esistono in *potenza passiva*.

Eduzione di una forma dalla materia = stabilizzazione parziale di un'instabilità dinamica ad opera di agenti esterni

Ovvero, non esistono attualmente finché non c'è una *causa agente* sufficiente (= *potenza attiva*) in grado di *de-terminarle*, quindi di «farle esistere» nella materia, nel sostrato dinamico dei moti instabili degli elementi. Proprio per l'essenziale somiglianza con le instabilità dinamiche, possiamo usare la stessa metafora della stabilizzazione delle stringhe casuali di simboli per fare un esempio intuitivo di quanto Aristotele ci sta qui suggerendo come meccanismo causale di «eduzione» delle forme dalla indefinita/infinita potenzialità (instabilità) della materia.

P.es., la sequenza:

XCGDXWQCOXUIZWNPFQYTRQWEXCVU....

è chiaramente casuale. Nei termini di Aristotele, è una successione sempre «diversa». Pur tuttavia, se la sotto-sequenza «XCGDXWQCO» fosse stabilizzata nella sequenza suddetta, così da renderla periodica:

XCGDXWQCOXCGDXWQCOXCGDXWQCO

una nuova forma sarebbe stata edotta dalla potenzialità di una materia «disposta» ad essa.

In questo senso la forma è «limite» «soglia» «termine» della materia, che confina e ordina il moto di un sostrato di elementi

L'eduazione della forma dalla materia ad opera di una causa agente, ovvero ad opera di un altro ente, significa dunque aristotelicamente porre un *limite* a questo divenire della materia, *de-terminarlo* (= porvi un termine), dopo che un'ulteriore azione causale, all'inizio del processo, ha indotto un'instabilità in essa «rompendo» lo stato stabile (=periodicità) precedente. L'eduazione di una forma materiale (sostanziale o accidentale) da una materia significa *stabilizzare*, almeno provvisoriamente (= il tempo dell'esistenza fisica o «durata» di un certo ente fisico), il sostrato dinamico dei moti caotici degli elementi, secondo una o più delle diverse configurazioni ordinate (periodiche o pseudo-periodiche) possibili.

Aristotele definiva «disposizioni» questi ordinamenti parziali del sostrato, che possono essere acquisiti o perduti

Aristotele definiva questi ordinamenti potenziali del sostrato materiale *disposizioni*, ovvero «qualità» che possono mutare, che possono essere «perdute» o «acquisite», per l'azione di agenti fisici e che, in quanto più o meno provvisoriamente «stabilizzate», «acquisite» in un sostrato materiale, divengono «abiti», disposizioni *stabilizzate*. Ovviamente, qui «qualità» e «abito» vanno intese nel senso dell'elenco delle categorie aristoteliche (rispettivamente la categoria terza e nona) riportato a pp. 31s.<sup>20</sup>. Riportiamo per comodità un testo aristotelico su questo punto che commenteremo in dettaglio più oltre:

La forma è un *termine* (**teloj**) e un *ciò-in-causa-del-quale* (**to\ ou= eheka**). Infatti poiché il movimento (degli elementi) è *incessante*, c'è bisogno di un termine e di un *ciò-in-causa-del-quale* tale termine è raggiunto (*Phys.*, II,2,194a,27-29).

In un altro testo, Aristotele è ancora più chiaro:

<sup>20</sup>Ricordiamo come nella cosmologia aristotelica solo gli enti terrestri erano corrutibili perché la loro materia era costituita da elementi (particelle di fuoco, aria, acqua, terra). Viceversa, i corpi celesti, ovvero le sfere trasparenti con pianeti e stelle infisse sopra di essi che coi loro moti concentrici costituivano il firmamento secondo la cosmologia aristotelico-tolemaica, erano incorruttibili, immutabili e i loro moti circolari perfettamente predicibili in maniera geometrica, perché fatti di materia (*etere*) non composta di elementi.

Quando l'agente è presente, il paziente subisce un cambiamento. Ma quando gli stati (letteralmente: gli «abiti») sono presenti, esso non è più in divenire, ma ormai è. Ora, gli atti (= forme) e gli stati finali di un moto sono appunto una sorta di abiti (*De Gen. et Corr.*, I,7,324b,15-18).

Punto di contatto con la teoria dei sistemi complessi contro il dogmatismo geometrico in dinamica

Siccome la teoria delle instabilità dinamica e dei sistemi fisici complessi nella fisica contemporanea muove dallo stesso assunto di critica al dogmatismo «geometrico» in fisica — dei moderni stavolta e non degli antichi —, non è casuale che gli esempi migliori che si possono fare al lettore contemporaneo per illustrare quanto si va qui dicendo nel ricostruire la teoria aristotelica possano trovarsi in quanto si diceva per esemplificare la moderna teoria dei sistemi complessi al **Capitolo 2**.

«Causa» non è una categoria, un predicato «primo», ma nozione composta

In ogni caso, appare qui chiaro come la nozione di «causa» sia per Aristotele non una categoria, un predicato «primo» o «predicamento» come sarà per Kant nella modernità, ma una nozione derivata da ben tre categorie: *la relazione, l'atto e la potenza*. In questo senso, dicevamo, a proposito dei sistemi instabili che hanno fatto saltare nella fisica contemporanea lo schema causale kantiano, che è dalla filosofia della natura d'ispirazione aristotelica che potrebbe venire il nuovo schema in grado di render conto dell'impredicibilità logica ed insieme della determinazione causale che caratterizza i sistemi «complessi» in fisica.

Forma è atto perché:

Tornando alla nostra esposizione dei principi-guida della filosofia naturale aristotelica, la forma materiale di un ente fisico è «atto»:

1. Relativa a una potenza

◆ Perché è sempre *relativa* ad una *potenza*: atto/potenza e forma/materia cioè sono due termini correlativi, prenderli separatamente e un non senso, aristotelicamente parlando.

2. Deriva da un agente

◆ Perché deriva da una causa «agente» *estrinseca*, esterna al sostrato materiale da cui la forma viene edotta.

3. Perché è «termine intrinseco», di un sostrato disordinato di moti, *entelechia*

◆ Perché è per se stessa, *intrinsecamente*, il limite, **peraj**, che *de-termina*, conferendole per ciò stesso un *ordinamento* che prima non aveva,<sup>21</sup> una materia in continuo divenire, stabilizzandola e quindi diversificandola come un *tutto* ordinato, o *ente*. *Actus* in latino, che privilegia la dipendenza della forma dalla causa agente, traduce il greco aristotelico di **entelecheia** (= ciò-che-possiede-in-sé-il-termine) che privilegia invece il senso della forma come *limite intrinseco* che «contiene dentro di sé» (e dunque ordina) una materia in divenire caotico.

<sup>21</sup> Ricordiamo che per ordinare un processo, è sufficiente determinarne almeno uno dei limiti superiore e/o inferiore.

Più generalmente, affermare che la forma è un limite che ordina i moti della materia, significa per Aristotele porre il divenire della materia stessa entro una soglia min-max di mutazioni ordinate possibili, che costituiranno così l'insieme degli eventi o «trasformazioni accidentali» consentite di quell'ente (p.es., il crescere di un gatto fino ad una certa grandezza adulta), senza che esso subisca una trasformazione sostanziale che farebbe assumere alla sua materia una (o più) natura(e) completamente diversa(e) (p.es., la morte di quel gatto e la conseguente «corruzione» della sua carcassa). La forma è «limite», nel senso che «delimita» l'insieme di quei mutamenti possibili ad un ente (= mutazioni accidentali) senza perdere la sua identità o forma sostanziale (p.es., di gatto). Quando quella soglia viene oltrepassata, p.es., per un'azione violenta, abbiamo la «corruzione» di quella forma (sostanziale) e la «generazione» di un nuovo ente (p.es., nel caso dell'uccisione di un gatto, la corruzione della carcassa significa, come nel caso della corruzione di un qualsiasi organismo animale, la generazione di molti altri organismi, animali e vegetali...).

Ecco un efficace testo di Tommaso a commento di quel brano della *Metafisica* aristotelica dove si sottolinea, contro i «Platonici», il carattere di «sinolo» (materia-forma) di ogni essenza, sia essa una «sostanza seconda» (genere, specie) o una «sostanza prima» (ente singolo concretamente esistente, definito da quell'essenza: Cfr. § 5.4.2), e dove la distinzione materia-forma viene resa con l'esempio aristotelico della casa. La forma corrisponde così al tetto ed all'ordinamento delle pietre e del cemento, che, a loro volta, costituiranno il principio materiale, contenuto, ordinato «sotto», «dentro» il principio formale. È il concetto di materia come *subliminare* (= posta sotto il limite, dentro la soglia) della forma nella costituzione dell'essenza di un qualsiasi ente fisico.



Innanzitutto Aristotele si pone la domanda (...) se il nome di «specie» significa una sostanza (seconda, *N.d.R.*) composta, o soltanto una forma, oppure qualcosa che si trova al posto dell'atto. Per esempio, la questione è se il nome di «casa» significhi comunemente una certa materia con una certa forma, metti come se casa significasse un riparo (*tegumentum*) costituito di cemento e di pietre ed ordinato come si conviene (infatti l'esser-riparo è come la forma, il cemento e le pietre come la materia); oppure se il predetto nome significhi soltanto l'atto e la specie, ovvero l'esser-riparo (Tommaso d'Aq., *In Metaph.* VIII,iii,1705).

Essenza dell'ente  
materiale non è  
pura forma

Affermato, per quanto sopra, che l'essenza di ogni ente fisico è costituita di materia e forma e non di sola forma come sostenevano i Platonici, Tommaso commenta invece positivamente l'obiezione dei Platonici contro coloro che affermano che la forma è qualcosa che appartiene alla materia dell'ente. Dice Tommaso:

essi dicono il vero, poiché se la forma fosse una delle parti della materia, dipenderebbe da questa. E questo è evidentemente falso. Poiché la composizione e la mistione, che sono principi formali, non sono costituite da quelle cose che vengono composte o miscelate, come, in generale, nulla che sia formale è costituito dalla sua materia, ma piuttosto è vero il contrario. Infatti è ciò che si trova sotto un limite (*subliminare*) che viene costituito dalla composizione che è la sua forma, e non il contrario (*Ivi*, 1713).

Ancora sulla forma  
come «limite» della  
materia

A parte paragoni con enti artificiali come le case, che cosa poi effettivamente intenda Aristotele con il concetto di forma come intrinseco limite di un divenire della materia di un ente naturale appare da questo ulteriore testo di Tommaso di commento ad Aristotele:

Il «limite», la «soglia»<sup>22</sup> (*limen*, la forma è il limite dei moti del sostrato, *N.d.R.*) è di tal fatta: consiste «nell'esser-posto-così» (della cosa, *N.d.R.*). E il medesimo esser posto così (di una cosa, *N.d.R.*) è il suo «essere», la propria «ragion d'essere» (*idest propria eius ratio*). E similmente l'essere del cristallo consiste nel suo accrescersi fino a un certo limite (*taliter ispissari*). (*Ivi*, VIII,ii,1694).

Tutti, per esempio, abbiamo fatto alle scuole medie l'esperimento della cristallizzazione di un fluido. Ebbene, tutti abbiamo visto come in ogni processo di cristallizzazione esiste una legge di ordine intrinseca (il cristallo è un sistema dinamicamente stabile), per cui le diverse parti del cristallo si sovrappongono in geometrie perfette fino a che questa crescita si arresta ad un limite, generalmente legato a variabili termodinamiche come densità, temperatura, pressione del fluido considerato. Ecco, questo è ciò che, intuitivamente, Aristotele intendeva per forma come limite di un insieme di modificazioni e principio di ordine intrinseco di questo insieme nel suo svilupparsi temporale. Anche se l'aver preso come esempio l'accrescimento di un cristallo, tipico esempio di sistema dinamicamente stabile, perfettamente predicibile, potrebbe di per sé risultare fuorviante per il fisico di oggi.

---

<sup>22</sup>Nel passo della *Metafisica* di Aristotele commentato da Tommaso, qui si parla esplicitamente di "soglia" (**ουλοῦ**), il «limitare» definito dalla porta di casa (*Met.*, VIII,2,1042b,25-27). Ovvero, la forma è ciò che rinchioda entro dei limiti (min-max) le fluttuazioni delle quantità indotte dall'agente esterno sul sostrato individuale, e con ciò stesso «de-termina» (le rende «termine-*db*») le quantità caratteristiche di un soggetto, facendole diventare «di quel soggetto». Ecco il senso di quel principio aristotelico-tomista, delucidato in lungo e in largo nel preziosissimo opuscolo filosofico di Tommaso, *De Natura Materiae et Dimensionibus Interminatis*.

Essere-in-potenza della forma nella materia come essere-in-dipendenza (potenza passiva) da un agente fisico (potenza attiva)

Chiarito allora come Aristotele intenda l'essere-in-potenza della forma nella materia come essere in dipendenza (= potenza passiva) dall'azione causale (= potenza attiva) di un agente fisico, in grado di stabilizzare e dunque ordinare *parzialmente e provvisoriamente* i moti instabili di un sostrato materiale, si comprende meglio come e perché l'essenza di un qualsiasi ente fisico non possa essere immateriale, ma «sinolo», composizione inscindibile di materia-forma.

Così, una volta chiarito lo schema concettuale dell'«eduazione della forma da una materia» per l'azione di un determinato complesso di agenti fisici, compiamo l'ultimo passo per comprendere la soluzione aristotelica del problema di una fondazione causale delle essenze o «sostanze seconde».

Permanenza delle specie attraverso il succedersi degli individui

Ciò che, infatti, caratterizza le essenze o «sostanze seconde» è la loro *specificità*, ovvero il fatto d'essere comuni a molti individui o sostanze prime. Per questo, elemento caratteristico di ogni specie, innanzitutto nel mondo biologico, è la capacità di auto-mantenersi attraverso il succedersi — il «generarsi» e il «corrompersi» — degli individui appartenenti a quella specie. Platone, per spiegare questo perpetuarsi di specie incorruttibili malgrado la corruzione di soggetti materiali individuali portatori di quella specie, aveva ipotizzato che le essenze di questi soggetti appartenessero come gli intelleggibili della mente — anzi fossero tutt'uno con questi — ad un mondo invisibile di sostanze spirituali incorruttibili.

Spiegazione causale della stabilità delle specie, attraverso la distinzione di due livelli di causalità fisica: celeste e terrestre dove la prima esercita un controllo attivo (senza reazione o retroazione) sull'altra

Aristotele, viceversa, trova *una spiegazione causale alla stabilità delle specie*. Tale spiegazione può essere sintetizzata in una formula posta alla fine del II Libro della sua *Fisica* e resa famosa dalla sua traduzione latina: *homo generat hominem et sol.* «un uomo insieme col sole genera un altro uomo». Per giustificare come mai un agente fisico *corrutibile* (un genitore umano, in quest'esempio di Aristotele) possa aver successo nel generare un suo simile e questo possa avvenire per migliaia e migliaia di generazioni successive, occorre che un ulteriore agente fisico *incorruttibile* — perché costituito da una materia diversa, semplice, non composta di elementi («l'etere», o «quint'essenza» della cosmologia antica) —, non sottoposto all'instabilità tipica dei corpi «terrestri», composti da elementi controllati, con la perfetta stabilità/predicibilità/simmetria dei suoi moti, tutti i processi instabili, altrimenti imprevedibili, di generazione/corruzione dei corpi composti da elementi.

Perché questo controllo abbia successo, occorre, ovviamente, che i moti dei corpi corrutibili non influenzino a loro volta, destabilizzandoli, i moti dei corpi incorruttibili. Questi corpi incorruttibili sono quelli che, con l'ultra-stabilità dei loro moti, agendo causalmente sul sostrato materiale in moto instabile degli elementi tramite la luce e quindi il calore, controllano i processi di eduazione (stabilizzazione) di forme nella materia

e, per ciò steso di generazione dei corpi corruttibili, senza esserne da loro minimamente influenzati.

Siffatti corpi sono per Aristotele, come per la futura cosmologia tolemaica, i *corpi celesti* — le sfere concentriche, con la terra al centro, del planetario degli antichi, sfere solide, fatte di etere, perfettamente trasparenti in cui stelle e pianeti, come concentrazioni di etere, erano «infissi come chiodi in una ruota», secondo l'efficace immagine aristotelica — con i loro moti circolari, perfettamente simmetrici e dunque predicibili e calcolabili, com'era conosciuto fin dai tempi degli assiri babilonesi e della loro astronomia.

Possibile parallelo con la fondazione quantistica della stabilità dell'atomo attraverso l'azione di controllo attivo del nucleo sulla struttura degli «orbitali» atomici

Scopriremo nelle parti sistematiche di questo lavoro nel secondo volume, ed in particolare nella Terza Parte dedicata all'indagine filosofico-naturale sull'ente fisico inorganico quanto questi principi siano in continuità con quello che c'insegna la meccanica quantistica sulla struttura dei composti atomici e molecolari, come fondamento delle proprietà fisico-chimiche dei corpi che compongono l'universo fisico. Un vincolo che sarebbe ancora più forte se sarà confermata l'esistenza di instabilità dinamiche anche nei sistemi quantistici, così che la loro stabilità risulti derivata da una più radicale instabilità (Cfr. la nozione di «caos quantistico» a p. **Errore. Il segnalibro non è definito.**). Anche per la moderna fisica quantistica come per Aristotele si trattava di trovare un fondamento fisico alle proprietà fisico-chimiche degli elementi chimici e quindi dei loro composti, i «corpi» della nostra esperienza ordinaria, qualsiasi sia la loro storia interveniente, indipendentemente dunque dalle condizioni iniziali. La «storia» di un atomo di ossigeno sulla terra e nella coda di una cometa che passa a centinaia di migliaia di chilometri dalla terra, dopo essere entrata nel sistema solare provenendo da chissà quale parte della nostra galassia, sono storie molto diverse. Eppure le proprietà fisico-chimiche dei due atomi di ossigeno sono le stesse, a cominciare dai loro *spettri discreti di emissione elettromagnetica* grazie al quale è possibile distinguere fra di loro le varie *specie* di atomi e dunque di elementi chimici (Cfr. sopra, p. **Errore. Il segnalibro non è definito.**). Perché?

Alcuni paralleli con la moderna fisica dei materiali: «il cielo» degli antichi «nel cuore» della materia

Come uno dei più prestigiosi fisici quantistici, V. F. Weisskopf (Weisskopf 1990) sintetizza, la fisica quantistica ha trasferito «il cielo» degli antichi «nel cuore» della materia. Quello che per Aristotele era l'ultrastabilità dei corpi celesti che poneva delle soglie, «tagliava» il continuo indeterminato (infinità potenziale) dei moti del sostrato materiale, ordinandolo nelle forme delle diverse specie di «sostanze seconde», non viventi e videnti, per la moderna fisica dei materiali, è l'ultrastabilità della fisica del nucleo — i cui elementi sono legati dalla forza nucleare «forte» —, rispetto alla fisica degli scambi elettronici nell'atomo e nella molecola — governati dalla più debole forza elettromagnetica. È

l'ultrastabilità del nucleo che costringe entro «una buca di potenziale» i moti degli elettroni, catturandoli intorno al nucleo stesso e ordinandoli secondo le regole di quantizzazione che abbiamo precedentemente illustrate al **Capitolo 2**.

Fondazione causale della stabilità delle specie dei corpi, nella fisica aristotelica e in quella quantistica

Da qualunque parte dell'universo quegli elettroni e quei nuclei stabili di protoni e neutroni provengano, magari dall'esplosione di due stelle distanti milioni di anni luce l'una dall'altra, non di meno, quando s'incontrano formano lo stesso composto stabile, p.es., l'atomo di ossigeno. Il segreto di tale meraviglia che è alla base della *specificità* delle proprietà fisico-chimiche caratteristiche (= natura) dei vari tipi di materiali esistenti, inorganici ed organici, a livello di struttura dell'argomentazione, è equivalente a quello scoperto da Aristotele. Questo sebbene le due teorie, quantistica e aristotelica, si sviluppino all'interno di due fenomenologie fisiche completamente diverse e addirittura contrapposte, quali possono essere la distinzione aristotelica fra fisica celeste e fisica terrestre, di contro alla fisica moderna che, dalla legge di gravitazione in poi, ridicolizza questa distinzione.

Identità, stabilità e specificità degli atomi dei diversi elementi ed equazione di Schrödinger

La somiglianza logico-strutturale dell'argomentazione, malgrado le differenti fenomenologie, consiste nel fatto che le proprietà fisico-chimiche degli elementi chimici della tavola di Mendelejev, e dei loro composti molecolari che formano i corpi della nostra esperienza ordinaria, dipendono dalle configurazioni ondulatorie dei moti degli elettroni degli atomi degli elementi, intorno al loro rispettivo nucleo. Ora, le uniche configurazioni ammesse, secondo l'equazione di Schrödinger (Cfr. sopra p. **Errore. Il segnalibro non è definito.**), sono sempre le stesse per ciascun atomo del medesimo elemento chimico, essendo determinate unicamente dal modo in cui le onde elettroniche sono limitate dall'azione del rispettivo nucleo. Gli atomi di uno stesso elemento (p.es. di ossigeno) manifestano una fondamentale *identità di specie* perché, qualsiasi sia la loro storia passata, l'onda elettronica in tutti gli atomi di ossigeno è soggetta alle stesse limitazioni rappresentate dall'attrazione del nucleo e dalle interazioni elettriche col numero definito di elettroni che fanno parte di quell'atomo, numero di nuovo dipendente dalla struttura del nucleo.

Di qui la *stabilità specifica* tipica dell'atomo di un dato elemento, ovvero la sua capacità — impossibile ad un sistema della meccanica classica newtoniana — di riassumere la sua configurazione originaria dopo una perturbazione, perché tali configurazioni dipendono unicamente dalle condizioni in cui l'elettrone si muove, determinate dalla struttura dell'atomo, e *assolutamente indipendenti da ciò che è accaduto*. Si tratta dunque di una dipendenza dalle *condizioni attuali* e non da quelle *iniziali*. Proprio com'era nello schema teorico della giustificazione aristotelica della *stabilità*

delle *specie*, mediante confinamento *dei moti* del sostrato elementare, grazie alla gerarchizzazione delle azioni causali su tale sostrato.

Sviluppo ed estensione della dottrina aristotelica dell'atto e della potenza in Tommaso

Quanto detto, malgrado le eccessive semplificazioni, può essere in parte sufficiente ad introdurci nei principi-guida dell'ilemorfismo aristotelico che useremo nelle parti sistematiche di sviluppo di questo nostro lavoro, soprattutto in quelle che saranno oggetto del secondo volume di esso. Sofferamoci invece a illustrare brevemente in cosa consista lo sviluppo essenziale della teoria tomista dell'essere-come-atto rispetto ai suoi «progenitori», Platone ed Aristotele, anche a costo di far inorridire gli storici della filosofia. Fra questi due autori e Tommaso d'Aquino ci sono infatti quasi mille anni di storia della filosofia, senza i quali risulta impossibile comprendere come sia stato possibile arrivare all'Aquinato. Ma tant'è: gli scopi sistematici di questo nostro lavoro e i suoi intrinseci limiti ci impongono un tale sacrificio.

Metafisica tomista come sintesi di Platone e Aristotele

D'altra parte, per dare un minimo di credibilità anche storiografica a questo nostro procedere nel presente capitolo, sarà bene ricordare che Tommaso viveva in un'epoca in cui la recente traduzione in latino delle opere di Aristotele, quasi completamente dimenticate — con l'eccezione delle sue opere di logica e di poetica — nell'occidente latino durante il primo millennio dell'era cristiana, obbligava lui — come qualsiasi altro filosofo e teologo dell'epoca — a integrare la metafisica e l'ontologia aristoteliche in un sostrato della cultura cristiana essenzialmente platonico. Dire dunque che Tommaso ha cercato di — meglio, è stato obbligato dalle circostanze storiche a — fare la sintesi fra Platone e Aristotele non è dunque solo una semplificazione espositiva, ma fotografa uno stato di fatto dell'epoca in cui Tommaso viveva.

## 5.5 L'essere come atto di Tommaso d'Aquino

### 5.5.1 Limiti dell'ilemorfismo

Rischio di un'interpretazione materialista e monista della metafisica aristotelica

Dal punto di vista della filosofia della natura, ovvero della metafisica dell'ente fisico, l'apporto della teoria tommasiana dell'essere come atto ha la funzione di rimuovere un'essenziale *inconsistenza* dell'ilemorfismo aristotelico, che potremmo definire il suo *difetto materialista*. Tale difetto può essere così sintetizzato: se il *fondamento dell'essere* di ciascun ente consistesse semplicemente nell'essere della sua forma edotta dalla potenzialità della materia per l'azione di altre cause agenti fisiche «terrestri» e «celesti», ogni ente diverrebbe una sorta di *accadimento*, di evento della materia.

Questa a sua volta diventerebbe una sorta di *sostanza prima unica*, dunque *universale*, che «contiene in sé» tutti gli *enti individuali* ridotti a pura «modalità» del divenire della materia stessa. Il sistema aristotelico diverrebbe così nient'altro che una proposizione *ante litteram* del sistema spinoziano e della sua idea che esista un'unica sostanza che contiene in sé, per la sua *unicità* l'attributo del *pensiero* e per la sua *potenzialità*, ridotta a pura possibilità logica, l'attributo della *materia* ridotta cartesianamente a pura estensione geometrica. Ma Aristotele non è Spinoza e questa declinazione materialista della sua teoria più che allo Stagirita si può imputare ai suoi epigoni materialisti nel pensiero ellenista, gli stoici, gli epicurei e, soprattutto, il grande commentatore aristotelico dell'antichità Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d.C.).

Nucleo dello sviluppo tomista: spiegazione causale non solo della sostanzialità «seconda» (essenza), ma anche di quella «prima» (essere)

In ogni caso, se tanti autori sia antichi che moderni hanno fornito una declinazione essenzialmente materialista dell'ilemorfismo aristotelico, una ragione ci deve pur essere in qualche incongruenza della sua teoria, nota giustamente Tommaso. In altri termini, un punto qualificante della dottrina metafisica aristotelica consiste nell'aver distinto la sostanzialità «prima» della sussistenza, da quella «seconda» dell'essenza dando a quest'ultima una *fondazione causale*. Tommaso completa l'opera trovando *una necessaria fondazione causale anche alla sostanzialità «prima»*, della *sussistenza* degli enti fisici individuali, rimuovendo così il pregiudizio, altrimenti inevitabile, che l'unica entità sussistente cui si riduce la sostanzialità prima di *tutti* gli enti fisici sia la *materia comune*.

Atto-potenza applicato a forma-materia spiega causalmente le essenze ma non l'esistenza delle sostanze prime.

D'altra parte, nota giustamente Tommaso, il principio dell'atto e della potenza applicato esclusivamente a forma e materia riesce a fondare l'essere delle «essenze» ed in particolare le essenze specifiche comuni a più enti. Tale principio però non fonda l'esistenza delle «sostanze» (prime) — e degli accidenti che ineriscono ad esse. Insomma, con atto e potenza applicati solo a forma e materia si riesce a giustificare perché gli enti sono *diversi*, ma non perché sono *enti*, perché esistono e, soprattutto, perché alcuni di essi *sussistono* come individui, come sostanza prime.

Aristotele ha fatto sì fare un passo enorme al pensiero metafisico individuando il **tole ti**, il sostrato esistenziale delle essenze come distinto dalle essenze stesse. Con le essenze e la loro spiegazione causale mediante atto-potenza applicato a forma-materia si può spiegare causalmente le *diversità*. Ma la diversità è sempre e solo di qualcosa che esiste in sé, di un sostrato sussistente delle differenze.

Normalmente il materialismo — molto diffuso nel senso comune — è portato ad affermare che è la materia ad essere il soggetto metafisico delle diversità. Ma ciò implicherebbe che le forme, il principio delle diversità, non sono edotte dalla materia e, in ogni caso, nell'ilemorfismo aristotelico,

ciò entrerebbe in contraddizione col resto della sua teoria, col fatto cioè che la materia non è *sussistente*, ma ciò che rende possibile la trasformazione di ciò che sussiste come corpo fisico.

Se fosse la materia il «ciò che esiste *in só*» cui si possono attribuire le differenze, le diverse proprietà, allora il sistema aristotelico cadrebbe in un'insanabile antinomia. Infatti, non si potrebbero spiegare causalmente le differenze stesse mediante atto e potenza perché se la materia sussistesse come un sostrato «primo», sarebbe un ente in atto e non più in potenza. Esisterebbe insomma, una sola sostanza «prima» o soggetto di tutte le proprietà, la materia, e tutti gli enti fisici (cani, gatti, uomini, etc.) sarebbero solo degli accidenti, degli accadimenti dell'unica materia-sostanza universale, unico sostrato, unico soggetto metafisico di tutte le proprietà, di tutti gli accidenti.

Se riduciamo la sostanzialità prima degli enti alla sola materia prima, essa non sarebbe più pura potenza e la stessa spiegazione aristotelica delle forme sarebbe vanificata

In tal modo, non solo verrebbe meno la geniale distinzione aristotelica fra sostanze «prime» e «seconde», ma, più in generale, verrebbe meno sia la fondazione metafisica dell'individualità degli enti sussistenti, sia ogni fondazione reale, ontologica e non solo epistemologica alle differenze qualitative fra gli enti. Esse non possono avere la fondazione metafisica che Platone pensava di dare loro. Ma, se facciamo della materia una sostanza «prima», un *id quod* e non un *id quo*, le forme non avrebbero neanche la fondazione metafisica che Aristotele è riuscito a dar loro. Si tornerebbe dunque a Democrito, alla riduzione della «qualità» alla pura «quantità». In effetti, con l'abbandono della filosofia della natura aristotelica con la nascita della fisica moderna questa è stata la strada che la filosofia della natura moderna ha percorso col suo determinismo atomista e meccanicista. Finché esisteva l'illusione dell'integrabilità dei sistemi dinamici e quindi la possibilità di sostituire al determinismo causale aristotelico quello geometrico meccanicista (antecedente → susseguente temporali *a posteriori* + legge logica *a priori* che garantisce la necessità della relazione), questa strada percorsa dalla filosofia della natura moderna aveva una sua credibilità, che è la ragione del suo successo per quasi quattro secoli. Ma oggi, come sappiamo, non è più così.

### 5.5.2 Partecipazione dell'essere

Dalla partecipazione delle forme platonica, alla partecipazione dell'essere come atto di Tommaso

In ogni caso, questo difetto materialista appena evidenziato è la critica che Tommaso fece ad Aristotele (Cfr. Tommaso d'Aq., *S.c.Gent.*, II, xvi,932-935). In sintesi, afferma Tommaso, l'essere di un ente non può ridursi al semplice essere-in-atto di una forma in una data materia a opera di cause agenti materiali, la cui esistenza e la cui azione causale hanno da essere a loro volta giustificate. Se è vero che la dottrina platonica della derivazione della materia per «partecipazione» dalla forma è esposta a

quelle gravi inconsistenze che Aristotele per primo ha rivelato, non meno esposta a inconsistenze appare la dottrina aristotelica. Proprio per rimuovere tali inconsistenze, nella metafisica dei due massimi filosofi dell'antichità greca, Tommaso ha elaborato la sua dottrina dell'essere come atto e della sua partecipazione ai singoli enti nella misura della loro essenza, dottrina che ambisce così a porsi come sintesi di ordine superiore della metafisica platonica ed aristotelica.

Spiegazione causale delle essenze fa sì che le proprietà di un corpo risultino altrettanto *passiones*, effetti di causalità agenti

Cominciamo dalla metafisica aristotelica dell'atto e della potenza applicati esclusivamente a materia e forma, mediante cui Aristotele fornisce una spiegazione causale dell'essenza (*natura*) degli enti fisici. È chiaro che il concorso causale (attivo) di *cause agenti*, enti fisici già esistenti ed in grado di esercitare un'azione causale, sul sostrato materiale (passivo) instabile che è alla base di tutti i processi fisici, è in grado di giustificare l'essere dell'essenza di determinati enti fisici. È in grado di giustificare quell'insieme di proprietà che caratterizzano la *natura* di un determinato ente fisico: senza quel determinato concorso causale, quella specie di enti non *potrebbe* esistere. P.es., si pensi in bio-fisica, alla «nicchia ecologica» costituita dall'insieme di cause ambientali che rende possibile l'esistenza di una certa specie di animali o di piante. Esse, laddove non fossero ancora possibili e/o venissero a mancare, determinerebbero l'*impossibilità* di esistere di una certa specie biologica. Oppure, per fare un esempio tolto dalle scienze fisiche, si pensi in fisica quantistica ai cosiddetti «diagrammi di Feynman», ciascuna particella quantistica esiste come nodo di un particolare insieme di interazioni con altre particelle.

In tal modo la stessa «natura» intrinseca di un ente è un principio passivo di una particolare relazione causale

Per questa ragione, Tommaso generalmente definiva *passiones*, quindi termine passivo di una relazione causale, «le proprietà» di un dato soggetto e, in un passo che abbiamo citato in precedenza a proposito della critica newtoniana ad un certo aristotelismo neo-platonico in voga nel tardo Rinascimento, Tommaso considerava «ridicoli» certi pseudo-aristotelici. Quelli che, anche ai tempi di Tommaso, pretendevano interpretare la nozione di «natura» o «essenza» di un corpo come un «principio attivo», come una «sorgente di forze occulte» che spiegherebbero le interazioni fisico-chimiche tipiche di un certo tipo di elemento chimico rispetto ad un altro (Cfr. testo citato alla nota **Errore. Il segnalibro non è definito.** di p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**). Viceversa nel resto del testo succitato Tommaso definisce la natura specifica di un corpo un *principio passivo* (*In Phys.*, II, i, 144), ovvero disposizione di un certo sostrato materiale a subire un certo tipo di azione causale da parte di altri enti fisici che determinano la sua esistenza e le sue proprietà specifiche. Come una specie biologica nella sua nicchia ecologica o una particella quantistica nel suo diagramma di Feynman, la natura specifica di un ente nel mondo

fisico è il risultato di un insieme caratteristico di interazioni causali stabili con l'ambiente circostante.

Ma proprio per questo, le essenze o nature dei corpi, risultano essere altrettanto potenzialità rispetto all'attualità dell'esistere dei rispettivi corpi

L'evidenziazione mediante il mio corsivo dei termini che indicano «potenzialità» serve a porre in risalto il cuore dell'intuizione tomista: la geniale spiegazione causale aristotelica delle essenze, giustifica l'essere delle specie, delle sostanze «seconde» all'interno del cosmo materiale, senza inutili «iperurani» platonici. Ma siffatte essenze o «*modi di esistere*» sono pur sempre «*possibilità di esistere*», sono *potenza*, rispetto all'esistenza concreta di un soggetto metafisico individuale, di un **tole ti**, di una sostanza «prima» concreta portatrice *in atto* di quell'essenza. Per limitarci all'esempio della «nicchia ecologica» reso famoso nel mondo da un recente film di successo (*Jurassic Park* di S. Spielberg), un conto è la ricostituzione della nicchia ecologica di una determinata specie biologica nei suoi diversi fattori causali, non ultima la disponibilità dell'appropriato corredo genetico nei filamenti del DNA tipico di quella determinata specie, magari estinta da milioni di anni — p.es., i dinosauri, nel film in questione. Un conto è riuscire a far esistere alcuni esemplari di dinosauro. Per far questo, occorrerà realizzare una fecondazione *in vitro* fra gameti di dinosauro ed una gestazione artificiale dell'embrione risultante. In altri termini, com'è necessaria una spiegazione causale dell'*essere dell'essenza* di una determinata sostanza «seconda» o specie di enti, così è necessaria una spiegazione causale dell'*essere dell'esistenza* delle sostanze «prime», degli individui concreti portatori di quell'essenza., di uno o più individui portatori di quell'essenza, realizzatori in concreto, *in atto*, di quella «possibilità di esistere così», con certe determinate caratteristiche, che definiamo *essenza specifica* di una determinata collezione di enti.

Fondamentale distinzione nell'essere fra esistenza o essere comune e modalità di esistere o essenza

Con ciò Tommaso introduce rispetto ad Aristotele un modo nuovo di interpretare una fondamentale distinzione metafisica:

- ◆ Un conto è *l'esistere* comune a tutti gli enti (*esse commune* o *esse ipsum* «essere stesso»).
- ◆ Un conto è la *modalità di esistere* o *essere dell'essenza* (*entitas*, «entità») specifica propria di ciascuna specie di enti ed, al limite, di ciascun individuo.

Essere ed essenza si relazionano come atto-potenza

L'essere di un ente dunque si distingue in *essere dell'esistenza* (essere comune o essere stesso) e *essere dell'essenza* (entità). L'*essere-come-atto* che «include» ambedue sarà dunque partecipato ad ogni ente secondo la misura della sua essenza, determinando che quell'ente *esista* ed *esista così*, come una particolare *entità*, con certe proprietà essenziali ed accidentali. «Essere» ed «essenza» così caratterizzati si relazionano reciprocamente come *atto* e *potenza*, analogamente a come per Aristotele si relazionavano *forma* e *materia* nella costituzione della sola «essenza» degli enti materiali.



Nelle sostanze composte di materia e forma, vi è una *duplice composizione* di atto e di potenza. La prima è della stessa sostanza (= seconda, *N.d.R.*) in quanto costituita di materia e forma; la seconda in quanto costituita dalla *sostanza già composta* (= essenza come *potenza*, *N.d.R.*) e dall'*essere* (= essere come *atto*, *N.d.R.*) (Tommaso d'Aq., *S. c. Gent.*, II, 54, 1295).

Essere ed essenza distinti e complementari e quindi richiedono due distinti e complementari ordini causali di spiegazione

Insieme *essere* ed *essenza* costituiscono i principi attuale e potenziale dell'*essere in assoluto* (dell'entità e dell'esistenza) di ciascun ente. Sono *realmente distinti fra di loro* proprio perché relativi a due distinti livelli — rispettivamente *metafisico* e *fisico* — dell'unica eppure complessa *relazione causale* da cui l'esistenza di ciascun ente del mondo fisico dipende. Come infatti l'essere–atto della forma, propria della natura di una certa specie di enti, rimanda ad un'azione causale comune a tutti gli individui di una medesima specie, così l'essere–atto dello stesso esistere *comune a tutti gli enti (esse commune)* rimanda ad un'azione causale *metafisica, unica, universale* per tutti gli enti che compongono l'universo e che esercitano fra di loro azioni causali fisiche. Nessun ente può causare se *prima* non esiste



Ciò che a qualcosa appartiene come atto dipende dall'azione di un agente. È proprio di un agente infatti realizzare *attualmente* qualcosa. (...) Per questo le medesime sostanze in quanto causate sono qualcosa che hanno l'essere da qualcos'altro. Il medesimo essere appartiene alle sostanze come un qualche loro atto. Ora ciò a cui l'atto appartiene è potenza: infatti ogni atto in quanto tale si relaziona ad una potenza. Quindi in ogni sostanza naturale vi è sia la potenza (= essenza) sia l'atto (= essere) (Tommaso d'Aq., *S. c. Gent.*, II, 54, 1284).

Co-appartenenza soggetto–predicato nelle proposizioni analitiche in metalogica si fonda sulla coappartenenza essere–essenza in metafisica

Come si vede, siamo qui di fronte anche alla soluzione tomista del problema ontologico ed epistemologico fondamentale del pensiero moderno: la fondazione ontologica della necessità logica ed in particolare la fondazione di quella co–appartenenza o reciproca implicazione soggetto–predicato cui termina la procedura analitica, induttiva dell'*inventio mediū* sillogistica. Tale appartenenza necessaria di certi predicati ad un soggetto logico, si fonda sull'appartenenza necessaria di certe proprietà ad un soggetto metafisico (sostanza) e questa a sua volta si fonda sul fatto che e le une e l'altro sono il risultato dell'unica eppur complessa «azione» causale, nei suoi due livelli, rispettivamente *fisica* (per le proprietà) e *metafisica* (per la sostanza e le proprietà) che fanno *esistere* quell'ente e lo fanno esistere *così*, come una particolare *entità*.

Necessità di un duplice e complementare livello causale di spiegazione dell'essere e dell'essenza evidente dalla contingenza

Come intendere allora la duplicità di struttura di quest'azione causale, intesa come duplice livello fisico e metafisico dell'unica relazione causale per mezzo della quale ogni ente viene all'esistenza con certe proprietà? Effettivamente, ad uno sguardo superficiale, non sembra che ci sia bisogno di distinguere questo duplice livello. Perché un ente venga all'esistenza e venga all'esistenza con certe determinate caratteristiche, con una certa essenza, la causalità fisica sembra più che sufficiente. La necessità di supporre, come includente questo livello *fisico* della causalità, un ulteriore livello *metafisico*, che fondi e renda ontologicamente possibile il primo, diviene immediatamente evidente, non appena si rifletta sulla *contingenza* che caratterizza l'esistenza dell'ente fisico, ed insieme sulla *necessità* che deve caratterizzare il concorso causale che rende possibile la sua esistenza.

L'esistenza e l'essenza di ogni ente dipende dal concorso di cause per sé necessarie, ma in sé contingenti e dal loro ordinamento

Tutti gli enti che compongono l'universo, l'uomo compreso, sono *contingenti*, ovvero non si danno l'essere da soli, ma, evidentemente hanno bisogno di un concorso di cause *necessarie e sufficienti* a farli esistere e a farli esistere con quelle determinate caratteristiche. Infatti, per esistere, tutti gli enti fisici, siano esse «sostanze» o «accidenti», enti naturali o artificiali, hanno bisogno per esistere:

- ◆ di un insieme di cause, ovvero di enti che già esistono e che li facciano esistere
- ◆ di un ordinamento spazio-temporale di queste cause. Ovvero, gli enti per esistere con la loro tipica modalità di essere (essenza) hanno bisogno che queste cause interagiscano secondo un determinato ordine e dunque non siano impediti, dal concorso causale di altri enti a causare un determinato ente.

Essere contingente significa che non ha l'essere da se stesso, per cui potrebbe esserlo anche un ente eterno o sempiterno, materiale o spirituale che fosse

Ogni ente che per esistere ha bisogno *necessariamente* di essere causato da altri enti che possono essere impediti ad agire o da se stessi (nel caso che queste cause siano enti dotati di libertà come nel caso degli enti umani) o da altro da sé (come per tutti gli enti fisici che entrino nel concorso causale che determina l'esistenza di altri enti) sarà un ente *contingente*, ovvero un ente che *non ha l'essere (essenza ed esistenza) necessariamente*, perché *non lo ha da se stesso*. Ciò significa che possono essere contingenti anche enti che, al limite, fossero eterni in *tutte e due* o *solo in una direzione soltanto* (sempiterni o immortali) della *freccia del tempo*<sup>23</sup>. Ora, siccome questo stesso schema esplicativo dell'esistenza di ogni ente che appartiene al mondo fisico vale evidentemente anche per le sue cause che saranno enti causanti, ma a loro

<sup>23</sup> Nella cosmologia tomista erano sempiterni sia enti fisici (p.es., i corpi celesti) che enti spirituali come angeli e anime umane. Ma nella sua metafisica, di per sé, esiste la possibilità che lo stesso universo possa essere eterno, pur rimanendo *contingente*, bisognoso di una giustificazione causale della sua esistenza.

volta necessariamente causati perché non hanno l'essere da se stessi, è ovvio che in tal modo l'essere di ciascun ente e l'essere di tutti gli enti che componevano, compongono e comporranno l'universo non sarà mai giustificato con una giustificazione *ultima*, definitiva, se non si suppone una *causalità prima* che «dal di fuori» dia consistenza al grafico di queste relazioni e a ciascuno dei suoi nodi.

A maggior ragione ciò vale per enti con un'esistenza temporale finita

Il concorso causale di un insieme di cause fisiche, sebbene *necessario* a giustificare l'esistenza in una certa localizzazione *spazio-temporale dell'universo* di un certo ente con la sua essenza (p.es. l'esistenza «qui ed ora» di una lucertola), o la non-esistenza in una certa localizzazione *spazio-temporale* di un altro ente con un'altra essenza incompatibile con quel concorso causale (p.es. la non-esistenza «qui ed ora» di un dinosauro), non è *sufficiente* a giustificare *in assoluto* l'essere di nessun ente fra quelli che per esistere hanno bisogno di essere causati.

Concorso di cause fisiche sufficiente a giustificare solo la localizzazione spazio-temporale dell'esistenza

Viceversa, il concorso causale di *cause fisiche* è sufficiente a giustificare che *esistano in una certa localizzazione spazio-temporale enti fisici di un certo tipo*, con una certa essenza e non con un'altra, ma da sole non riescono a giustificare completamente l'esistenza né degli enti che sono l'effetto di un determinata catena causale, né degli enti che compongono l'intera catena causale stessa, né tantomeno dell'ordinamento che caratterizza la catena. Anche quando chiudessi la catena in un «circolo», secondo la nozione greco-pagana dell'eternità del cosmo o del succedersi indefinito dei «mondi» — nozione che, come vedremo, nel prossimo capitolo è compatibile con quella metafisica tomista di partecipazione dell'essere, anche se non quella teologica cristiana di creazione (Cfr. § 6.3.3.2) — una volta ammesso il principio di contingenza, non rende meno necessaria l'esigenza di un «causante–non–causato» che dia consistenza metafisica alla catena e a ciascun anello di essa, sia la catena «aperta» o «chiusa», «finita» o «infinita»<sup>24</sup>.

La spiegazione aristotelica non giustifica la sostanzialità prima degli enti

Questo intendeva dire Tommaso quando rimproverava ad Aristotele che la sua spiegazione causale delle essenze (sostanze seconde), mediante atto e potenza ridotte alla sola forma e materia, non riusciva a giustificare la sostanzialità prima il **tode ti** della soggettività metafisica, del sostrato

<sup>24</sup> Banalmente, se in una catena di persone che si passano l'acqua nei secchi come nello spegnimento di un incendio, mi domandassi perché l'acqua è nel secchio *n* al tempo *t*, certamente è corretto dire «è in *n* al tempo *t* perché al tempo *t-1* era nel secchio *n-1*. E, se per gioco, la catena si chiudesse su di sé, tale tipo di spiegazione sarebbe valida indefinitamente. Non di meno, nell'un caso come nell'altro, resta indispensabile che, perché esista acqua nei secchi, da qualche parte ed in qualche modo, l'acqua sia stata atinta da una fontana, da qualcosa che ha *l'acqua da se stesso e non da altro da sé*, anche se, nel caso della catena chiusa, è perfettamente equivalente che ciò sia avvenuto in qualsiasi *n* ed a qualsiasi *t*.

individuale degli enti che compongono l'insieme ordinato di cause «causanti» ed insieme a loro volta «causate» che compongono l'universo fisico.

Limite analogo a quello dell'ontologia neo-positivista: l'essere di un ente si riduce al solo «essere-qualcosa», essere dell'essenza, ma non dell'esistenza

Si ripropone cioè, sul piano metafisico, lo stesso limite che sul piano logico abbiamo incontrato nell'ontologia del neo-positivismo logico riguardo a ciò che Quine definisce, molto appropriatamente, «imperscrutabilità della referenza». Anche in quell'approccio, come in ogni approccio «formalista» all'essere, antico e moderno, c'è il problema insolubile di giustificare l'esistenza, l'essere in assoluto, dell'ente. L'enunciato « $x$  esiste» per un qualsiasi oggetto può essere interpretato in quell'ontologia solo nei termini di una definizione di essenza (appartenenza di classe), come se quell'enunciato fosse ridotto all'altro: « $x$  è  $y$ ». In tal modo, però, si rimanda all'infinito la giustificazione dell'esistenza di alcunché. Ma, amava ripetere giustamente Tommaso, non si può andare all'infinito nelle cause «essenziali». L'universo, nel suo insieme, può essere sia finito che infinito, eterno o solo sempiterno (con un inizio). Ma essendo fatto di enti contingenti, di enti che non si danno l'essere da soli perché sia la loro essenza, che la loro esistenza dipende da un concorso causale, occorre «chiudere» il sistema delle cause che, altrimenti, manca di consistenza metafisica, sia nel suo insieme, sia in ciascuno dei nodi-enti delle relazioni causali (Cfr. Figura 5-2)

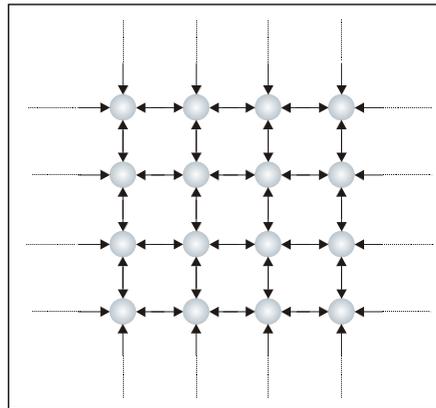
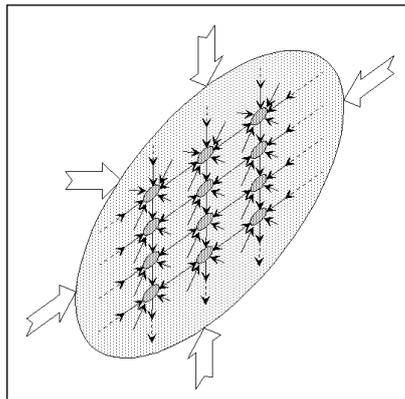


Figura 5-2. Schema del reticolo causale di enti contingenti secondo lo schema aristotelico cui manca consistenza metafisica, sia nel suo insieme (linee causali sfumate agli estremi), sia in ciascuno dei nodi-enti (mancanza di definizione del contenuto di ciascun cerchietto).

La rete causale di causati-causanti contingenti ha bisogno di una causa causante non-causata che dia consistenza all'insieme e a ciascun nodo

In altri termini, un certo insieme di cause fisiche *per sé necessarie* all'esistenza di un certo ente, in quanto sono enti *in sé contingenti* non possono fornire la giustificazione ultima dell'esistenza di quell'ente. Tutto l'insieme ordinato degli enti contingenti causati-causanti, il cosiddetto «cosmo», ha così bisogno per essere metafisicamente consistente di una comune dipendenza, in ciascuno dei nodi (enti) della rete di relazioni causali, da un *Essere Susistente*, ovvero da una Causa Prima Universale non causata<sup>25</sup> *trascendente* il cosmo degli enti contingenti che, *indipendentemente dal tempo, partecipa e conserva* l'essere a ciascuno di essi e al loro insieme causalmente ordinato sul piano fisico *immanente* (Cfr. Figura 5-3).



**Figura 5-3.** Schema della inter-relazione fra Causa Prima Metafisica (freccette grandi), fuori dell'universo spatio-temporale (cerchio grande chiaro), e cause seconde fisiche (freccette piccole) dentro tale universo che concorrono a determinare – su un livello causale diverso dalla Causa Prima, come si simbolizza nel disegno col fatto che le cause seconde sono su due dimensioni, la Causa Prima su tre dimensioni – l'esistenza (il contenuto) e l'essenza (il contorno) dell'essere dei singoli enti (cerchi piccoli più scuri). L'essere di ogni ente, essenza ed essere, entità ed esistenza consiste dunque nel risultato del concorso causale di Causa

<sup>25</sup>Tutti gli enti contingenti che sono necessari a causare l'esistenza di un dato ente saranno quindi definiti rispetto alla Causa Prima come altrettante «cause seconde». È chiaro che, per evitare confusioni, fra nozioni quali «Causa Prima» e «cause seconde», da una parte, e «cause prossime» e «cause ultime» dall'altra, basta tener presente quella relazione inversa che esiste fra ordine ontologico (dell'essere) e ordine epistemologico (del conoscere) che esamineremo fra poco (Cfr. 6.2.1, pp. 416ss.). Quelle cause che rispetto alle varie scienze possono essere definite come «cause prossime» dell'essere e dell'agire di un certo ente, saranno, rispetto alla costituzione metafisica di questo ente, le sue «cause seconde». Viceversa, quella che, nella costituzione ontologica del singolo ente può essere definita come la «Causa Prima» di quell'ente è, rispetto all'ordine epistemologico delle varie scienze, l'«ultima causa» in cui si risolve l'indagine metafisica.

**Prima e cause seconde, dell'Essere Sussistente e degli altri enti fisici.**

Proprium di Tommaso rispetto a Platone e Aristotele, Kant e Husserl

In questo modo, si comprende il nucleo essenziale della dottrina metafisica tomista dell'*essere come atto*, sia rispetto ai due «campioni» del trascendentalismo della filosofia moderna, Kant e Husserl, sia rispetto ai due «campioni» della filosofia classica, Platone e Aristotele.

Rispetto al trascendentalismo l'essere non è formalista, ma contenutistico (*versus* Kant).

◆ Innanzitutto, si comprende in che senso la dottrina tomista dell'essere sia una dottrina contenutistica, intensiva e non formalista, estensiva dell'essere, come nel trascendentalismo kantiano. L'esistenza non è estrinseca all'essenza, ma la include come la superficie di una figura include i suoi contorni, sebbene sia delimitata da essi (duplice e complementare determinazione essere–essenza). L'esistenza, *ontologicamente*, non è certo un'ulteriore proprietà del soggetto di cui si afferma, ma è ciò che dà una consistenza all'insieme delle sue proprietà. L'essere dell'esistere, *logicamente*, non è dunque un predicato qualsiasi perché è un meta–predicato che ha per argomento qualsiasi altra attribuzione predicativa (proposizione) possa essere validamente costruita fra un soggetto e un predicato.

Il contenuto non dipende da un'intuizione trascendentale, ma di un reticolo causale atto–potenza su due livelli complementari immanente e trascendente (*versus* Husserl).

◆ Al medesimo tempo, l'essere è dotato di contenuto, è essere intensivo, come amava definirlo Cornelio Fabro (Fabro 1961), non perché oggetto di intuizione trascendentale, d'intuizione eidetica, da parte di un qualche «io fenomenologico» trans–individuale, come nel trascendentalismo della fenomenologia husserliana. È essere intensivo perché inserito in uno schematismo causale atto–potenza, assolutamente diverso dallo schematismo temporale humiano–kantiano (qui il tempo non entra per nulla: la causalità trascendente è simultanea a ogni istante di tempo), in cui due distinti livelli di causalità — trascendentale e categoriale, metafisico e fisico — si intersecano senza confusioni, ciascuno autonomo nel suo ordine.

La relazione causale atto–potenza rispetto ad essere–essenza è definita *partecipazione* dell'essere

A questo particolare schema di relazione causale atto–potenza Tommaso ha attribuito il nome platonico di *partecipazione*, ma non della «forma come atto» (*forma ut actus*) rispetto alla materia, bensì dell'«essere come atto» (*esse ut actus*) rispetto all'essenza, rispetto alla forma e alla materia. Rispetto a quel reticolo di relazioni atto–potenza che Aristotele ci ha insegnato a considerare come relazioni causali di enti già «in atto» che, nel tempo, agiscono sulla potenzialità della materia «educendone» forme che, per la loro unicità, «qualificano» i nuovi enti, che così vengono all'esistenza con essenze proprie, la partecipazione metafisica è ciò che, dal di fuori del tempo, simultaneamente ad ogni istante di tempo entro l'universo

materiale, dà consistenza ontologica «ultima» all'intero reticolo e a ciascun nodo e relazione di esso.

Rispetto ad Aristotele e Platone, Tommaso dà consistenza alla fondazione causale aristotelica delle essenze ed alla dottrina platonica della partecipazione spostandola dalle forme all'essere

Rispetto ai due massimi esponenti della metafisica classica, Platone ed Aristotele, si comprende come la reinterpretazione tomista della dottrina aristotelica dell'atto e della potenza, sia in grado innanzitutto di dare consistenza alla geniale fondazione causale delle essenze di Aristotele. Ma sia in grado anche di rimuovere l'intrinseca contraddittorietà della dottrina platonica della partecipazione. «Forma» e «materia» non possono essere posti in relazione di «partecipato», «partecipante», come Platone pretendeva. L'una è il complementare dell'altra: non possono dunque derivare l'una dall'altra, ma ambedue derivano da qualcosa di cui ciascuna delle due partecipa. Ora, una cosa sola esse hanno essenzialmente in comune, sebbene ciascuna ne partecipi in gradi e modalità diverse (essere in potenza e essere in atto): l'essere, l'*esse commune* ad ogni ente. Ecco allora la soluzione tomista dell'aporia fondamentale della filosofia greca classica. Ciò a cui si partecipa da parte di ogni ente è l'essere. Non è la forma dell'Unità Suprema, come pretendeva Platone, ma è l'essere dell'Atto Puro Sussistente, l'Unico in cui essenza ed essere coincidono, così da fondare la loro distinzione e complementarietà in tutti gli altri enti in cui esse non coincidono. È l'Atto Puro, l'Unico Principio fontale dell'essere di tutta la materia da cui tutte le forme che diversificano gli enti fisici hanno origine come atti-relativi-a-potenza<sup>26</sup> dall'Atto Assoluto, Assolutamente Semplice e Attualmente Infinito rispetto a qualsiasi determinazione, così da risultare del tutto ineffabile.

Conseguenze per l'attuale cosmologia evolutiva

Per una filosofia della natura adeguata all'attuale grado di sviluppo delle scienze fisiche e cosmologiche, due sono le conseguenze particolarmente utili di una siffatta metafisica dell'atto e della potenza estese, da forma-materia al dittico essere-essenza:

1. Possibilità di una fondazione metafisica del cosmo e della sua evoluzione indipendentemente da questioni temporali sull'inizio assoluto o meno dell'universo

◆ *Dal punto di vista dell'attuale cosmologia evolutiva*<sup>27</sup>, la teoria offre una fondazione metafisica consistente col fatto che è la stessa materia (massa-energia) nelle sue attuali caratteristiche (conservazione, distribuzione, struttura, costanti fisiche universali, etc.) ad aver bisogno di un'adeguata fondazione causale, sebbene risulti di principio impossibile che tale fondazione causale possa seguire il semplicistico schema moderno humiano-kantiano predecessore-successore + legame logico necessitante. È di principio impossibile

<sup>26</sup> Per questa loro attualità solo *relativa* esse sono limitate, differenziate e in qualche modo *de-finibili* anche se attualmente infinite rispetto a qualche loro proprietà — si pensi, p.es., all'attualità infinita delle forme numeriche rispetto all'incrementabilità.

<sup>27</sup> Non «evoluzionista». «L'evoluzionismo» e la sua antitesi dialettica «il creazionismo», come tutti gli «-ismi» contrapposti e reciprocamente alternativi (e la dialettica hegeliana che li

infatti risalire univocamente, dallo stato attuale, alle condizioni iniziali dell'universo. I principi della relatività generale non valgono, infatti, nell'infinitamente piccolo e dunque non valgono per definire le condizioni iniziali dell'universo stesso in prossimità del big-bang, analogamente a come, nei sistemi instabili, è impossibile risalire univocamente alle condizioni iniziali. Per giustificare metafisicamente in maniera consistente l'essere e lo sviluppo dell'universo — anche e soprattutto nella supposizione che esso sia eterno, come vedremo — lo schematismo causale humiano-kantiano è assolutamente inadeguato.

Ma, a quel livello ultimo dove si richiede una fondazione dello stesso «essere e divenire della materia», anche lo schema aristotelico dell'atto-potenza/forma-materia, così fecondo per una filosofia della natura dei sistemi instabili ordinari, effettivamente non basta più ed occorre cercare altrove, in Tommaso, una teoria metafisica più articolata, ricca e comprensiva.

2. Spiegazione dell'esistenza virtuale degli elementi all'interno di molecole e atomi, dando una spiegazione all'unità sostanziale dei corpi

- ◆ *Dal punto di vista dell'unità sostanziale dei corpi.* La distinzione metafisica atto-potenza applicata ad essere-essenza e, più precisamente al dittico esistenza-entità, ha anche un'altra preziosa applicazione nella filosofia della natura contemporanea. Quella mirata a spiegare una delle dottrine più utili, ma allo stesso tempo più confuse della filosofia dalla natura medievale della scolastica d'ispirazione aristotelica. La dottrina dell'*esistenza virtuale degli elementi* nel composto fisico stabile — p.es., degli atomi nella molecola, degli elettroni e nucleoni nell'atomo, dei quark nei nucleoni (protoni e neutroni), etc. —, delle unità nel numero, dei punti nel continuo in matematica<sup>28</sup> e, più generalmente, delle «parti» nel «tutto» in metalogica e metafisica. Senza la dottrina tomista della differenza reale essere-essenza e dell'essere come atto, diviene impossibile giustificare diversi gradi di esistenza virtuali e

---

formalizza), appartengono all'età delle ideologie o «visioni del mondo», all'età moderna da cui ci stiamo faticosamente affrancando.

<sup>28</sup> Una dottrina che potrebbe essere di estrema utilità anche nella fondazione della matematica, come Cantor per primo si accorse (Hallett 1984, 119-146). Per evitare le antinomie, infatti, invece degli assiomi di esistenza di totalità non costruibili, come l'assioma dell'insieme-potenza o quello del «buon ordinamento», per limitare gli insiemi (classi) costruibili, si potrebbe far ricorso ad un unico assioma dei gradi di esistenza che giustifichi la nozione di esistenza virtuale, p.es., delle unità nel numero. Ma, come Cantor amaramente si accorse, senza la dottrina dell'esistenza virtuale applicata non alla virtualità della «forma» delle parti, ma dell'«essere» delle parti nella totalità, mantenendo le forme nella loro piena attualità, tutti gli insiemi numerici «collassano» alla cardinalità unitaria e diventa impossibile una fondazione insiemistica dei numeri senza l'assioma del buon ordinamento, rendendo del tutto inutile la teoria dell'esistenza virtuale delle parti (Cfr. Hallett 1984, 119-184; e Basti & Perrone 1996, 224-241).

attuali dell'essere degli elementi nel composto, come dottrina distinta da quella aristotelica dell'esistenza potenziale, indistinta, della forma nella materia. Anzi, senza l'estensione tomista, il concetto medievale di esistenza virtuale degli elementi nel composto in fisica, delle parti nel tutto in logica, dei punti nel continuo, etc. è finita per risultare del tutto inconsistente anche a studiosi profondi e informati del pensiero medievale quale Anneliese Meier (Meier 1984). Gli elementi nel composto o le unità nel numero o i sottoinsiemi negli insiemi esistono in modo tutt'altro che «indistinto» come le forme nella materia!

Virtualità non della forma, ma dell'essere della parte rispetto alla totalità cui appartiene

Senza la dottrina tomista, l'esistenza virtuale degli elementi nel composto viene, infatti, interpretata come esistenza virtuale della forma degli elementi rispetto all'attualità della forma del composto. In questo modo, in fisica, per esempio, si rende la dottrina dell'esistenza virtuale degli elementi, in contrasto con l'evidenza sperimentale. Gli atomi sono tutt'altro che «indistinti» nella molecola o i quark nel protone o nel neutrone, come sono invece indistinti gli stati finali nelle condizioni iniziali della dinamica di un sistema instabile, ovvero come sono indistinte le forme nella potenzialità della materia aristotelica. Infatti gli elementi di un composto fisico possono essere opportunamente rivelati ed estratti dai loro rispettivi sistemi di appartenenza. Ma, se le parti sono distinte nel tutto, vuol dire che le loro forme sono in atto, altrimenti le parti non sarebbero distinte e la totalità sarebbe *omogenea*. Ciò che è virtuale nella «parte» rispetto al «tutto», lo ripetiamo, non è l'atto della forma, ma l'atto dell'essere della parte, il suo grado di «esistenza». Ed infatti nell'essere esistono, per via delle differenze di essenza, una molteplicità di gradazioni fra il minimo della partecipazione all'essere (= la potenzialità «pura» della materia prima) e il massimo di ciò che viene partecipato (= l'attualità «pura» dell'Essere Sussistente). Le parti dunque sono distinte nel tutto e le loro forme completamente in atto, per questo le parti possono essere «ri-estrate» dalla totalità, quando essa viene distrutta (p.es., in chimica, si pensi all'elettrolisi dell'acqua).

Le parti in quanto componenti di un ente la cui essenza è per definizione più complessa partecipano dell'essere in maniera minore, quindi la loro esistenza è virtuale rispetto all'attualità dell'intero cui appartengono

Quando le parti esistevano come individui, separati dalla totalità, partecipavano dell'essere in proporzione alla loro essenza. Una volta che entrano a far parte di un ente più complesso — fisico, matematico, logico — come parti, questo ente, data la sua essenza più complessa, parteciperà dell'essere in misura maggiore: la loro entità è mutata. Per questo alle parti costituenti, spettando per la loro stessa essenza — e non solo perché appartengono al tutto — un grado minore di essere, risulteranno virtualmente esistenti rispetto all'attualità dell'esistenza del composto cui appartengono. La conseguenza fondamentale di questa dottrina è che la definizione tutto–parti diviene in Tommaso tutt'altro che impredicativa: il tutto *non può* esistere senza le parti perché la sua modalità di partecipazione all'essere, cioè la sua essenza, le suppone. Ma le parti possono esistere senza il tutto — ovviamente non come parti, ma come individui — in quanto la loro essenza «più semplice» consente loro di sussistere senza la totalità cui *possono* appartenere.

Vedremo nella Terza Parte di questo lavoro, nel Secondo Volume, quanto questa dottrina dell'esistenza virtuale degli elementi nel composto sia utile nella filosofia della natura, allorché si interessa della struttura dell'ente materiale (composti atomici, molecolari, organici, etc.).

Da queste intuizioni fondamentali che qui abbiamo potuto solo sommariamente accennare — e per il cui approfondimento si rimanda a testi ormai classici della metafisica neo–tomista del '900 quali *Lo spirito della filosofia medievale* di Étienne Gilson (Gilson 1932) e, soprattutto *Partecipazione e causalità* di Cornelio Fabro (Fabro 1961) — viene un aiuto essenziale a comprendere le classiche formule della metafisica tomista dell'«essere come atto» *esse ut actus*.

Essenza di un ente si relaziona all'essere come atto come la potenza all'atto

Gli enti partecipano dell'essere–come–atto partecipato dall'Atto Puro, secondo la diversità delle loro essenze o nature. L'*essenza* di ciascun ente si relazionerà quindi all'*essere* partecipato dalla Causa Prima come la *potenza* all'*atto*. Solo dunque nell'Essere Sussistente l'essenza coinciderà con l'essere, per questo *Atto Puro* senza alcuna potenzialità. Solo l'Atto Puro è «l'essere per essenza», è l'*Essere-necessariamente*, come amava definirlo Tommaso seguendo in questo Avicenna. In tutti gli altri enti, che hanno l'essere per partecipazione dall'Essere Sussistente, l'essenza «contrae» con la sua potenzialità l'attualità dell'essere, determinando così le differenze fra i vari esistenti, analogamente a come la materia «contrae» l'attualità della forma specifica, così che nessun individuo o gruppo di individui esaurisca la ricchezza della specie cui appartiene. Nessun uomo o gruppo di uomini esaurisce la ricchezza della specie umana, dell'essenza umana, dell'«umanità», con buona pace dei razzisti di ogni epoca, colore e ideologia. Allo stesso modo, nessun ente, nessuna specie di enti, e neanche tutte le specie di enti che compongono l'universo in cui viviamo, per quanto

sterminato nello spazio e nel tempo possa sembrarci, esauriscono la ricchezza dell'essere, delle sue realizzazioni e manifestazioni. ...

Ecco dunque alcuni fondamentali testi di Tommaso che, con la loro chiarezza e profondità, sono sufficienti ad introdurci nel cuore della sua metafisica dell'*atto d'essere*.



L'essere, infatti, è il più perfetto di tutti: si relaziona a tutte le cose come *atto*. Nulla infatti ha attualità se non in quanto è: quindi lo stesso essere è ciò che attualizza tutte le cose ed anche le stesse forme ((*S.Th.*, I,4,1, ad 3). Corsivi nostri).

È evidente che il Primo Ente, (...), è attualmente infinito, cioè avente in sé tutta la pienezza dell'essere *non contratta ad alcuna natura né di genere, né di specie* (...). Pertanto, ogni ente che è dopo il Primo Ente, poiché *non è il suo essere* (essere e essenza non si identificano in lui, *N.d.R.*), ha l'essere ricevuto in qualcosa (nell'essenza con le sue componenti generiche e specifiche, *N.d.R.*) *per mezzo del quale lo stesso essere viene contratto*. E così in ogni ente creato, altra è la natura della cosa che partecipa dell'essere altro è lo stesso essere partecipato (...). Quindi, è necessario che l'essere partecipato in ciascheduno si relazioni alla natura partecipante come l'atto alla potenza (*Q. de Spir.Cr.*, 1. Corsivi miei).

In ogni cosa allora si trovano sempre due principi, dei quali l'uno è il complemento dell'altro, il *rapporto (proportio)* dell'uno all'altro e come il rapporto della potenza all'atto, nulla infatti si completa se non per il proprio atto (*S.c.Gent.*, II,53,1283. Corsivi miei).

Che tipo di relazione causale è la «partecipazione dell'essere»?

Ma in che senso la partecipazione dell'essere è una forma di causalità e che cos'è che distingue la causalità metafisica o «partecipazione dell'essere» dalle altre forme di causalità fisica. Per questo, ci suggerisce Tommaso, occorre approfondire l'analogia fra la partecipazione ontologica dell'essere da parte dell'Essere Sussistente e la partecipazione logica, ovvero la fondazione analitica del «vero» sull'essere dell'ente che costituisce il referente di un enunciato linguistico.

### 5.5.3 Struttura causale della partecipazione

In una serie di passi soprattutto della *Summa contra Gentes* che potremmo definire il testo tomista principale di teologia metafisica, di approfondimento metafisico, indipendentemente dalla Rivelazione, della nozione di Assoluto e quindi del «Dio dei filosofi», Tommaso approfondisce quella che è la struttura fondamentale, metafisica e logica insieme, della nozione di *partecipazione dell'essere* che abbiamo introdotto.

Due questioni:

Due sono le questioni principali:

1. In che senso la partecipazione è relazione causale?

- ◆ In che senso e fino a che punto la relazione di partecipazione dell'essere dall'Essere Assoluto all'universo degli enti contingenti può essere definita una *relazione causale*.

2. La partecipazione può essere intesa come relazione tutto-parti?

- ◆ Se la relazione di partecipazione dell'essere dall'Essere Assoluto all'universo degli enti contingenti può essere concepita come la relazione tutto-parti, come cioè se l'Essere Assoluto fosse *la totalità dell'universo*, come certe metafisiche, soprattutto orientali, affermano.

La partecipazione è solo analogicamente una relazione causale

Riguardo al primo problema, malgrado più volte Tommaso usi la nozione di «Causa Prima» per parlare dell'Essere Sussistente, è bene attento ad evidenziare che questo uso del termine «causa», applicato alla relazione di partecipazione dell'essere, può aver valore solo *analogico*. Infatti, nota Tommaso (*S. c. Gent.*, II,12,913)<sup>29</sup>, ciò che logicamente caratterizza la nozione di causalità è la relazione di *doppia implicazione* e quindi la *simmetria* delle relazioni necessitanti fra la causa e l'effetto. Data la legge causale, non solo l'effetto rimanda *necessariamente* alla causa, ma anche la causa *necessariamente* produce l'effetto. Ma se così fosse anche per la relazione degli enti con l'unico Essere Sussistente allora:

Asimmetria delle relazioni fra Essere Sussistente e ed enti partecipanti ad Esso

- ◆ Né la relazione con l'Essere Sussistente avrebbe valore fondativo dell'insieme di relazioni causali caratterizzate dalla duplice necessitazione di cui sopra;
- ◆ Né l'Essere Sussistente sarebbe tale, se fosse sottoposto a necessità — come gli dei dell'olimpico ateniese al Fato — non sarebbe più Atto Puro, ma conterrebbe una *potenzialità*. Ciò che è sottoposto a necessità è infatti *contingente*.

Sinteticamente, nei termini cari al filosofo arabo Avicenna<sup>30</sup>, se la relazione di ciascun ente all'Essere Sussistente (= partecipazione dell'essere) fosse una relazione causale ordinaria, l'Atto Puro o Essere Sussistente cesserebbe di essere quell'*Essere Necessariamente*, quella

<sup>29</sup> Ecco il testo: «Poiché infatti le relazioni sono quelle cose che secondo il loro proprio essere si riferiscono ad altro in qualche modo' come il filosofo dice nel libro delle *Categorie* (7, 6a,36-37; 6b,6-8), ne verrebbe che la sostanza di Dio sarebbe questo stesso ente che è in relazione ad altro. Ma ciò che è definito come qualcosa che è in relazione ad altro, in qualche modo dipende da questo: poiché né può essere, né può essere inteso senza questo riferimento. Ciò pertanto significherebbe che la sostanza di Dio dipenderebbe da qualcos'altro di estrinseco. Ma allora non sarebbe per se stesso l'«essere-necessariamente». Dunque non vi sono *relazioni reali* di questo tipo in Dio».

<sup>30</sup>Egli per primo, nel pensiero occidentale, ha introdotto la nozione di «partecipazione dell'essere» anche se in un senso estrinseco, molto diverso da quello tommasiano, perché non fondato sul doppio livello della determinazione causale che abbiamo appena spiegato.

Differenza fra  
schema moderno  
della causalità e  
schema  
tommasiano

Necessità Assoluta che, invece, per poter essere il Fondamento di ogni altro tipo di necessitazione, leggi causali incluse, l'Assoluto è<sup>31</sup>.

Si vede già da qui la profonda differenza fra una fondazione realista ed una logicista del determinismo causale quale quella della scienza moderna e della scienza greca, fondata sulla nozione logico-geometrica di *simmetria* e quindi sulla *reversibilità* ultima dei processi — si pensi solo all'ipotesi ergodica discussa in precedenza al **Capitolo 2**. È chiaro che l'esito dell'approccio logicista è di tipo *immanentista*. l'assoluto s'identificherà con la necessità della totalità. Ma oggi, dopo la scoperta delle antinomie in logica e matematica, sappiamo che questa totalità assoluta, infinita in atto, di relazioni perfettamente determinate non può essere dimostrata né definita in alcun modo consistente, perché qualsiasi tentativo in tal senso si auto-contraddice. Allora, o si rinuncia nihilisticamente a qualsiasi tentativo fondazionale — il *Grund*, il «fondamento» è un *Abgrund* un «abisso» o «assenza di fondamento» (Nietzsche) —, oppure si suppone esistente questa totalità assoluta infinita in atto come una sorta di «primitivo» non ulteriormente analizzabile, previo a qualsiasi discorso fondazionale si voglia affrontare, esprimendo poi formalmente tale supposizione in assiomi come quello del *buon ordinamento* per insiemi infiniti (Cfr. p.es., Fraenkel 1968).

Sapere che, invece, esiste un'alternativa a questo stato di cose che accomuna nel medesimo vicolo cieco cultura greca e cultura moderna, può essere estremamente stimolante per il pensiero post-moderno dotato di onestà intellettuale e non di chiusure pregiudiziali al Medio Evo arabo-cristiano. Non è casuale che proprio il pensiero orientale più aperto alla scienza e meno influenzato dall'illuminismo, anzi più aperto ad una rivalutazione della propria cultura medievale contro gli assalti della cultura occidentale greco-moderna — stiamo parlando del pensiero filosofico-scientifico della cultura giapponese — risulti da molti segni essere il «terreno di cultura» più disponibile a far attecchire simili nozioni fondazionali.

Con queste riflessioni ci siamo però introdotti nella seconda delle questioni che avevamo posto a Tommaso circa la relazione di partecipazione dell'essere dall'Assoluto all'universo degli enti contingenti, se cioè essa potesse essere compresa nei termini della relazione *Tutto-parti*, come cioè se gli enti che compongono l'universo fossero parti dell'Assoluto che allora si identificherebbe con l'universo stesso.

---

<sup>31</sup> Un filosofo non può che ricordare, a questo punto, come Hegel, per opporsi pregiudizialmente alla nozione arabo-cristiana di trascendenza, inventò la formula del «dio che ha bisogno del mondo per essere dio», un «dio» della reciprocità della determinazioni, assolutamente immanente, e che dunque sarebbe contraddittorio indicare con la maiuscola.

La relazione fra  
Essere ed enti non  
può essere quella  
tutto-parti

È chiaro, in base alla nostra precedente discussione che la risposta alla seconda questione, se la relazione di partecipazione possa essere intesa come relazione tutto-parti, è negativa: teologicamente questo sarebbe *panteismo*. Ma ciò che è interessante è il motivo metafisico che Tommaso dà del rifiuto di questa possibilità. Esso, malgrado tocchi una questione su cui il pensiero logico e matematico ha compiuto, a partire dal secolo scorso con i lavori di Cantor, enormi passi avanti, pur tuttavia mantiene a tutt'oggi la sua validità<sup>32</sup>. Ecco come Tommaso imposta la questione: può l'«Essere-Necessariamente», il Principio Assoluto, essere definito non contraddittoriamente come una *totalità onnicomprensiva di relazioni?*

Contraddittorietà  
della nozione di  
totalità attualmente  
infinita di relazioni

Evidentemente, si risponde lo stesso Tommaso, questa totalità va intesa come una *totalità attualmente infinita di relazioni*, visto che deve contenere in sé tutte le relazioni possibili. Ma, Tommaso dimostra ben prima che lo dimostrassero Cantor e Gödel (col loro metodo della *diagonalizzazione*), che un tale concetto di *infinità* attuale di *tutte* le relazioni possibili è *intrinsecamente contraddittorio*, perché già lo è per un sottoinsieme di queste relazioni possibili: i numeri interi (positivi) e tutte le loro combinazioni, generati dall'unità e dalla relazione che pone il successore  $n + 1$  (il *binarius*, lo definiva Tommaso). Infatti, se si ponesse una tale totalità,

ne seguirebbe che vi sarebbero relazioni *attualmente* infinite *nel medesimo*, poiché i numeri infiniti in potenza (dunque un sottoinsieme della totalità delle relazioni possibili, *N.d.R.*) sono comunque *maggiori* del successore iniziale (*binarius*, la «*duità*» di Platone) sebbene esso li contenga *tutti* (*cum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior*)» (S.c.Gent., II,12,915).

In termini moderni, la funzione caratteristica di un insieme infinito di elementi (nel caso dell'insieme degli interi positivi, la relazione di successione) e di tutte le loro combinazioni (sottoinsiemi) possibili, non può essere contenuta in quell'insieme. Già abbiamo ricordato come la via maestra scoperta dai moderni dopo Cantor per evitare le antinomie nella teoria degli insiemi e/o delle classi sia quella di separare, con assiomi di esistenza del tipo dell'assioma dell'insieme-potenza di Von Neumann, fra

---

<sup>32</sup> È noto, d'altra parte, come Cantor avesse studiato l'opera dell'Aquinate su questi temi, fosse in continuo contatto con Professori dell'Università Gregoriana di Roma per farsi aiutare nella comprensione dei grandi filosofi e teologi scolastici sulle questioni riguardanti l'infinito e la sua attualità (Hallett 1984). Purtroppo non poteva avere a disposizione tutta la ricerca del '900 sulla dottrina tomista dell'essere come atto, cosicché la comprensione cantoriana del pensiero dell'Aquinate risulta fortemente limitata. In particolare, se avesse avuto a disposizione quella teoria, probabilmente la sua tardiva teoria sull'esistenza virtuale degli elementi negli insiemi numerici con cui aveva cercato di sfuggire alle antinomie sarebbe stata concepita in maniera diversa e avrebbe portato a risultati ben diversi (Cfr. Basti & Perrone 1996, 224ss.).

insiemi–potenza non–costruibili (= classi) che determinano (ordinano) altri insiemi, ed insiemi costruibili (determinabili) a partire dai primi. La distinzione di Tommaso, in questo come in un altro passo che citeremo fra poco sullo stesso argomento, va precisamente nella medesima direzione.

Il principio che pone in atto (in essere) una totalità infinita, determinandola, dev'essere «fuori» la totalità stessa

Se dunque consideriamo l'ordine dell'universo dell'esistente come una totalità attualmente infinita di relazioni *reali* (causali) fra gli enti che lo costituiscono, la(e) relazione con l'Assoluto che *pone in essere determinandola* questa totalità dev'essere «fuori», «trascendente», la totalità medesima. Ma allora, se la(e) relazione(i) che l'Assoluto ha con l'insieme dei contingenti non sono relazioni reali, causali, almeno nel senso ordinario della simmetria della necessitazione causante–causato, di che tipo di relazioni si tratta?

#### 5.5.4 Fondazione induttiva del vero

Analogia fra partecipazione ontologica e partecipazione logica Per comprendere l'asimmetria della relazione di partecipazione ontologica Tommaso usa una significativa analogia con l'asimmetria della relazione di referenza logica fra l'enunciato e l'ente cui esso si riferisce e che fonda la *verità logica* dell'enunciato stesso. Fondazione della verità logica che potremmo allora definire di *partecipazione logica* dell'entità logica dell'enunciato all'entità extra–logica del suo referente.

La referenza come relazione di fondazione

Ci spiega Tommaso: le relazioni con le creature possono essere attribuite a Dio, ma solo secondo il modo con cui un *conoscibile* (oggetto) si relaziona al *conoscente* (soggetto), che è sempre una relazione *asimmetrica*. Infatti, come lo scibile determina col suo essere la verità o falsità (esistenza o inesistenza come ente logico) dell'enunciato del conoscente su di esso, nondimeno la relazione cognitiva *qua talis* conoscente–conoscibile non è nello scibile, ma nello sciente. È l'enunciato a *riferirsi necessariamente* allo scibile (dunque è l'ente a relazionarsi in maniera necessitata all'Essere Sussistente) non viceversa, proprio perché lo scibile (in quanto ente) determina l'«essere» (verità o falsità) dell'enunciato, ma l'enunciazione non può determinare nulla dell'essere dello scibile cui essa si riferisce. Non perché dico che «il cielo è azzurro» esso è azzurro o non è azzurro, bensì è l'azzurro del cielo a determinare l'essere logico (*verità*) dell'enunciato «il cielo è azzurro» o il non-essere logico (*falsità*) dell'enunciato «il cielo non è azzurro» (Cfr. *S.c.Gent.*, II, 12-15).

Parallelo fra la relazione referenziale enunciato-oggetto e universo degli enti-Essere Sussistente

Fuori di metafora, la *referenza* è una relazione R asimmetrica, cioè  $xRy \neq yRx$ ; come Russell medesimo evidenzia nei *Principia*. Quest'asimmetria viene così spiegata da Tommaso, applicandola al nostro problema di esplicitazione della struttura relazionale ente — Essere Sussistente. Come un ente fa essere un enunciato, che allora necessariamente a quell'ente si riferisce per essere «logicamente» come *vero*, così l'Essere Sussistente fa essere un ente che allora a Lui necessariamente si riferisce per essere «fisicamente» come *esistente*.

La referenza ad oggetto è una relazione immanente al soggetto conoscente — e/o al sistema logico — che non influenza causalmente l'oggetto

La referenza-ad-oggetto è una relazione che nell'ordine cognitivo non termina all'oggetto reale conosciuto, ma resta nel soggetto conoscente. È cioè un *azione immanente*, come vedremo meglio nella Parte Quarta e nella Parte Quinta del nostro lavoro. Il riferirsi-ad-oggetto o *adeguazione* è infatti l'atto mediante cui l'operazione cognitiva — o l'operazione logica corrispondente — modifica la propria forma logica, per adeguarsi alla forma naturale dell'oggetto extra-mentale conosciuto. In tal modo, conclude Tommaso,

Il vedere o il comprendere e azioni simili rimangono negli agenti e non modificano i rispettivi oggetti. Quindi l'oggetto visibile o intellegibile non subisce nulla dal fatto di essere visto o compreso. Per questo, *non sono essi a riferirsi ad altre cose, ma altre cose ad essi* (Tommaso d'Aq., *In Metaph.*, V, xvii, 1027).

Altri esempi di relazioni analoghe, in epistemologia ed economia

Altre relazioni asimmetriche simili, continua Tommaso, sono quelle della «relazione destrorsa» o «sinistrorsa» degli oggetti, che sono sempre rispetto a chi li osserva, mai nell'oggetto stesso. Si dice infatti che, p.es., una colonna «è alla mia destra», semplicemente perché io sono «alla sua sinistra». Ugualmente è dell'immagine rispetto all'esemplare: è l'immagine ad essere simile all'esemplare, non viceversa, oppure del denaro rispetto al prezzo d'acquisto. È il valore del denaro a cambiare in funzione delle variazioni dei prezzi — dell'andamento del mercato, diremmo oggi — non viceversa. Tutte le *relazioni fondazionali* sono asimmetriche e dunque solo analogicamente «causal».

Insomma è l'essere dell'oggetto a fondare la verità dell'enunciato, non viceversa

Dal punto di vista logico ed epistemologico, proprio perché l'atto assertivo in logica o l'atto cognitivo in epistemologia non modifica l'oggetto referenziale, è l'essere dell'oggetto a fondare la *verità* dell'asserto e/o l'*adeguatezza* dell'atto cognitivo corrispondente. Certamente, conclude Tommaso, dal punto di vista epistemologico, si può parlare di una relazione dell'atto cognitivo anche al soggetto conoscente. Ma sarebbe gravemente erroneo parlare di una «relazione di referenza» dell'atto cognitivo al soggetto conoscente. La referenza è solo dall'enunciato all'oggetto oggetto che così diviene *costitutivo* della verità, dell'essere logico dell'enunciato stesso, visto come qui risultato dell'atto cognitivo. La

relazione dell'operazione cognitiva col soggetto — spiega Tommaso (Cfr. Tommaso d'Aq., *In Metaph.*, V, xvii, 1029) — non è quella della referenza, ma la relazione di un accidente alla sostanza e/o di una facoltà (= potenza attiva) al suo soggetto.

Decoerentizzazione della funzione d'onda vs. riduzione della funzione d'onda elimina l'ultimo contesto rilevante in grado di confutare quest'epistemologia e questa metalogica

Effettivamente, la riduzione della funzione d'onda in meccanica quantistica sembrava essere rimasto l'unico ambito — e non certo di scarsa rilevanza epistemologica per la filosofia della natura e della scienza — in cui, al contrario di quanto qui affermato, il cambio di sistema di rappresentazione sembra influenzare radicalmente il sistema fisico osservato. Il fatto che, come abbiamo visto, esistano oggi dei modelli esplicativi dell'indeterminazione quantistica come quello della *decoerentizzazione della funzione d'onda*, molto più effettivi della riduzione della funzione d'onda, che evidenziano come il fattore rilevante non è l'interazione del sistema quantistico col sistema di rappresentazione in quanto tale, ma l'interazione del sistema quantistico osservato con altri sistemi fisici, fa cadere anche quest'ultimo baluardo «scientifico» del trascendentalismo moderno. In altre parole, ciò che è dirimente per il fenomeno della decoerentizzazione — e quindi per il passaggio determinismo-indeterminazione — non è la relazione col sistema d'osservazione in quanto sistema rappresentazionale, cognitivo, ma in quanto sistema fisico, fra gli altri sistemi fisici.

Come l'enunciato non modifica nulla del referente, ma al contrario questo fonda la verità (l'esistenza logica) di quello così fra l'ente e l'Essere Sussistente

Tornando, ai nostri testi in cui Tommaso usa l'analogia con la referenza logica per spiegare la struttura della partecipazione ontologica, metafisica, dell'ente all'essere. L'ente con la sua esistenza non modifica nulla dell'Essere Sussistente cui si riferisce necessariamente per essere *ente*, come un enunciato non modifica nulla dell'essere dell'ente cui si riferisce necessariamente per essere *vero*. Il senso dell'analogia si comprende meglio quando si riflette sul carattere *asimmetrico, riflessivo* ed insieme *aperto*, che caratterizza sia la *referenza* nell'ordine logico (che è sempre un riferir*vi* di sé a qualcosa di distinto da sé), sia l'*inseità* della sussistenza di una sostanza individuale nell'ordine ontologico (Cfr. in § 5.4.2, la nozione di *reditio ad semetipsum*, «ritorno su se stesso» con cui Tommaso definiva questo carattere immanente dell'inseità della sostanza individuale scoperta da Aristotele). In tutt'e due i casi si tratta di un'auto-referenzialità che per essere consistente necessita che sia *parziale*. Necessita cioè che, e il fondar*vi* della sussistenza dell'ente e il fondar*vi* dell'adeguazione (verità) dell'enunciato, sia un *fondare se stesso su altro da sé*.

Infinità attuale dell'Essere Sussistente è assolutamente semplice.

Se dunque esistono delle relazioni dall'Essere Sussistente all'universo degli enti, conclude Tommaso, esse esistono sulla falsariga della relazione intenzionale soggetto-oggetto nell'atto cognitivo. In tal caso, nel soggetto conoscente esiste non solo l'oggetto intenzionale (p.es., il concetto, nella metafora: il mondo), ma anche insieme ad esso le relazioni che esso ha o

non ha con altri oggetti (Cfr. *S.c.Gent.*, II, 13, 919)<sup>33</sup>. Se dunque ogni ente si riferisce all'Essere perché dall'Essere ultimamente riceve esistenza, ciò non contraddice all'assoluta semplicità dell'Essere Sussistente.



Differenza con la lettura moderna, hegeliana, del dogma della creazione

Nulla infatti impedisce al nostro intelletto di comprendere molte cose e di riferirsi in molti modi a ciò che è in sé semplice così da considerarlo sotto molteplici relazioni. E quanto più è semplice, tanto maggiore è il suo potere ed è principio di più cose (...). Ecco perché, sebbene molte cose si dicano relativamente a Dio, ciò attesta la sua assoluta semplicità (*S. c. Gent.*, II, 14, 921).

Il riferimento costante di Tommaso a «Dio», il «Dio» della teologia cristiana, in questi testi si giustifica perché una siffatta dottrina metafisica della partecipazione può essere posta in continuità, senza ovviamente dimostrarlo, con l'enunciato dogmatico della creazione in senso cristiano. In esso, infatti, si afferma l'assoluta necessità della relazione fra creatura e Creatore, cui si contrappone l'assoluta libertà della relazione fra Creatore e creatura. Viceversa, tale metafisica si contrappone, non solo alla visione pagana del «fato» e/o «destino», ma anche alla lettura hegeliana moderna della medesima dottrina, dove vige la doppia necessitazione fra Essere ed ente, secondo lo schema del «costituirsi necessario» dello Spirito Assoluto attraverso l'evolversi dialettico della natura e della storia, dove cioè «Dio ha bisogno del mondo per essere Dio».

<sup>33</sup> Applicato in teologia, ciò significa che in Dio — corrispondente a ciò che qui, in metafisica, si definisce come Essere Sussistente — gli enti che compongono l'universo e le loro relazioni esistono «intenzionalmente», come espressione della volontà e del pensiero creatori di Dio. Come perciò sono oggettivabili (esistono) nella coscienza umana le relazioni che gli oggetti pensati hanno fra di loro e verso di noi (p.es., l'esser utili e quindi appetibili, o pericolosi e quindi da evitare per la nostra volontà, oppure risultare veri o falsi per la nostra ragione), ma non quelli che come soggetti abbiamo verso di loro visto, che essi, in quanto oggetti di pensiero sono risultato, prodotto delle nostre facoltà quindi immanenti ad esse, così in Dio esistono le relazioni che gli enti hanno necessariamente con Dio non quelle che Dio ha con essi, proprio perché gli enti che compongono l'universo sono «creazioni» della sua Mente. In una parola, proprio perché Dio è in sé *trascendente* l'Universo degli enti perché è loro Fondamento, è rispetto agli enti *immanente*, nel senso che essi costituiscono il termine dell'azione creatrice di Dio, il termine del loro fondar*si* in Dio.

### 5.5.5 Infinità dell'Essere vs. finitezza dell'ente

Contraddittorietà della nozione di infinità in *atto*, mentre non è contraddittorio parlare di oggetti *attualmente* infiniti (assolutamente e relativamente)

La precedente discussione ha messo in evidenza due ulteriori proprietà dell'Essere Sussistente:

- ◆ La sua infinità attuale o l'assoluta mancanza di ogni potenzialità e negatività;
- ◆ La sua semplicità assoluta o l'assoluta mancanza di ogni genere di molteplicità (quantitativa) e differenza (qualitativa) al suo interno.

Tutto ciò può aiutarci a chiarire un'altra confusione che spesso si fa su un punto qualificante del pensiero tommasiano, quello riguardante l'infinito attuale. In particolare ciò aiuta a capire in che senso per l'Aquinate sia contraddittorio parlare di oggetti-collezione *infiniti in atto* (*infiniti in actu*), mentre non è affatto contraddittorio parlare di oggetti *attualmente infiniti* (*actu infiniti*) sia *relativamente* (*secundum quid*) sia *assolutamente* (*simpliciter*). Tenuto presente che di oggetti attualmente infiniti in senso assoluto non può che esserne uno: l'Assoluto o Essere Sussistente, tutto ciò porta ad una triplice distinzione riguardo tre generi di infinità:

Tre tipi di infinità consistente: 1. in potenza; 2. attuale relativa; 3. attuale assoluta

- ◆ Oggetti infiniti in potenza
- ◆ Oggetti attualmente infiniti in senso relativo (*actu infiniti secundum quid*)
- ◆ Oggetti attualmente infiniti in senso assoluto (*actu infiniti simpliciter*)

Essi risultano tutti perfettamente consistenti, in contrapposizione alla nozione contraddittoria di:

Vs. infinità in atto

- ◆ Oggetti infiniti in atto (*infiniti in actu*)

Ampliamento della visione aristotelica che riconosceva due tipi solo di infinito: in potenza e in atto

In tal modo, la concezione tommasiana corregge, ampliandola, quella aristotelica che invece riconosceva nella scienza due soli tipi di infinito, quello *in potenza* (consistente) e quello *in atto* (inconsistente). Ma soprattutto questa distinzione fa giustizia di una certa pubblicistica pseudo-scientifica divulgativa che, ancor'oggi continua ad affermare che la scoperta di Georg Cantor di metodi insiemistici per confrontare rigorosamente in matematica i diversi tipi d'infinito, sconfessava la dottrina scolastica che considerava *tout court* contraddittoria la nozione di infinito in atto eccetto che quando applicata alla divinità (*sic*).

Al contrario, va dato atto alla genialità matematica di Georg Cantor e alla sua fede sincera di credente fin troppo scrupoloso di aver dato l'avvio attraverso la sua dottrina sull'infinito a quell'opera di chiarificazione rigorosa dei limiti logici ed epistemologici delle scienze naturali e matematiche moderne di cui abbiamo parlato nei precedenti capitoli di questo lavoro.

Grazie al più volte citato lavoro di Hallett, è ormai storicamente certo come Cantor distinguesse fra tre generi d'infinito con una distinzione che ha molti punti in comune con quella tommasiana appena ricordata:

Tre tipi di infinità anche per Cantor:  
1. in potenza; 2. transfinita; 3. assoluta

- ◆ *Infinito in potenza*, indeterminato e incrementabile
- ◆ *Infinito transfinito relativo*, determinato e incrementabile,  $\omega$ ,  $\omega_1$ ,  $\omega_2$ , ...
- ◆ *Infinito transfinito assoluto*, determinato e non incrementabile  $\Omega$  come limite della successione dei transfiniti incrementabili.

Aldilà di questi tre generi di infinito, per Cantor come per Tommaso, esisteva però l'Assoluto Ineffabile perché Assolutamente Semplice non composto di parti dell'Atto Puro, di Dio (Cfr- **Capitolo 2**).

Concezione cantoriana contro due approcci all'infinito:

Tale distinzione — che purtroppo, quando Cantor era vivo, suscitò l'opposizione non solo da parte della maggior parte degli scienziati, ma anche da parte di teologi assai poco eruditi, sia cattolici che protestanti —, era usata da Cantor per opporsi a due generi di strumentalizzazione illuminista della scienza e della matematica moderne, confutandone due capisaldi.

1. Spinoziano, che identificava la natura con un'infinità attuale completamente determinata

- ◆ Il primo, era *l'equivalenza spinoziana fra Dio e la Natura (Deus sive Natura)*, fondamento dell'ateismo teoretico moderno. Tale equivalenza si basa sulla supposta riducibilità di ambedue le nozioni ad una medesima nozione di infinità attuale completamente determinata come fondamento immanente, sia dell'ordine della natura, sia della necessità ed universalità delle spiegazioni della «nuova scienza geometrica» della natura galileiano–cartesiana.

2. Kantiano, che concepiva l'infinità attuale come limite di quella potenziale

- ◆ L'altro caposaldo sono *le quattro antinomie kantiane*, antimetafisiche, circa l'idea di mondo (finitzza/infinità, discrezione/continuità, indeterminismo/determinismo, causato/incausato), tutte fondate sul medesimo principio di concepire l'infinità attuale assoluta come limite del finito (Lombardo–Radice 1981).

Contro ambedue questi capisaldi della filosofia illuminista e del suo programma anti–teologico e anti–metafisico, si pone la distinzione cantoriana fra *l'infinito attuale relativo* o *transfinito*, come nozione logico–matematica, e *l'infinito attuale assoluto* come nozione metafisica e teologica, attributo tipico della natura divina, assolutamente inattuabile alla conoscenza matematica.

Purtroppo, Cantor pensò di dover contrapporre la sua visione dell'infinito a quella tomista

Si deve soltanto alla scarsa conoscenza del pensiero dell'Aquinate da parte di Cantor ed alla pochezza intellettuale ed alla scarsa erudizione dei suoi interlocutori teologi anche cattolici, se Cantor pensò di dover opporre sistematicamente questa sua concezione dell'infinità attuale in matematica

alla dottrina scolastica sull'infinito attuale ed in particolare alla dottrina tomista.

Distinzione tomista fra infinito privativo (= in potenza) di cui è contraddittorio pensare una terminazione (= infinito in atto) e la nozione d'infinito negativo, come negazione del carattere finito di un oggetto (p.es., l'insieme dei numeri naturali)

Uno studio più attento dell'opera dell'Aquinate gli avrebbe infatti mostrato che la nozione di infinito attuale relativo o *infinitum actu secundum quid* era perfettamente ammessa da Tommaso come non-contraddittoria e dunque ammissibile come ente logico, anche se non come nozione interamente costruttiva (cioè come *infinitum in actu*) perché è contraddittorio concepire l'attualizzazione completa di un infinito potenziale. Ovvero, è del tutto contraddittorio concepire l'infinito in potenza o *infinito privativo* inteso come successione finita comunque incrementabile, dunque iterativamente «privata» della sua terminazione (= infinito *in potenza*), come qualcosa che può essere terminato, completamente *attualizzato* (= infinito *in atto*, *infinitus in actu*). Ha senso dunque di parlare dell'attualità di un infinito relativo per Tommaso, solo come *infinito negativo* ovvero come non-contraddittoria negazione del carattere finito di un certo oggetto, di una certa totalità, secondo una sua specifica modalità di essere. Per esempio, e l'esempio è di Tommaso stesso, è perfettamente consistente affermare che i la totalità dei numeri naturali è infinita perché non esiste né può esistere il numero intero positivo massimo di una qualsiasi successione infinita di essi<sup>34</sup>. Ma proprio per questo motivo è assolutamente contraddittorio pensare di poter costruire in forma incrementale la totalità infinita dei numeri naturali.

Carattere gerarchico degli oggetti attualmente infiniti in senso relativo.

In tal modo, il limite *al di là della successione di oggetti attualmente infiniti* che positivamente può essere determinato di un siffatto oggetto e che consente di definirlo come una totalità chiusa, come cioè un esistente *attualmente infinito* (= *infinitus actu* e non *in actu*) secondo quella particolare modalità, suppone che tale oggetto sia contenuto in un ulteriore oggetto infinito di ordine superiore. Ma secondo una gerarchia che ha come limite di nuovo non appartenente alla successione e stavolta *non costruibile attraverso di essa*, «Ciò che è Attualmente Infinito» secondo ogni modalità d'essere<sup>35</sup>. L'Atto Puro.

<sup>34</sup> Ciò è del tutto diverso dalla pretesa di «costruire» tale totalità come un'infinità in atto. Ovvero, dalla pretesa di prendere una sequenza comunque grande, ma sempre finita di numeri naturali, e quindi incrementando, pretendere di definire passo passo tutta la totalità infinita. Non esiste infatti il massimo numero naturale.

<sup>35</sup> In un passo delle *Quodlibetales* (IX, 1) Tommaso afferma esplicitamente come la nozione di un ente fisico o matematico *determinato* (p.es., un corpo o una linea) sia perfettamente compatibile con una sua *infinità attuale relativa* o *secundum quid* (p.es., l'infinità della sua lunghezza). In tal modo, il concetto tommasiano di infinità attuale *secundum quid* — in quanto opposta alla nozione di *infinità attuale assoluta* o «infinita secondo tutti i modi della sua essenza e del suo essere» che è solo dell'Essere Sussistente —, appare del tutto coincidente con la definizione cantoriana del *transfinito* come *infinità determinata, ma incrementabile*, in

---

quanto contrapposta alla definizione cantoriana dell'*infinità attuale di Dio*, come *infinità assoluta e non incrementabile*. Tale coincidenza appare del tutto giustificata quando la si confronti con la conseguenza tratta da Tommaso stesso un poco più avanti che l'incrementabilità dell'infinità attuale relativa implica la possibilità di distinguere fra *diversi ordini di infinità*. E questo resta vero sebbene, come spesso accade negli esempi matematici usati da Tommaso per giustificare alcune sue tesi di filosofia della matematica, l'esempio addotto dall'Aquinate (l'infinità dell'insieme dei numeri pari e dispari è «maggiore» di quella dell'insieme dei soli numeri pari) sia del tutto errato. Viceversa, ciò che per Tommaso ripugna al concetto di *infinità attuale* è il concetto di «ente in atto», nel senso di «posto in atto» da una pre-esistente potenzialità. Il concetto di «ente in atto» suppone infatti che l'esistenza di quell'ente dipenda da un *ordinamento ad altro da sé*, che in questo caso sarebbe la serie infinita già tutta costituita. Supporre dunque che un ente in atto, ovvero «costituito» mediante una successione ordinata di passi (p.es., una procedura ricorsiva), sia attualmente infinito, implicherebbe la necessità che sia possibile il *completamento costruttivo di una serie infinita attraverso un termine ultimo assoluto*, il che è manifestamente impredicativo e in questo caso contraddittorio. Nei termini di Tommaso: «l'infinità *necessaria (per se)* ripugna a ciò che è ente in atto (progressivamente costruito, *N.d.R.*) per il fatto che in siffatti enti, che *necessariamente (per se)* hanno un ordine, si richiede che sia completata la serie anche rispetto all'ultimo termine di essa (*oportet compleri postremum*), il che può avvenire solo in relazione a tutti i termini precedenti *già* presi in qualche modo tutt'insieme (*nisi per comparationem quodammodo omnium priorum*: impredicatività, *N.d.R.*)». Come si vede Tommaso non esclude affatto la pensabilità e dunque l'esistenza matematica di *infiniti attuali relativi* e la loro *ordinabilità* gerarchica. Ciò che nega è la loro *costruibilità*, nega cioè la completabilità della loro costruzione così che possano essere definiti come «enti (posti) in atto». Nei termini della critica moderna al costruttivismo cantoriano in teoria degli insiemi: «Tali questioni non sono affatto triviali. Mi sembra che l'uso di una terminologia costruttivista in questi argomenti che riguardano la teoria degli insiemi sia effettivamente pericolosa perché serve ad oscurare la natura *realista* della teoria. In breve, essa oscura la differenza fra descrizione unica di un oggetto *che è assunto come già esistente* e la sua definizione costruttiva, cioè la specificazione di un processo mediante il quale un *nuovo* oggetto ha da essere costituito (come «ente in atto», *N.d.R.*). Come sia Gödel e prima di lui Poincaré hanno posto in evidenza, non c'è da aver paura ad usare definizioni impredicative (definizioni che suppongono un ordinamento di oggetti infiniti già costituito cui l'oggetto stesso appartiene, *N.d.R.*), se lo scopo della matematica è concepito come la descrizione di, o lo stabilimento della verità su, oggetti che già esistono, «oggetti che esistono indipendentemente dalle nostre costruzioni» (Gödel 1944, 136). Per esempio, il termine «il minimo limite superiore dell'insieme limitato di punti *A*» è perfettamente innocuo come *una descrizione* di un particolare numero reale, posto che si assuma che si sta descrivendo oggetti già esistenti. (...) Ma se la matematica riguarda la costruzione di *nuovi* oggetti, il principio del circolo vizioso deve entrare immediatamente in gioco. *Non si possono* costruire oggetti usando specificazioni che si riferiscono all'oggetto stesso o *agli insiemi ai quali esso appartiene* o che usano una quantificazione indefinita (*unbounded*)» (Hallett 1984, 237).

In altri termini è contraddittorio pensare all'infinità attuale solo come termine di una procedura costruttiva, come attualizzazione progressiva di un infinito privativo

Ed in effetti Cantor stesso, in matematica, dovette amaramente rendersi conto che la sua nozione di transfinito era assolutamente insufficiente, contro le sue aspettative originarie, per una fondazione *costruttiva* e non assiomatica dell'esistenza del *continuo* in matematica, inteso come nozione–limite di una successione ordinata di transfiniti. Una non–costruttività dell'idea di infinito che era precisamente il punto su cui Tommaso concentrava la sua critica per affermare la contraddittorietà della nozione di infinito attuale come *infinito in atto* (*infinitus in actu*, costruttivo, o, nella sua terminologia, attualizzazione progressiva di un «infinito privativo»), e non come *attualmente infinito* (*infinitus actu*, o, nella sua terminologia come «infinito negativo»), relativo o assoluto che fosse.

Non è contraddittorio pensare all'infinito attuale e a molti generi di infiniti attuali, alcuni relativi ed uno Assoluto. Ciò che è contraddittorio è pensare ad una nozione *costruttiva* di infinito attuale, come P. J. Cohen, citato in precedenza, ci ricordava. È contraddittorio pensare cioè di poter costruire «pezzo a pezzo» un infinito attuale portando *in atto* un infinito *in potenza* (Cfr. nota **Errore. Il segnalibro non è definito.**, p. **Errore. Il segnalibro non è definito.**).

Per questo l'infinito attuale assoluto dev'essere assolutamente semplice

In ogni caso, l'Essere Assoluto come infinità attuale non può contenere in sé alcuna distinzione, è *assolutamente semplice*, a differenza dell'infinità attuale dell'Assoluto di tutte le metafisiche immanentiste, innanzitutto dell' «intero dell'essere», costruttivo di Hegel e non–costruttivo di Severino. Essi non si accorgono di come pretendere di considerare la totalità dell'essere come attualmente infinita ed insieme completamente differenziata al suo interno — mettere insieme Parmenide e Platone senza Aristotele e Tommaso — sia una nozione intimamente contraddittoria (Basti & Perrone 1996).

Distinzione tomista fra «totalità infinite composte di parti» (p.es., le classi) e «totalità senza parti» che costituiscono le prime (p.es., le essenze)

A tale proposito, Tommaso usa un'altra distinzione. Come nella costituzione di ogni specie (classe) di oggetti, bisogna distinguere fra la «totalità composta di parti» (*totalitas ex partibus* p.es., la classe cui appartengono tutti gli uomini e i possibili gruppi di uomini) e il principio formale che rende questa collezione una totalità coerente o «totalità senza parti» (*totalitas ante partes*, nel nostro esempio, «l'umanità»), così la «totalità composta di parti» della collezione universale  $V$  composta da tutti gli oggetti che condividono il predicato «essere ente» (che non si identifica al predicato «esiste» senza ulteriori modalità, come vedremo) hanno nell'Essere Sussistente la loro «totalità senza parti» costitutiva.

Assoluta semplicità dell'Essere Sussistente, totalità senza parti.

L'assoluta semplicità dell'Essere Sussistente dev'essere così non solo, come per ogni forma, negazione di ogni composizione di parti, ma anche nel senso più radicale di non esser composta di *essenza* ed *essere* come tutti

gli enti (Cfr. Tommaso d'Aq., *In de Div. Nom.* 13; *S. Th.*, I, 18, 4 ad 3; *S. c. Gent.*, II, 14, 921; *In Phys.*, III, xi, 385, etc.).

## 5.6 Conclusione: metafisica vs. epistemologia

### 5.6.1 Trascendentale classico e moderno

Fondazione  
metalogica e  
metafisica della  
scienza vs.  
fondazione  
epistemologica

Questo veloce *excursus* attraverso alcuni capisaldi del pensiero classico pre-moderno, rispetto a quanto detto nei capitoli precedenti, ha evidenziato un punto essenziale per l'oggetto del nostro lavoro. Oggetto che — ricordiamolo sempre — sono i rapporti fra filosofia della scienza e filosofia della natura, fra riflessione metodologica sui fondamenti logici *dell'impresa scientifica* e riflessione metafisica sui fondamenti ontologici *degli oggetti di ricerca* dell'impresa scientifica stessa: gli enti che compongono il mondo fisico. Il nucleo della contrapposizione fra la nozione di *scienza*, e più generalmente di conoscenza nell'accezione classica e in quella moderna del termine, si trova essenzialmente nella questione dei fondamenti della *predicazione*. Dell'atto cioè con cui un certo predicato, al termine dell'atto cognitivo, viene attribuito ad un determinato soggetto nella costruzione di enunciati all'interno di un determinato linguaggio<sup>36</sup>. Detto nei termini della logica formale contemporanea, il nucleo di tutta la questione consiste in un problema di fondamenti della *logica dei predicati\** del linguaggio prodotto dall'attività cognitiva. Oppure, detto in termini filosofici, il nucleo della contrapposizione classicità - modernità è tutto nella questione dei *trascendentali*. Più esattamente, il centro di tutta la questione si trova nella contrapposizione fra (Fabro 1997):

- ◆ *Fondamento metafisico* del linguaggio scientifico, o più generalmente razionale, *nell'esistenza e nell'essenza* del referente del singolo enunciato (approccio classico);
- ◆ *Fondamento epistemologico o «critico»* del linguaggio scientifico, o più generalmente razionale, *nell'evidenza e nell'autocoscienza* del soggetto conoscente (approccio moderno).

---

<sup>36</sup> Nei termini della teoria tomista della conoscenza, si tratta dell'atto cognitivo della «seconda operazione» dell'intelletto o atto della *formulazione del giudizio* che, dal punto di vista linguistico, viene definito da Tommaso atto della *compositio - divisio*. Si tratta cioè dell'atto con cui viene *affermata* (p.es., come quando si dice: «Andrea è uomo») o *negata* (p.es., come quando si dice: «Andrea non è uomo») l'attribuzione di un certo predicato ad un determinato soggetto.



**Definizione 1**

Con «trascendentale» s'intende nella filosofia della conoscenza il fondamento ultimo dei *concetti* della ragione e quindi dei *predicati* della logica nella costituzione di *enunciati semplici o atomici* (proposizioni categoriche composte da un soggetto e da un predicato uniti dalla copula «è») che sono ciò mediante cui i concetti della ragione vengono primariamente espressi in un linguaggio.

Il concetto di «trascendentale» in quanto opposto a quello di «categoriale»

Ogni concetto (predicato) si basa infatti su dei concetti (predicati) più fondamentali perché più «unificanti» e quindi più «generici» dei precedenti (p.es. «gatto» è meno generale di «animale» che è meno generale di «vivente», etc.), fino ad arrivare alle *categorie* o «predicamenti» (p.es., «sostanza», «qualità», «quantità», etc.), che sono i concetti estensivamente più universali e dunque i predicati più generali. Il problema è quello di trovare un *fondamento* a queste unità concettuali più generali e alla loro attribuzione (*affermazione* o *composizione* mediante la copula «è») o non - attribuzione (*negazione* o *divisione* mediante la negazione «non è» della copula) a un soggetto. Tale fondamento non può essere a sua volta un concetto universale, o genere, per non cadere in un regresso all'infinito.

Per Tommaso e per ogni filosofo o scienziato realista il fondamento trascendentale delle «unificazioni» categoriali è perciò l'essere dell'*ente*. Di quell'ente che costituisce il referente dell'enunciato, sia l'ente in questione una «sostanza» (p.es., un albero o un cane) o un «accidente» o proprietà di una sostanza (p.es., una «qualità» o una «quantità»).

Trascendentale classico e trascendentale moderno

Per i moderni, invece, dopo Descartes e Kant il fondamento trascendentale delle unità logiche del linguaggio (= proposizioni) è la funzione unificante dell'autocoscienza del soggetto conoscente, visto che l'autoevidenza immediata dei postulati diviene il fondamento dell'evidenza mediata delle dimostrazioni. Per questo, seguendo un'usanza invalsa in certa filosofia neo - scolastica di questo secolo abbiamo parlato di trascendentale «oggettivo» (classico, tomista) in quanto contrapposto a quello «soggettivo» (moderno, kantiano).

In sintesi:



**Definizione 7b**

Con «trascendentali» s'intendono in logica i *termini primitivi* più fondamentali che costituiscono la base di ogni linguaggio. In particolare, nei linguaggi formalizzati, è grazie ai termini primitivi che vengono costruiti gli stessi enunciati assiomatici e le stesse definizioni di partenza, in ogni procedura dimostrativa interna ad una determinata teoria scientifica. Nell'accezione tomista i termini primitivi più fondamentali o, appunto, «trascendentali», sono quelli che dichiarano il significato particolare con cui va inteso il termine «ente» e i termini ad esso equivalenti all'interno di un particolare linguaggio.

La differenza fra approccio classico e moderno alla scientificità di una teoria e/o di un linguaggio formalizzato può dunque anche essere espressa dicendo che mentre nella classicità era la metafisica a fornire i fondamenti al discorso scientifico e più generalmente razionale, nella modernità è l'epistemologia a cercare di fornire questi fondamenti.

Dalla nozione classica di metafisica a quella moderna di «visione del mondo»

In base a quanto visto è dunque profondamente vero affermare che le metafisiche nella modernità, in seguito alla «rivoluzione copernicana» operata dalla nascita della scienza moderna, sono state sostituite da *visioni del mondo*, se è vero che il loro fondamento non è posto nel *mondo delle cose e dalla capacità della mente e del linguaggio di adeguarsi ad esso*, ma nel *modo del pensiero autocosciente di rappresentarsi il mondo delle cose adeguandolo alle proprie pre-comprensioni*.

Si tratterà allora di «visioni del mondo» di tipo o *razionalista*, o *empirista*, o, sinteticamente, *trascendentale* nella misura in cui pretendono che la *verità* ultima dei concetti e delle leggi logico-matematiche del pensiero non si fondi sull'*essere* delle cose e sull'insieme delle loro proprietà caratterizzanti o *essenza*, ma rispettivamente:

- ◆ *nel razionalismo* (Cfr. le filosofie di Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.), sulla *ragione* e la sua proprietà di *autocoscienza* in quanto considerata fondamento dell'*evidenza concettuale*,
- ◆ *nell'empirismo* (Cfr. le filosofie di Locke, Berkeley, Hume, etc.), sull'*esperienza* e la sua proprietà di *autocoscienza* in quanto considerata fondamento dell'*evidenza sperimentale*,

- ◆ *nel trascendentalismo* (Cfr. la filosofia di Kant e dei neo-kantiani) sulla *sintesi trascendentale* di ragione ed esperienza in quanto è l'*autocoscienza* stessa stavolta, o «lo penso trascendentale», ad essere considerata, coerentemente peraltro, come fondamento di ambedue.

Nel neopositivismo e nell'empirismo logico contemporanei, corrispettivo linguistico dell'autocoscienza diviene la *tautologicità* — e con ciò l'*autoidentità* soggiacente — delle forme logico-matematiche pure.

Dov'è la differenza fondamentale fra pensiero filosofico classico e moderno?

Ora, se le cose stanno così, e torniamo al passo di Maritain che ci è servito da prefazione a tutta la precedente discussione nel Capitolo Quarto sulla contrapposizione e sui punti di contatto fra pensiero scolastico e pensiero moderno sulla scienza (Cfr. p. **Errore. Il segnalibro non è definito.**), ci è facile comprendere il limite di tale interpretazione di questi rapporti cui accennavamo. C'è innanzitutto il fastidioso tono apologetico concentrato nell'affermazione centrale che qui riportiamo e colà evidenziata dal nostro corsivo.

(...) la teoria intellettualistico critica o realistico critica della scienza i cui principi sono stati stabiliti dai metafisici antichi e medievali, è la sola che ci dia un mezzo per veder chiaro nei problemi epistemologici, divenuti ai giorni nostri un vero caos.

Si tratta evidentemente di un tono residuale di quell'«età delle visioni del mondo» contrapposte che ci siamo fortunatamente lasciati alle spalle, ma da cui è così difficile liberarsi, anche a oltre sessant'anni dalla prima edizione di questo lavoro e a ed a oltre trenta dalla sesta che stiamo citando nella sua versione italiana.

Verità come *adaequatio* e verità come *evidenza* chiave della contrapposizione

Ma il limite appena ricordato non è casuale: ha una sua profonda ragione teoretica. All'illustre filosofo francese sembra, infatti, sfuggire completamente la chiave di volta dell'intera questione. Ovvero l'irriducibilità del paradigma di scientificità classico fondato sull'essere e sulla verità come *adaequatio*, e quello moderno basato sull'autocoscienza e sulla verità come *evidenza*. In altre parole, da una parte Maritain è completamente nel giusto nell'affermare che fra epoca classica-medievale ed epoca moderna è cambiato il paradigma di scientificità. Ed è ancora perfettamente nel giusto nell'affermare che per ambedue i paradigmi le scienze matematiche erano modello di scientificità, se è vero che il carattere dimostrativo è ciò che, prima di tutto, caratterizza l'impresa scientifica. D'altra parte però se Maritain centra tutta la questione della scientificità tanto per il classico come per il moderno nel *principio di evidenza* siamo punto e daccapo. Vuol dire che nascostamente è all'opera nel francese Maritain un pregiudizio cartesiano nella sua lettura del pensiero classico.

La questione  
dell'autoevidenza  
dei postulati  
matematici

Infatti, se è vero che tanto per gli antichi come per i moderni era la matematica il modello di scientificità, era per un Descartes o per un Newton che la matematica era modello di scientificità perché gli assiomi della matematica, e della geometria in particolare, e quindi quelli della fisico - matematica erano dotati di assoluta ed universale autoevidenza. Ma non è certo così per il moderno dopo Riemann e l'assiomatizzazione delle geometrie, con i quali si dimostra che non esiste una sola geometria, quella euclidea dello spazio piano, ma un'infinità possibile di esse. Oppure, per fare un esempio tolto dalle scienze fisico-matematiche, che autoevidenza può avere oggi, p.es., un assioma che definisce uno spazio a ventidue dimensioni quali quelli di una teoria di cosiddetta «supersimmetria» in cosmologia?

Se dunque per l'epistemologia contemporanea ha ben poco senso invocare l'autoevidenza dei postulati delle matematiche tanto teoriche che applicate, era ugualmente così per Tommaso. Egli, anzi, pur ammettendo il carattere eminente delle matematiche come scienze dimostrative, negava assolutamente che ciò dipendesse dal carattere autoevidente dei loro postulati. Anzi egli citava i postulati matematici come esempio di proposizioni che pur essendo «per sé note», ovvero proposizioni in cui il nesso soggetto-predicato era immediatamente fondato per implicazione necessaria, e non mediamente o per implicazione deduttiva o dimostrazione, pur tuttavia negava la loro conoscibilità immediata *da tutti*, e dunque negava che fossero autoevidenti (Cfr. p.es., Tommaso d'Aq., *In Post. An. I*, v, 50).

Principio di  
evidenza e visioni  
del mondo  
contrapposte

Ma, a parte, questioni esegetiche sui testi di Tommaso o questioni di sensibilità scientifica, dov'è il problema teoretico nel supporre che fondamento dell'impresa scientifica tanto per il classico come per il moderno sia il principio di evidenza? Se infatti si accetta questo, allora la differenza fra classicità e modernità, fra paradigma metafisico classico e paradigma scientifico moderno consisterebbe tutta nel contrapporre un'evidenza immediata, quella metafisica — o, nei termini di Maritain, quella di tipo «intellettualistico-critica» platonica o quella di tipo «realistico-critica» di tanto tomismo neo-scolastico contemporaneo — ad un'altra evidenza immediata, quella matematica o sperimentale del trascendentalismo critico moderno. Tutta la questione si ridurrebbe così al contrapporre una «visione del mondo» ad un'altra. Ma finché si pone il fondamento della scientificità nell'evidenza siamo di fatto antepoendo l'epistemologia ed una certa epistemologia, quella di tipo cartesiano-kantiana della cosiddetta filosofia critica o trascendentale, nient'affatto accettata neanche dalla totalità degli epistemologi moderni, alla *metafisica*. Siamo quindi completamente fuori dalla classicità e dal Medioevo e certamente fuori

del pensiero tommasiano, di Tommaso d'Aquino, cioè e non di certo tomismo.

L'evidenza ed il problema della verità

L'evidenza infatti è uno *stato di coscienza*, quello che accompagna una conoscenza cui il soggetto sente passivamente di dover dare l'*assenso*, p.es., solitamente, perché crede che sia vera. Ma non è detto affatto che lo sia. Per uno schizofrenico è evidente essere Napoleone, ma non è detto che lo sia. Oppure, come sapientemente notava Tommaso in uno degli infiniti passi in cui egli critica questa posizione che antepone il pensiero all'essere (Cfr. (Tommaso d'Aq., *S.Th.*, I, 86, 5, 2c) e (Basti 1991, 132ss.) per una discussione critica), per uno che abbia il gusto malato è evidente che il miele è amaro, ma non è detto che sia così. L'età moderna è l'età delle visioni del mondo sterilmente contrapposte e irriducibili perché è l'età dell'epistemologia basata sull'evidenza e non sull'essere (entità) dell'ente.

Verità come adeguazione vs. verità come evidenza

Non per nulla Tommaso affermava recisamente che la conoscenza della verità si ha solo quando formuliamo il giudizio (= seconda operazione dell'intelletto), ovvero esprimiamo la nostra apprensione dell'idea o dell'essenza dell'ente — fisico, logico—matematico o fantastico che sia — che intendiamo conoscere (= prima operazione dell'intelletto)<sup>37</sup>, sotto forma di enunciato predicativo. In tal modo, di fatto sottoponiamo il giudizio che abbiamo formulato su una cosa ad una prova di consistenza, cercando di interpretare alla sua luce l'esperienza disponibile su di esso, sia essa costituita da una sensazione attuale, o da conoscenze precedentemente acquisite e memorizzate, sia di tipo empirico o razionale (Cfr. Tommaso d'Aq., I, 16, 2c; *De Ver.*, I, 3; 9; *S. c. Gent.* I, 59; *In Periberm.*, I, iii, )<sup>38</sup>. Egli perciò negava recisamente che la conoscenza della verità si abbia quando escogitiamo nella nostra mente l'idea (*apprensione dell'essenza*) — e dove dunque la percezione di evidenza solitamente interviene — che poi sarà formulata nel giudizio.

Irrelevanza epistemologica degli stati di coscienza

Quale sia lo stato di coscienza che accompagni l'atto dell'escogitare la nuova idea, esso non ha per Tommaso alcuna rilevanza epistemologica, né tantomeno ha alcuna rilevanza metalogica o metafisica, a meno che non vogliamo scadere nello *psicologismo* in logica, o perdersi nei meandri

<sup>37</sup> Per la distinzione fra prima e seconda operazione dell'intelletto nella psicologia tomista, Cfr. (Basti, 1995, p. 240ss., spec. p. 252).

<sup>38</sup> Formalmente, si tratta di una vera e propria analisi metalogica di consistenza di enunciati logici, condotta psicologicamente a livello della cosiddetta «ragione», ovvero a livello della «seconda riflessione» dell'intelletto o pensiero autocosciente (per la distinzione fra prima e seconda riflessione dell'intelletto e fra queste e le due operazioni dell'intelletto nella psicologia tomista, (Cfr. Basti 1995, p. 240ss.). Si tratta infatti di controllare la non-contraddittorietà del nuovo enunciato con altri enunciati acquisiti, siano essi a quantificazione universale (p.es. «tutti gli uomini sono mortali») o a quantificazione particolare (p.es., «gli italiani sono mortali») o singolare (p.es. «Socrate è mortale»).

della ricerca di fondazioni trascendentali «intersoggettive» della coscienza. Quante volte, infatti, sia nella storia di ciascuno che in quella della scienza ciò che era tutt'altro che evidente per una persona o per un gruppo, si è dimostrato poi, alla prova dei fatti, essere «vero» cioè *adeguato al reale* – qualsiasi cosa, almeno per il momento, quest'espressione significhi?

Qualcosa è  
evidente perché  
vero, non viceversa

In ultima analisi, una cosa *non è vera perché è evidente*, ma — anche se non sempre — *evidente perché è vera*. Ciò che fonda la verità di una proposizione non è la *certezza cosciente* che accompagna l'atto cognitivo di chi la esprime, bensì la sua adeguazione al reale, sia che questa «realità» appartenga all'ordine fisico, o logico - matematico, o altro. «La conoscenza è un qualche effetto della verità», non viceversa, diceva Tommaso, sacandalosamente per una mentalità moderna.



Ogni conoscenza si completa (*perficitur*) per messo dell'assimilazione del conoscente alla cosa conosciuta così che tale assimilazione è il fondamento stesso della conoscenza (*causa cognitionis*) (...). È a questa adeguazione della cosa e dell'intelletto che, come è stato detto, segue la conoscenza. Così pertanto l'entità della cosa (*entitas rei*) fonda il contenuto della verità (*praecedit ratio veritatis*), ma *la conoscenza è come un effetto (effectus quidam) della verità* (Tommaso d'Aq., *De Ver.*, I,1c).

Carattere  
immediato degli  
assiomi non  
significa sempre  
autoevidenza

Per sgombrare il campo dagli equivoci, occorre però fare a questo punto una precisazione. Un neo-scolastico obietterebbe che questa nostra opposizione al principio di evidenza non è di Tommaso, almeno per quanto riguarda le proposizioni metafisiche. P.es., proprio in uno dei passi sopra citati, quello dove Tommaso nega autoevidenza agli assiomi della matematica, egli sembra affermare il contrario per quelli della metafisica. Afferma infatti Tommaso che, rispetto a quelle proposizioni che si assumono come *premesse* o *principi* di una dimostrazione, sebbene siano tutte *per sé note in se stesse*, ovvero conosciute immediatamente e non mediatamente come conclusioni di una dimostrazione, bisogna distinguere fra:

Negazione del  
carattere auto-  
evidente dei  
postulati matematici

- ◆ quelle che sono *posizioni (positiones)*, ovvero, in termini moderni, i *postulati ipotetici del sistema deduttivo* o che si sta formulando e che, nota Tommaso, sono «postulati» proprio perché «posti da» chi elabora la teoria, e
- ◆ quelle che sono propriamente le *proposizioni massime o assiomi (dignitates)* li definisce Tommaso, che è la traduzione latina esatta di «assioma»: Ξξιοξ (*axios*) dei greci in latino è reso da *dignus*, ovvero, in termini moderni, gli assiomi metalinguistici della logica e del linguaggio ordinario in cui si parla del linguaggio formale che si sta formulando. Tali proposizioni massime, nota giustamente Tommaso, devono

essere condivise anche da chi non ha formulato la teoria, ma la sta apprendendo, pena l'impossibilità di comprendere il carattere necessitante delle proposizioni del linguaggio formale di cui si sta parlando.

Carattere autoevidente del primitivo dell'ente ed immediata derivazione del p.d.n.c.

Per comprendere tale distinzione – continua Tommaso – bisogna sapere che qualsiasi proposizione il cui predicato è necessariamente implicato nella definizione del soggetto (*cuius predicatum est in ratione subiecti*: e tali proposizioni non sono solo le tautologie, come pensano i moderni da Leibniz in poi, *N.d.R.*) sono *immediate e per se note*, rispetto a se stesse.

Ora, i *termini* di certune proposizioni sono tali da essere conosciuti da tutti, come *ente, uno* e tutte quelle cose che competono all'ente in quanto ente (i «trascendentali» *N.d.R.*): infatti l'ente è la prima nozione concepita dall'intelletto. Quindi è necessario che tali proposizioni siano per se note non solo in se stesse, ma *in qualche modo (quasi: si noti la saggia prudenza di Tommaso, N.d.R.) anche per tutti (quoad omnes)*. Sono di questo tipo proposizioni come: *è impossibile che la medesima cosa sia e non sia*, oppure *il tutto è maggiore della sua parte*, e simili. Questi e altri principi siffatti vengono attinti da tutte le scienze dalla metafisica, il cui oggetto è considerare l'ente in assoluto e tutto ciò che ad esso compete (*In Post. An.*, I, v, 50).

Distinzione fra formulazione metalogica e metafisica dei «primi principi»

Si noti innanzitutto lo stretto rapporto fra *metalogica* e *metafisica*. Apparentemente gli assiomi sono i medesimi, p. e.s. il p.d.n.c.. Occorre tuttavia non farsi trarre in inganno: il p.d.n.c. in metalogica non ha per oggetto enti, ma proposizioni, ovvero una classe particolare di enti, che sono *enti linguistici* e più profondamente e generalmente gli *enti logici*. Formulazioni del p.d.n.c. in metalogica (logica delle proposizioni) saranno dunque del tipo di quelle proposta da Bochenski nel suo manuale:

È vero che *p* esclude *non p*, in simboli:  $p \mid \sim p$

ovvero la sua forma equivalente:

Non è vero che *p* e *non p*, in simboli:  $\sim(p \cdot \sim p)$

dove *p* è una variabile proposizionale (Bochenski 1995, 68).

Altre formulazioni (Cfr. Bochenski 1995, 129) come legge metalogica del p.d.n.c. sono quella di *logica dei predicati*:

$$\forall x, P \sim(Px \cdot \sim Px)$$

ove *P* è un predicato o quella di *logica delle classi*:

$$\forall x, \mathbf{A} \sim(x \in \mathbf{A} \cdot x \notin \mathbf{A})$$

ove **A** è un simbolo di classe. Queste sono formulazioni logicamente molto pesanti perché suppongono una logica del second'ordine, visto che

si quantifica non solo sulle variabili di funzioni proposizionali, ma anche sulle costanti (sui segni di predicato  $P$  e di classe  $\mathbf{A}$ ).

Vi è infine un'ultima formulazione logica possibile del p.d.n.c., quella in *logica delle identità*:

$$\forall x \sim (x \neq x)$$

Ben diversa è la formulazione del p.d.n.c. appena dataci da Tommaso come *legge metafisica* (o *ontologica*) che non riguarda cioè solo enti logico-linguistici (= legge metalogica), ma qualsiasi ente in quanto ente (= legge metafisica):

*È impossibile che la medesima cosa sia e non sia*

Carattere peculiare  
del p.d.n.c.

In ogni caso delle «proposizioni massime», che sono le leggi metalogiche e metafisiche ricordate da Tommaso, solo il p.d.n.c. si può dire che, alla luce degli attuali sviluppi della logica formale, abbia conservato quella caratteristica di essere non solo per sé noto, ma anche *universalmente indispensabile* per qualsiasi metalinguaggio, così da mantenere in qualche modo quel vestigio di autoevidenza, che seppur con saggia prudenza Tommaso voleva attribuirgli nel passo appena citato. Di tutte le altre «proposizioni massime» di solito citate da Tommaso e dai medievali («principio del terzo escluso», «principio di identità», «principio di causalità» e quello ricordato esplicitamente da Tommaso nell'ultimo testo citato, il «principio di totalità») è impossibile oggi dire che siano autoevidenti. Volta per volta il loro uso in determinate teorie metalinguistiche deve venir discusso e giustificato.

Carattere non  
autoevidente di altri  
assiomi  
metalinguistici

P.es., riguardo il principio del terzo escluso, esistono delle limitazioni alla sua universalità in logica della meccanica quantistica e in logica matematica di tipo intuizionista. Ugualmente il principio di totalità non può essere formulato più alla maniera in cui faceva Tommaso e i medievali, ma nella formulazione più blanda e quasi tautologica «*il tutto non è mai identico ad una sua parte*» dopo che Cantor ha dimostrato che, quando abbiamo a che fare con insiemi infiniti il tutto può non essere affatto «maggiore» della sua parte. P.es., gli infiniti numeri naturali che sono quadrato di altri numeri sono certamente una parte della totalità dei naturali eppure non sono né di più né di meno della totalità infinita dei naturali, visto che ne esistono tanti quanti i naturali stessi. Si tratta cioè di due insiemi infiniti «equipotenti» o che hanno la medesima «cardinalità», un medesimo numero cardinale può cioè denotare queste due molteplicità. Lo stesso si dica per l'insieme infinito di punti che costituiscono un segmento di retta e per quelli che costituiscono la retta stessa. Quindi una totalità non può essere mai identica alla sua parte, nel senso che per definizione una parte *non* è la totalità cui appartiene (i numeri

quadrati non sono tutti i naturali, o un segmento di retta non è tutta la retta). Ma non è affatto vero che sempre, dal punto di vista del numero cardinale («cardinalità» o «potenza» di un insieme) degli elementi che costituiscono una parte e la totalità cui essa appartiene, il tutto sia maggiore della parte. Cantor ci ha insegnato che negli insiemi infiniti questo non si dà mai.

I paradossi dell'assioma di totalità

Una totalità infinita può essere posta in corrispondenza biunivoca con («è equipotente a») una sua parte propria, anzi è questa la proprietà caratteristica di tutti gli insiemi infiniti. I punti del segmento possono essere messi in corrispondenza biunivoca con la totalità della retta infinita cui appartiene, l'insieme dei numeri naturali — lo zero e tutti numeri interi maggiori di zero — con quello dei numeri razionali — i decimali finiti compresi fra zero e uno. Addirittura l'insieme di tutti gli insiemi *numerabili*, ovvero equipotenti all'insieme dei naturali (l'insieme dei naturali, dei razionali, dei relativi e di tutti gli altri insiemi infiniti equipotenti ai naturali) è a sua volta numerabile. D'altra parte — e questa è un'evidenza ovvia per tutti e nota anche agli antichi — i numeri che sono quadrati di altri numeri non sono né di più né di meno dei numeri naturali: le due totalità infinite sono due insiemi equipotenti. Eppure, i numeri quadrati sono un sottoinsieme di quelli naturali: non tutti i naturali sono quadrati di altri numeri naturali. Viceversa — e qui l'evidenza non basta più — non può essere posto in corrispondenza biunivoca l'insieme dei numeri *reali* (l'insieme dei naturali, dei razionali, degli irrazionali e dei trascendenti) con l'insieme dei naturali. L'insieme dei reali è «più potente», ha una cardinalità superiore a quella dei naturali.

In ogni caso per tutti i cultori neo-scolastici dell'evidenza metafisica due cose devono essere ben chiare:

Per Tommaso ciò che sono autoevidenti non sono gli assiomi, ma i primitivi e, innanzitutto, la nozione primitiva per eccellenza: quella di essere

- ◆ Per Tommaso, ciò a cui potremmo attribuire la nozione di evidenza o autoevidenza nell'accezione moderna non sono di per sé proposizioni costruite (assiomi o principi che siano), bensì alcuni *primitivi* con cui le proposizioni di un qualsiasi linguaggio e quindi anche quelli del linguaggio formale di una qualsiasi teoria scientifica vengono metalinguisticamente dichiarati (per la distinzione fra «primitivo» e «assioma» vedi la voce di glossario: *linguaggio formale\**). In particolare il primitivo autoevidente più fondamentale è il termine semantico metafisico e metalinguistico più universale, quello di *ente*. Che poi oggi raramente il termine «ente» venga correttamente dichiarato come primitivo nella formalizzazione di una qualsiasi teoria scientifica è un fatto. Ma non certo perché qualcuno abbia o possa avere di che obbiettare al riguardo, visto che qualsiasi oggetto di cui si parla nella teoria e qualsiasi parte della teoria stessa oltre che

la teoria medesima è, evidentemente, «ente». Semplicemente non si dichiara quasi mai l'«ente» fra i primitivi perché quasi sempre non è indispensabile farlo per la correttezza formale del linguaggio e quindi per la comprensibilità della teoria. O come suggerisce Tommaso in un altro passo molto vicino a quello citato (Cfr. *In Post. An.*, I, xviii, 158), perché alcune nozioni sono talmente note che sono banalmente supposte ovunque.

- ◆ Propriamente i principi o assiomi che possono essere ragionevolmente supposti in ogni teoria scientifica sono *assiomi* metalogici e/o metafisici. Così è, per esempio, il caso del p. d. n. c. Infatti, anche in linguaggi formali che suppongono eccezioni ad esso, il metalinguaggio in cui la consistenza e/o la verità di siffatto linguaggio–oggetto vengono espresse o dimostrate deve necessariamente supporlo.

Molteplicità delle diverse interpretazioni della nozione di ente e carattere non autoevidente della metafisica

Dire allora che «ente» è una nozione autoevidente, può essere pienamente accettabile. In tale contesto è assolutamente vero l'asserto tomista che fa dell'*ens* il *primum cognitum* in qualsiasi teoria epistemologica o gnoseologica (Cfr. p.es., Tommaso d'Aq., *In de Ver.*, I, 1c). Ma questo non significa che sia né vero né asserito da Tommaso che né il significato che attribuiamo metalinguisticamente al primitivo «ente» né la teoria metafisica che a tale significato è sottesa è ugualmente autoevidente. Difendere la verità di una qualsiasi teoria metafisica e men che mai di quella tomista mediante la sola autoevidenza della nozione metalogica di ente e quella dell'assioma ad essa collegato del p.d.n.c. non porta né può portare da nessuna parte. Le varie teorie metafisiche possibili, dipendenti da diverse interpretazioni che si possono dare alla nozione di ente, sono dunque teorie la cui consistenza, coerenza e verità devono essere opportunamente giustificate o dimostrate, come per qualsiasi altra teoria scientifica. Nessuna di essa può pretendere di esaurire *tutta la verità* e di non essere comunque *perfettibile*.

Limite dell'interpretazione neo-scolastica dei rapporti fra visione classica e moderna della scienza

Dunque, la chiave di volta dell'intera questione del rapporto fra la nozione moderna di scienza legata al paradigma delle scienze matematiche e naturali e quella classico - medievale e tomista in particolare legata al paradigma metafisico consiste proprio nel non accettare la premessa posta da Maritain in questo passo. La scienza in generale e la metafisica in particolare non è una forma di conoscenza superiore (tralasciamo il «perfetta» di Maritain: dopo i teoremi di incompletezza di Gödel, la perfezione è tornata ad essere come nel Medioevo una proprietà che non ha nulla a che vedere con la conoscenza umana, anche e soprattutto scientifica) perché si sviluppa sotto la «costrizione dell'evidenza» per poi passare, mediante la procedura dimostrativa, dall'evidenza «immediata» dei principi a quella «mediata» delle conclusioni.

Nascita del  
paradigma  
cartesiano-kantiano  
di scienza fondato  
sull'evidenza

Al contrario, la differenza fra paradigma classico–medievale e moderno di scienza è legata al fatto che, originariamente, il paradigma moderno di scienza si è erroneamente basato su una particolare epistemologia dell'autoevidenza degli assiomi della geometria, prima e della meccanica newtoniana, poi, invece che su un'adeguata metalogica degli enunciati scientifici. Un'epistemologia dell'evidenza che da Descartes si è preteso di estendere mediante il principio delle «idee chiare e distinte» a tutta la filosofia e alla stessa metafisica, fino ad arrivare in Kant alla negazione stessa della possibilità della metafisica come scienza. Tale negazione, mediante il cosiddetto metodo trascendentale moderno, poneva nell'*autocoscienza*, come presupposto epistemologico dell'evidenza, il fondamento ante - predicativo della consistenza formale o coerenza (non certo della verità) degli enunciati scientifici delle scienze matematiche e naturali, affermando che le *categorie* o predicati ultimi e più universali di tutti in ogni forma di conoscenza razionale e di linguaggio formale, altro non fossero che *modi universali di manifestazione* dell'autocoscienza e della sua funzione *formale* di *unificazione* e *ordinamento* dei contenuti empirici.

In tale contesto, la stessa nozione di *ente*, veniva ridotta a categoria, la cosiddetta categoria kantiana dell'*esistenza*, come nell'enunciato «*x* esiste». L'essere cioè, da contenuto semantico ultimo e trascendentale, ovvero sempre e comunque antepredicativamente posto in ogni conoscenza ed in ogni forma di linguaggio scientifico o meno, veniva ridotto a concetto formale universale (genere generalissimo) svuotato di ogni contenuto semantico e quindi di ogni riferimento all'oggetto della conoscenza stessa e/o al referente dell'enunciato predicativo.

Crisi del paradigma  
cartesiano-kantiano  
di scienza

Da allora il pensiero epistemologico moderno ha compiuto però degli enormi passi in avanti nella direzione di un inconsapevole recupero del paradigma classico di scienza. Innanzitutto, a partire dallo stesso Kant della *Critica del Giudizio* è andato sempre più emergendo in filosofia il carattere *volontaristico* del principio di evidenza, inteso come fondamento trascendentale del pensiero razionale e/o scientifico fino agli estremi del volontarismo di Schopenhauer e del nihilismo di Nietzsche. Simultaneamente:

- ◆ la scoperta delle geometrie non–euclidee al principio del secolo scorso;
- ◆ la limitazione del paradigma newtoniano di scienza fisico–matematica;
- ◆ la conseguente assiomatizzazione delle scienze logiche, matematiche e naturali che considera gli assiomi delle medesime non più come autoevidenti e quindi apodittici (sempre e comunque veri), ma solo ipotetici (veri sotto determinate condizioni)

hanno svelato nel santuario stesso della scienza «cartesiana» e «kantiana» l'inconsistenza della nozione di autoevidenza per assiomi che non fossero quelli del tipo del p.d.n.c.

Ma, appunto di che «tipo» sono assiomi come il p.d.n.c.? Per rispondere a questa domanda bisogna ricordare l'altro evento fondamentale: la nascita della logica matematica e la conseguente distinzione in essa fra «linguaggio» e «metalinguaggio». Ovvero la distinzione fra il *linguaggio - oggetto* dell'analisi logica e il *metalinguaggio* della teoria logica con cui si effettua l'analisi e studiare attentamente come ed in che senso essa si applichi anche alla teoria metafisica classica ed in particolare a quella tomista (Cfr. *infra* § 6.1). Prima però di affrontare questo punto, sintetizziamo brevemente cosa Tommaso intendeva con la nozione di «trascendentali dell'essere», in quanto contrapposti alla nozione moderna di «trascendentale del pensiero», ovvero all'autocoscienza dei moderni, come fondamento dell'universalità e verità della conoscenza.

### 5.6.2 Tavola tomista dei trascendentali

La nozione tomista di trascendentale: l'essere e i suoi modi

Possiamo dire che il problema dei trascendentali si pone quando ci si interroga sul fondamento della verità delle predicazioni e delle categorie, quindi, rispetto alla mente umana, sul fondamento della verità delle concettualizzazioni. La differenza fra il pensiero classico e quello moderno, in particolare kantiano, su questo punto è fondamentale. Per il pensiero classico il trascendentale è *l'essere dell'ente* e le altre sue determinazioni trascendentali o *modi (specifici e generali) di essere dell'ente*.

La nozione kantiana di trascendentale: il pensare e i suoi modi

Per il pensiero moderno il trascendentale è il pensare autocosciente e i diversi *modi di pensare*, quello che Kant definiva l'«Io-penso-e-basta» (*Ich denke überhaupt*). Per Kant l'unificazione delle esperienze in un concetto dipende dall'atto unificante del pensiero autocosciente, di un pensare inteso come pura struttura logico-formale del ragionamento, vuota di qualsiasi contenuto: l'«Io-penso» e non l'«Io-penso-qualcosa» della successiva analisi intenzionale dell'atto di coscienza della scuola fenomenologica. L'universalità della conoscenza dipende dunque per Kant dal fatto che esistono dei *modi universali di pensare*. Ovvero che esistono dei modi universali di divenire autocoscienti delle proprie sensazioni, unificandole dapprima in fenomeni quindi in concetti e categorie. Prova della verità di questa supposizione era l'assunto che esistessero delle leggi universali *autoevidenti* (= che si impongono necessariamente alla coscienza) del pensiero scientifico, quali erano i postulati della geometria euclidea o le tre leggi della dinamica di Newton, da cui tutto il rigore della scienza moderna delle origini derivava tutto il suo potere universalizzante descrittivo e predittivo.

Crisi del principio di evidenza: ha portato a scoprire che il vero trascendentale moderno non è il pensare, ma il volere

Finché il modo di pensare logico-matematico della scienza moderna è stato *unico* (unicità della geometria euclidea e della fisica newtoniana) la «rivoluzione copernicana» operata da Kant (porre il modo di pensare del soggetto e non il modo di essere dell'oggetto a fondamento delle categorie e dei concetti) sembrò poter tutto sommato garantire universalità e necessità logiche. Invece, con l'assiomatizzazione delle matematiche e della logica — ovvero, con la scoperta che era possibile costruire sistemi logico-formali coerenti cambiando gli assiomi —, che moltiplicò i modi di pensare «scientifici» della modernità, divenne sempre più chiaro che, dal punto di vista del trascendentale moderno, avevano ragione Schopenhauer e Nietzsche. Se non si accetta il modo classico di pensare, se non si pone a fondamento della verità degli assiomi l'oggetto, l'ente che s'intende studiare all'interno di un determinato sistema assiomatico, riscoprendo, nel contempo in logica *il metodo analitico* come insieme di regole per la definizione e la costruzione di assiomi (Cellucci 1998), il trascendentale moderno non è *l'io penso e basta*, ma *l'io voglio e basta*. La scelta degli assiomi diviene puramente *arbitraria* facendo regredire il pensiero occidentale ai sofisti, a prima, addirittura, di Platone e Aristotele, secondo quanto il già citato manifesto neo-positivista di Carnap e Neurath hanno affermato.

Se non si pone l'essere dell'essenza a fondamento della verità dell'assioma, la scelta dell'assioma diviene arbitraria

Una volta posto che il fondamento del pensiero scientifico, ovvero l'assioma, è tutt'altro che un verità che si impone all'autocoscienza di ciascun individuo, ma dipende da una scelta *arbitraria* del soggetto, risultò chiara una lapalissiana verità. Il vero trascendentale moderno, non è il modo di pensare, ma di *volere*, non è «l'io-penso-e-basta», ma «l'io-voglio-e-basta». Infatti, se fosse vero che i diversi possibili, coerenti, modi di pensare dipendono non dall'*unità trascendentale*, dall'individualità irriducibile di ogni ente, ma dall'unificazione operata a priori dalla coscienza mediante la definizione di assiomi, i diversi modi di pensare verrebbero a dipendere ultimamente dalla volontà che determina arbitrariamente gli assiomi e quindi i diversi «punti di partenza» delle distinte concettualizzazioni scientifiche e filosofiche.

L'esito è il volontarismo e il nichilismo attuali del «pensiero debole».

Per questo il trascendentale moderno conduce direttamente al *volontarismo* e al *nichilismo* attuali, ovvero al cosiddetto «pensiero debole». Ecco perché oggi diventa improrogabilmente urgente controllare se sussistono ancora validi i motivi storici e teoretici che portarono alla rinuncia da parte della cultura occidentale al trascendentale classico.

L'esposizione fondamentale dei trascendentali tomisti nel *De Veritate*

Così, seguendo l'esposizione di Tommaso sui trascendentali contenuta nelle sue *Quaestiones Disputatae De Veritate* (I,1), il punto essenziale da risolvere è quello se la nozione di «essere» si identifichi del tutto con quella di «vero». Ovviamente, la risposta di Tommaso è *negativa*. Se infatti l'essere si identificasse completamente coll'esser-vero, siccome l'esser-vero

dipende dall'intelletto e l'azione dell'intelletto da un atto di volontà (*voluntas vult intellectum intelligere*), ecco che ricadremmo nello stesso problema che affligge la modernità. Fondare la verità e lo stesso essere sulla costitutività dell'«io trascendentale», di un atto di coscienza che — come ha già denunciato Heidegger — si riduce al volontarismo nihilista di uno sterile «volere di volersi». *Voluntas vult se velle*, «da volontà vuole volersi», come già Tommaso evidenziava nella sua psicologia metafisica dell'atto di volontà.

L'essere è la prima nozione dell'intelletto cui nessun predicato può aggiungere nulla. L'essere non è un genere logico

È l'essere il punto di partenza di ogni conoscenza, e quindi il fondamento trascendentale di ogni concetto, categorie comprese, oltre che il contenuto intenzionale di ogni atto intellettuale e volontario. Un contenuto che il soggetto intelligente e volente trova *già sempre costituito* dinanzi a sé e non certo costituisce col suo atto. Infatti, dice Tommaso, ogni conoscenza ed ogni definizione o concetto dell'intelletto possono essere ridotti ad una pura e semplice aggiunta di un *predicato* (p.es., albero, uomo, casa...) alla forma verbale elementare «*esso è...*». Nondimeno, questi predicati non si «aggiungono» all'essere come delle «differenze specifiche» (p.es.: «razionale») si aggiungono a un «genere» (p.es.: ad «animale», nella definizione di uomo come «animale razionale»). All'essere nulla può essere aggiunto o tolto perché esso tutto contiene. In altri termini, *l'essere non è un genere*, ovvero non è il concetto più generico che contiene tutti gli altri concetti come sue specificazioni<sup>39</sup>.

Le diverse specificazioni dell'essere non aggiungono nulla, all'essere, ma articolano diversi modi di essere

Viceversa, le specificazioni aggiunte all'essere *semplicemente articolano differenti «modi di essere»*, proprio come la «forma» articola differenti modi di essere *uno* delle parti materiali di un'essenza di un ente fisico. Questi modi di essere costituiscono così la cosiddetta *tavola tomista dei trascendentali dell'essere*, quelle uniche nozioni auto-evidenti che esplicitano diverse connotazioni *equivalenti* ma non *identiche* del termine «ente» in quanto contenuto antepredicativo *primitivo*, antepredicativo, rispetto a qualsiasi altra distinzione predicativa, categoriale, con cui distinguere i vari enti fra di loro. Tommaso riconosceva così nei trascendentali altrettanti *termini primitivi* comuni a qualsiasi tipo di linguaggio, quelli formalizzati delle varie scienze, innanzitutto.

I trascendentali come termini primitivi di ogni linguaggio

Ecco l'inizio del testo fondamentale del *De Ver.*, 1,1 dove Tommaso elenca i trascendentali e da dove appare chiarissimo che essi costituiscono per lui i «termini primitivi» più fondamentali di ogni linguaggio. In questo

<sup>39</sup> L'identificazione dell'essere con un genere è la radice di tutti i *razionalismi*, tanto materialisti come idealisti di *tutta* la storia del pensiero occidentale e la dimostrazione dell'inconsistenza logica di una tale idea che caratterizza il pensiero contemporaneo, è la radice del *nichilismo* e della credenza nell'impossibilità di una *metafisica*. Il nichilismo non è la morte della metafisica, ma *la definitiva morte di un certo modo di fare metafisica*: quello *razionalista*.

paragrafo non faremo altro che commentare il resto del *corpus* dell'articolo del *De Veritate* di cui stiamo citando qui l'inizio. Afferma dunque Tommaso:



Come nelle proposizioni dimostrabili bisogna operare la riduzione a qualche principio per sé noto all'intelletto, così bisogna fare quando si ricerca «il che cos'è» (*quidditas*: la definizione) di una certa cosa, altrimenti in entrambi i casi si andrebbe all'infinito, e così verrebbero meno del tutto la scienza e la conoscenza delle cose (ovvero verrebbe meno la funzione semantica dei linguaggi, quelli formalizzati innanzitutto, *N.d.R.*). Ora ciò che innanzitutto l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutti ed in cui risolve tutti i concetti è l'ente (la nozione più primitiva di tutte in qualsiasi linguaggio, *N.d.R.*) (...) per cui è necessario che tutti gli altri concetti dell'intelletto siano ottenuti per aggiunta all'ente. Ora all'ente non si può aggiungere niente come estraneo, al modo in cui la specie si aggiunge al genere o l'accidente alla sostanza, perché ogni natura è l'ente predicato a modo di essenza (*essentialiter*: come predicato di un soggetto individuale, *N.d.R.*), come anche il Filosofo prova nel III libro della *Metafisica*. Si dice invece che alcune cose aggiungono qualcosa all'ente *in quanto esprimono un modo dello stesso ente che non è espresso dal nome di ente*. Il che accade in una duplice maniera. Innanzitutto quando il modo espresso è *un qualche modo speciale dell'ente*. Vi sono infatti diversi gradi di entità (*entitas*)<sup>40</sup> secondo i quali si prendono i diversi modi di essere (esistere, *N.d.R.*), e secondo questi modi si prendono i diversi generi delle cose. Per esempio, la sostanza non aggiunge all'ente qualche differenza che designi qualche natura sopraggiunta all'ente, ma col nome di sostanza si esprime semplicemente un certo speciale modo di essere (esistere, *N.d.R.*), cioè l'essere per sé, e così è per tutti gli altri generi. La seconda maniera si ha quando il modo espresso è un modo *generale dell'ente*...

Rimandando al prossimo capitolo l'ulteriore approfondimento della fondamentale distinzione tomista fra essere come «entità» (*entitas*) ed essere come «esistenza» (*existentia*), soffermiamoci nell'altra qui introdotta fra modi «speciali» e «general» di dire l'essere.

---

<sup>40</sup> Questa gradualità *intensiva* del contenuto di essere di un ente in base alla sua essenza dipende dalla ricchezza di proprietà dell'essere dell'essenza di un ente rispetto a un altro. P.es., l'essere dell'essenza di un uomo (la sua entità umana) è molto più ricca di quella di un qualsiasi animale (la sua entità animale). D'altra parte, nel linguaggio comune è rimasta una traccia di questo modo di intendere mediante il termine «entità» la gradualità *intensiva* dell'essere di un ente, p.es., in espressioni del tipo «l'entità del danno era maggiore (dell'entità) delle risorse a disposizione», oppure quando si parla di «entità del premio», di una somma di denaro, etc.

Equivalenza, ma non identità fra i trascendentali

Complessivamente è bene, di nuovo, ricordare che si tratta di tutte nozioni fra loro *equivalenti\**, nel senso che la classe di oggetti cui si applica una di queste nozioni è la stessa cui si applica ognuna delle altre. Ciò non significa che queste nozioni sono *identiche\**. Sono infatti nozioni con significato diverso: ognuna di esse dice dei significati diversi dell'unico termine «ente». P.es., quando dico che ogni ente è «uno», sto dicendo che «è indiviso in se stesso», una nozione questa che non è espressa colla semplice formula «essere ente». Oppure quando dico che ogni ente è «cosa», sto dicendo che «ha una certa essenza», una nozione questa che non è espressa colla semplice formula «essere ente», etc.

Ed ecco l'insieme della tavola tomista dei trascendentali, secondo una visione schematica di essa, ricostruita a partire dalla continuazione del brano iniziale del *De Veritate* appena citato.

Nozioni trascendentali sono nozioni equivalenti, ma non identiche alla nozione di ente

Dunque, afferma Tommaso, ci sono dei termini equivalenti alla nozione di «ente», che sono auto-evidenti quanto questa nozione, ma che esprimono dei «modi di dire l'essere di un ente» che la nozione di ente da sé sola non è in grado di esprimere. Tali modi si suddividono in due fondamentali:

- ◆ In un *modo speciale di essere*, ovvero, secondo la specifica *entità* o grado intensivo di essere di *ciascun ente* (p.es., essere-uomo, essere-cavallo, essere-vivente, essere-numero, etc. Cfr. nota 40). Questa dell'entità è la distinzione più importante e più fondamentale. In sintesi Tommaso ci sta dicendo che ogni linguaggio deve dichiarare in maniera esplicita di quale specie di enti esso generalmente tratta. P.es., la biologia si occuperà degli «enti-viventi», l'aritmetica degli «enti-numeriche», la logica degli «enti-logici», la fisica degli «enti-fisici», etc.
- ◆ In *modi generale di essere*, comuni a tutti gli enti. Cioè, qualsiasi linguaggio, qualsiasi sia la specie di enti di cui si occupa, di fatto tratterà di enti che sono tutti «cose», che sono tutti «in sé delle unità», che sono tutti in qualche grado, anche nullo, «veri», che sono tutti in qualche grado, anche nullo, «dotati di valore», etc.. Più esattamente, rispetto a questi modi generali di essere:

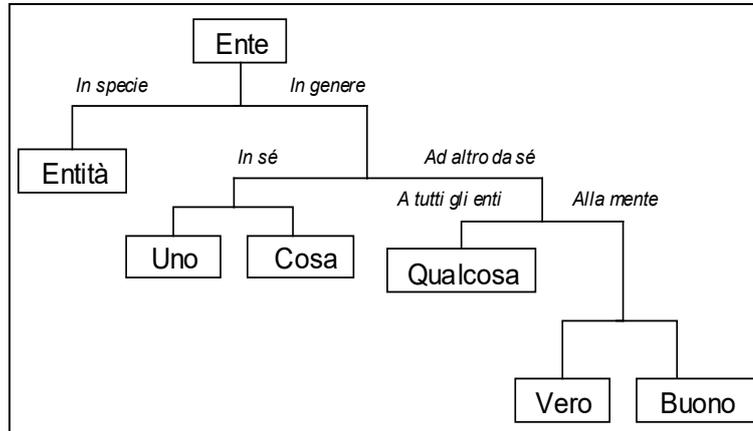


Tavola I. Schema riassuntivo dei trascendentali dell'essere secondo S. Tommaso d'Aquino.

- *Rispetto a se stesso* (= in sé), un ente è:
  - ◆ Affermativamente una generica **cosa**, ovvero genericamente dotato di una qualsiasi essenza o natura;
  - ◆ negativamente un indiviso, un **uno**, ovvero un'unità trascendentale o individualità (si tratta dell'«uno trascendentale» in quanto fondamento dell'«unità formale» e dell'«unità quantitativa» di un ente).
- *Rispetto ad altro da sé* (= ad altro), ogni ente:
  - ◆ *rispetto a qualsiasi altro ente*, è **qualcosa**, ovvero una «cosa qualificata», qualitativamente distinta<sup>41</sup>. Invece,

<sup>41</sup> «In tal modo, come ogni ente è definito 'uno' perché è indiviso in sé stesso, così è definito anche 'qualcosa' perché è diviso rispetto ad altro da sé» (*In De Ver.* 1,1, resp.). Questa osservazione di Tommaso è essenziale. Infatti, il limite del razionalismo consiste essenzialmente nell'identificare platonicamente il fondamento dell'unità o individualità dell'ente realmente esistente (*questo* albero, *quest'uomo*, etc.) nella sua *unità formale*. Ma questo implica necessariamente la compresenza di *tutti* gli altri enti rispetto ai quali l'ente in questione si diversifica come *univo*. Se è così, l'individualità dell'ente non è mai fondata, a meno che la mente umana non abbia capacità divinatorie di conoscenza della totalità assoluta. La genialità della sintesi tomista è di aver legato l'*individualità* all'*in sé* di un ente, e non al suo *essere rispetto ad altro*. Questo è *essenziale in antropologia*. L'individualità personale non è legata alla *relazionalità ad altri*, altrimenti né l'embrione, né il malato in coma, sarebbero individui personali. L'individualità di un ente, di ogni ente, uomo compreso, è legata al suo *essere in sé* e dunque, come vedremo, al suo *atto d'essere*. Sono le *relazioni* a fondarsi sull'individualità in sé della sostanza, non viceversa. Solo nella SS.ma Trinità è vero il contrario: le Persone divine sono *relazioni sussistenti*, ma guai a confondere ordine soprannaturale con quello naturale. Il cosiddetto *dialogo* è proprietà, facoltà dell'essere

- ◆ rispetto ad un ente che può entrare in relazione con qualsiasi altro ente, ovvero rispetto alla mente (umana o altra), ogni ente:
  - è (più o meno) **vero**, in quanto oggetto di diversi gradi e modalità di conoscenza da parte dell'intelletto
  - è (più o meno) **buono**, è dotato cioè di un certo *valore*, in quanto si pone in diversi modi in relazione con la volontà

L'essere dell'ente è dunque al fondamento tanto della verità scientifica, quanto del valore etico, ma non si identifica né con il «vero» (= razionalismo) né col «valore» (= volontarismo, nichilismo)<sup>42</sup>.

Il «vero» perciò non s'identifica con l'«essere», anche se sono nozioni equivalenti

Dunque, *il vero non si identifica con l'essere*, perché il vero non è semplicemente l'essere, ma l'essere dell'ente posto in relazione con l'intelletto. Se l'essere si identificasse al vero, ne nascerebbe l'assurdo che l'essere di una cosa dipende dalla sua relazione con l'intelletto umano che la *conosce*, ma, ancora più radicalmente, che *vuole* conoscerla. Cadremmo cioè di nuovo nell'assurdità del trascendentalismo moderno, il quale, avendo preteso di fare della coscienza una sorta di moderna «creatrice» dell'essere, prima con l'intelletto auto-cosciente, poi con la volontà, si è ritrovato col «niente» del nichilismo in mano. La metafisica, essendo una scienza, chiede alla fine sempre il conto degli errori di impostazione commessi.

Trascendentali come fondamenti ante-predicativi dei predicati e delle categorie innanzitutto

In conclusione, *essere; essere cosa ed essere uno; essere qualcosa; essere vero ed essere buono* sono le *determinazioni trascendentali* «general» di ogni ente. «General» nel senso che si applicano a ogni ente sia esso una specie o un'altra di sostanza, o di accidente. P.es., l'«esser-cavallo» o l'«esser-albero» sono due modi *specifici* distinti di essere sostanza, due «entità» distinte, ciascuna di esse però è *generalmente* un «esser-cosa», un «esser-uno», un «esser qualcosa», etc.. I trascendentali, dunque, non sono *modi di pensare o di volere* (= trascendentale moderno), ma *modi di essere* (= trascendentale classico). E questi modi di essere dell'ente sono il fondamento del modo di pensare e di definire quell'ente secondo diverse categorie concettuali, tipiche dei vari linguaggi, nonché il fondamento dell'attribuzione di valore

---

personale dell'individuo umano, ma non fonda questo essere, al massimo cerca di esprimerlo. Nondimeno, ogni persona umana si caratterizza per una *radicale incommunicabilità del suo essere* profondo o "essere in sé", e qui è la radice di tutto il suo *mistero*, di tutta la sua *dignità* e, perché no, di tutta la sua *inamovibile bellezza*.

<sup>42</sup> Ricordiamo che, come giustamente afferma Heidegger, la riduzione dell'essere a valore, la riduzione di «ciò che è» a «ciò che voglio che sia», è la radice del nichilismo.

a quell'ente così da divenire oggetto di desiderio (o rifiuto) da parte della volontà.

## 5.7 Sommario del quinto capitolo



Nel Quinto Capitolo abbiamo cercato di delineare una storia sommaria di alcune problematiche metafisiche nel pensiero classico, che ci aiutassero ad evidenziare la novità della metafisica di Tommaso dell'essere come atto ed insieme la sua continuità con i massimi rappresentanti del pensiero filosofico greco: Platone ed Aristotele. Ciò al fine di evidenziare la svolta epocale che si è avuta con la nascita del pensiero moderno, innanzitutto rispetto alla tematica metalogica e metafisica. In particolare rispetto alla nozione di *verità* e di *essere* ed ai loro fondamenti logici ed ontologici (§ 5.1.1).

In § 5.1.2 abbiamo visto le origini della riflessione filosofica occidentale nell'opera dei cosiddetti *fusi ko.*, i filosofi «fisici» della scuola di Mileto nell'Asia Minore, Talete, Anassimene, Anassimandro, che ricercavano l'*étre*, il «principio» in elementi della natura fisica. In § 5.1.3 abbiamo sommariamente ricordato come questa riflessione razionale sulla natura delle cose si è spostata nella Magna Grecia, coagulandosi nella metafisica numerica di Pitagora e della sua scuola. Grazie ad essa, si può dire che si sia sviluppata la prima forma di scienza matematica dell'Occidente.

In § 5.1.4, ci siamo brevemente confrontati con l'autore che a ragione può essere ricordato come il primo vero metafisico dell'occidente, Parmenide di Elea, grazie al quale la riflessione metafisica sull'essere e la sua complessa ma fondamentale relazione con le leggi logiche, in particolare il p.d.n.c., vengono per la prima volta messe al centro dell'indagine. D'altra parte la mancanza di distinzione in Parmenide fra *ente logico* ed *ente fisico* e la conseguente *interpretazione univoca* della nozione di «ente», ovvero l'impostazione razionalista della sua metafisica, lo portano a definire tre paradossali conseguenze della sua ontologia: la contraddittorietà della *molteplicità quantitativa*, della *diversità qualitativa*, del *divenire*. La risposta a queste tre provocazioni costituirà il *leit motiv* della più alta riflessione metafisica del pensiero greco.

In § 5.2 abbiamo esaminato l'atomismo metafisico di Democrito. In § 5.2.1 abbiamo visto come le nozioni di «materia» e di «vuoto» possano fornire una risposta piena al primo problema di Parmenide (mostrare la non-contraddittorietà della molteplicità quantitativa), e parziale al terzo problema di Parmenide (mostrare la non contraddittorietà di una forma particolare di divenire, il «moto locale»). L'assolutizzazione di queste due

risposte, in particolare la riduzione della diversità qualitativa alla molteplicità quantitativa e di tutte le forme di divenire al solo moto locale, conducono all'*atomismo metafisico* di cui Democrito è il primo autorevole rappresentante nella storia del pensiero occidentale (§ 5.2.2).

La giustificazione di una metafisica della forma e della qualità si deve alla filosofia di Platone (§ 5.3). È a lui che si deve infatti la scoperta della natura necessariamente formale, immateriale degli universali logici, o *idee*, per la loro *unicità irripetibile* (=autoreferenzialità), opposta alla molteplicità e alla iterabilità tipiche della quantità che, come ci ha insegnato Democrito, hanno il loro fondamento nella materia (§ 5.3.1). Platone, tuttavia identifica le *idee* con le *essenze* degli enti, evidentemente essendo ancora carente in lui la distinzione fra *ente logico* ed *ente fisico*. A questa essenziale carenza neo-parmenidea della sua filosofia si devono gli altri due «punti deboli» della sua metafisica, ovvero la nozione di «partecipazione formale» (§ 5.3.3), per giustificare il passaggio dall'unità formale dell'idea alla molteplicità degli enti fisici che condividono la medesima essenza specifica, nonché l'impostazione «dualista» della sua antropologia metafisica (§ 5.3.4), che fa smarrire all'uomo l'unità psicofisica del suo essere. In ogni caso, grazie alla distinzione platonica fra essere e non-essere «assoluti» e «relativi», il pensiero occidentale scopre la chiave teorica per superare i paradossi della metafisica razionalista parmenidea, in particolare il secondo, quello relativo alla presunta contraddittorietà della diversità qualitativa. La diversità per cui l'ente *A* non-è l'ente *B* non è negazione totale dell'essere dell'ente (in questo caso *B*) ma solo della forma dell'ente *B*, proprio come il «vuoto» di Democrito era solo negazione della materia dell'ente non di tutto l'ente. Attraverso la distinzione fra essere e non essere *assoluto* e *relativo*, Platone scopre così che «essere» e «ente» (e correlativamente «non essere» e «nulla») non sono nozioni univoche, ma *analoghe*, non *assolute*, ma *relative* (§ 5.3.5).

Questa scoperta («l'essere si dice in molti modi»), costituisce il punto di partenza della metafisica e della logica aristoteliche, nelle quali il pensiero filosofico greco giunge alla sua più alta maturazione (§ 5.4). Tale nozione fu applicata da Aristotele innanzitutto alla distinzione fra «ente logico» e «ente fisico» e specificamente fra «idea» o «universale logico», necessariamente immateriale o puramente formale perché autorferenziale, che esiste solo nella mente di chi lo produce, ed «essenza» o «natura» dell'ente fisico, composta di materia e di forma, che esiste non in sé (non è una sostanza) ma nei molti, al limite infiniti, individui che appaiono ad una medesima specie (§ 5.4.1).

Il chiarimento della natura «lemorfica» delle essenze degli enti fisici e la loro non-sussistenza, aiutarono Aristotele a porre un'ulteriore distinzione-chiave nella metafisica, quella fra «sostanza prima», o

individuo sussistente, soggetto metafisico di tutte le proprietà o «accidenti» che lo caratterizzano, e «sostanza seconda» o «essenza» che non sussiste, ma esiste nei diversi individui che condividono la medesima essenza. Di qui l'ulteriore distinzione fra ciò che una sostanza prima (= soggetto individuale) *è* (= sostanza seconda o essenza) e le altre proprietà o attributi che una sostanza prima *ha* (= accidenti). Questa distinzione costituisce la base metafisica per la dottrina aristotelica delle «dieci categorie», fondamento ontologico della sua logica dei predicati e delle tecniche sillogistiche (letteralmente: «tecniche di combinare termini») di costituzione di proposizioni. Di associare, con diversi gradi di necessità, soggetti e predicati, mediante inferenze induttive (sillogismo induttivo e metodi analitici di ricerca del termine medio) e deduttive (sillogismo deduttivo, «dimostrativo» o scientifico, sia apodittico che ipotetico, nelle sue varie forme e figure) (§ 5.4.2).

D'altra parte, mediante la dottrina del divenire, non come passaggio dall'essere al non-essere e/o viceversa, che sarebbe contraddittorio come correttamente evidenziò Parmenide, ma «dall'essere *in potenza*» «all'essere *in atto*» di una forma in un sostrato materiale, Aristotele fornisce una risposta anche al terzo paradosso di Parmenide. Mostrò cioè la non-contraddittorietà del divenire, anche qualitativo e quantitativo, e non solo del moto locale, la cui non-contraddittorietà era stata già dimostrata da Democrito. Con ciò stesso venne superato il *riduzionismo ontologico* (qualità si riduce a quantità e il divenire a moto locale) dell'atomismo metafisico di Democrito (§ 5.4.3).

Infine, in § 5.4.4, abbiamo evidenziato un altro punto qualificante della metafisica aristotelica, di estrema importanza per la filosofia della natura, ovvero la *spiegazione causale delle essenze* degli enti fisici, attraverso una gerarchizzazione dei livelli di causalità fisica (immutabilità dei moti dei corpi celesti *vs.* instabilità dei moti dei corpi terrestri), strutturalmente simile — anche se fenomenologicamente molto diversa — a quella vigente nell'attuale fisica dei materiali per spiegare le proprietà fisico-chimiche degli elementi chimici, mediante la stabilità del nucleo di un atomo su cui non interferisce, ai bassi livelli di energia tipici delle trasformazioni chimiche, la dinamica degli elettroni del «guscio» esterno dell'atomo stesso. In tal modo, tale guscio elettronico da cui dipendono le interazioni chimiche caratteristiche di ciascun tipo di materiale, sia a livello atomico che molecolare, manifesta quella caratteristica di *stabilità, identità, specificità* che rende l'atomo di un dato elemento indipendente dalla storia interveniente dell'atomo stesso, perché le configurazioni ondulatorie permesse del guscio elettronico, allo stato fondamentale e ai vari stati eccitati quando l'atomo fosse sottoposto ad una stimolazione dall'esterno, sono sempre le stesse dipendendo esclusivamente

dall'attrazione del nucleo e dagli effetti elettrici delle interazioni con gli altri elettroni dell'atomo.

La metafisica tomista dell'essere come atto si inserisce precisamente a questo punto, per risolvere una fondamentale aporia del pensiero aristotelico (§ 5.5). Il limite consiste nel fatto che la spiegazione causale delle essenze di Aristotele lascia irrisolto il problema della giustificazione dell'esistenza del sostrato individuale, della sostanzialità «prima» dell'essere di ogni individuo soggetto di proprietà. Ciò ha portato molti epigoni dell'aristotelismo, a partire dagli Stoici, dagli Epicurei e da commentatori dello Stagirita del livello di un Alessandro di Afrodisia, a fornire un'interpretazione materialista della metafisica aristotelica. A confondere cioè il *sostrato della forma*, la materia, con il *sostrato individuale* degli accidenti, *la sostanza prima*. In tal modo veniva a cadere il cuore stesso della metafisica aristotelica della natura, la distinzione fra essere in potenza della materia ed essere in atto della sostanza prima, dell'ente individuo attualmente esistente, inserendo nel nucleo portante della metafisica aristotelica un'insanabile antinomia (§ 5.5.1).

Per risolvere quest'antinomia, Tommaso elaborò la sua teoria metafisica dell'*essere come atto*, in cui la dualità atto–potenza applicata con successo da Aristotele al dittico forma–materia per la spiegazione causale delle essenze, della sostanzialità seconda dell'ente capace di sussistenza, viene esteso da Tommaso al dittico essenza–essere per una spiegazione causale di tutto l'essere dell'ente, anche della sua sostanzialità «prima». Se infatti la natura o essenza degli enti soggetti a trasformazioni (enti fisici «terrestri») risultano ultimamente l'effetto di un'azione causale di altri enti secondo lo schema aristotelico della «doppia» causalità «terrestre»/«celeste», allora la natura o essenza di un ente è di fatto un principio «potenziale» — analogamente alla materia nella costituzione dell'essenza — rispetto all' «essere». Questo, a sua volta — analogamente alla forma nella costituzione dell'essenza — risulterà essere un principio «attuale», un «atto» — l'essere come «atto» — che, come la forma–atto rimanda ad un qualche «agente» causale.

Ogni ente fisico ha, dunque, metafisicamente, una doppia composizione atto–potenza: relativamente all'*essenza*, in quanto composto da forma e materia, e relativamente al suo *essere in assoluto*, (*esistenza ed entità*) in quanto composto essenza e atto d'essere. Questa duplice composizione è relativa ad *un duplice concorso causale*: a) *fisico*, mediante cui le forme materiali degli enti vengono edotte dalla potenzialità della materia attraverso l'azione causale di enti fisici; b) *metafisico*, in quanto ogni corpo o ente fisico sussistente (sostanza), dipendendo dall'azione causale di altri enti per esistere, è contingente. D'altra parte un universo composto solo di enti contingenti causati–causanti non avrebbe consistenza, se non si suppone

la «causalità prima» di un Agente unico incausato, non appartenente all'universo degli enti contingenti.

Tale Principio, simultaneamente, con un unico atto, fonda la consistenza metafisica dell'intera rete causale di enti che compongono l'universo e di ciascun «nodo» di questa rete causale, ovvero la sostanzialità «prima» di ciascun corpo fisico esistente. Per denotare siffatta *fondazione metafisica* dell'essere, di tutto l'essere, essenza ed esistenza, alla quale solo analogamente può essere attribuita la nozione di «causalità», Tommaso ha coniato la nozione di «partecipazione dell'essere», non della *forma* come in Platone.

Praticamente, l'Essere Sussistente «fuori» dell'universo partecipa con un unico atto l'essere all'intero universo materiale, sebbene i diversi tipi di enti fisici che lo compongono possano venire all'esistenza, in diversi segmenti dello spazio e del tempo, in base a quale essenza (o sinolo di forma–materia) è resa via via disponibile dal concorso delle cause fisiche. In questo senso, di un riferimento implicito ad un duplice e complementare processo fondativo dell'essere (sostanzialità prima) e dell'essenza (sostanzialità seconda) dei singoli corpi semplici e composti che costituiscono l'universo fisico, va intesa in filosofia della natura scolastica la classica formula tomista, dell'essenza *realmente* (causalmente) *distinta* dall'essere nella costituzione ontologica di ciascun ente che così partecipa dell'essere (come atto) in ragione della sua essenza (come potenza) (§ 5.5.2).

Per comprendere la tipicità metafisica della «partecipazione dell'essere» rispetto alla causalità fisica, Tommaso si serve di un'analogia metalogica, quella relativa alla referenza di un simbolo all'ente che esso denota, nel caso di un nome e/o connota, nel caso di un enunciato definitorio. Come la referenza è una relazione asimmetrica in cui l'enunciato si riferisce necessariamente ad un ente per esistere come ente logico (= essere vero), ma dove l'essere fisico dell'ente, pur fondando l'essere logico dell'enunciato, non dipende minimamente da ciò che l'enunciato dice di lui, così in metafisica.

Ogni ente contingente si riferisce necessariamente all'Essere Sussistente per esistere come ente fisico, sebbene l'essere dell'Essere Sussistente non venga assolutamente influenzato da tale riferimento. In breve, la relazione di «partecipazione» è solo analogamente una relazione causale, perché a differenza delle relazioni causali ordinarie (definite da Tommaso relazioni «reali»), non esiste una doppia e simmetrica necessitazione fra causato e causante. La necessitazione, come nella relazione (meta-)logica di referenzialità, di costituzione della verità semantica (= adeguazione), è in un solo verso della relazione che risulta perciò asimmetrica:  $(aRb) \neq (bRa)$ .

Il riferimento costante di Tommaso a «Dio», il «Dio» della teologia cristiana, nei testi in cui si parla della «partecipazione dell'essere» si giustifica perché una siffatta dottrina metafisica della partecipazione può essere posta in continuità, senza ovviamente dimostrarlo, con l'enunciato dogmatico della creazione in senso cristiano. In esso, infatti, si afferma *la necessità* della relazione fra creatura e Creatore, cui si contrappone *la libertà* della relazione fra Creatore e creatura.

Viceversa, tale metafisica si contrappone, non solo alla visione pagana del «fato» e/o «destino», ma anche alla lettura hegeliana moderna della medesima dottrina cristiana. Nella metafisica hegeliana vige infatti la doppia necessitazione fra Essere ed ente, tipica di qualsiasi metafisica determinista, secondo lo schema del «costituirsi necessario» dello Spirito Assoluto attraverso l'evolversi dialettico della natura e della storia, dove cioè «Dio ha bisogno del mondo per essere Dio» (§ 5.5.3).

Infine, l'assoluta unicità della relazione dell'Infinità attuale dell'Essere Sussistente con l'infinità potenziale, *in fieri*, in costruzione (infinito privativo), dell'universo degli enti contingenti evidenzia come l'Infinità Attuale Assoluta dell'Essere Sussistente (infinito negativo), si caratterizza come assoluta semplicità, senza differenze e/o diversità, dell'Atto Puro. Di qui la distinzione fra *tre tipi di infinità* in Tommaso, rispetto ai due di Aristotele, *l'infinità potenziale* o infinito privativo e *l'infinità attuale* o infinito negativo, stante l'inconsistenza della nozione di *infinito in atto*, la pretesa cioè di una nozione costruttiva dell'infinità attuale a partire dall'infinità potenziale. Quest'ultima infatti si distingue in Tommaso in Infinità Attuale Assoluta (*simpliciter*) ed infinità attuale relativa (*secundum quid*), o *infinità virtuale*, in base alla quale si possono distinguere anche nell'universo degli enti finiti, diversi gradi e generi d'infinità. Tale dottrina può essere posta in continuità, senza peraltro confonderle, con la distinzione moderna, cantoriana, rispettivamente, dell'infinito potenziale (indeterminato ed incrementabile: l'infinito privativo di Tommaso ed Aristotele), dell'Infinito Assoluto (determinato e non-incrementabile che, anche per Cantor, poteva essere solo Dio) e dell'infinito transfinito (determinato e incrementabile) (§ 5.5.5).

In § 5.6.1, a mo' di conclusione, abbiamo introdotto la differenza-chiave fra epistemologia classica ed epistemologia moderna riguardo al fondamento della predicazione nella costituzione di proposizioni vere, che era il problema affrontato al termine del cap. 2. Usando la terminologia filosofica classica, tale fondamento è definito come il *trascendentale*, in quanto opposto al *categoriale* dei predicati. Mentre il trascendentale per il pensiero classico ed in genere per ogni approccio realista alla scienza è *l'essere dell'ente* fondamento della verità della proposizione, per il moderno era *l'autocoscienza* o «Io penso

trascendentale», secondo la definizione datane da Kant. Fondamento della verità per il moderno era infatti l'*evidenza* e la supposta *autoevidenza* dei postulati delle scienze «esatte». Nell'approccio realista di Tommaso, invece, l'essere è fondamento della verità, ma non certo l'essere dell'esistenza.

L'essere fondamento della predicazione e quindi della verità della proposizione non è l'esistenza, ma l'*entità dell'ente*, l'essere che compete a ciascun ente secondo la diversità della sua *essenza*. Tommaso, dunque, nella sua *tavola dei trascendentali* (§ 5.6.2) distingue diversi modi *equivalenti ma non identici* di dire l'essere dell'ente, divisi in modi *speciali* per ciascun ente (= *entità*) e *general* per ogni ente (= *cosa, uno, qualcosa, vero, buono*). È chiaro che queste nozioni trascendentali o pre-categoriali, ed innanzitutto la prima dell'entità, costituiscono altrettanti *primitivi* di ogni linguaggio dotato di significato, sia ordinario, che scientifico o formalizzato. In ogni linguaggio formalizzato, come pure in ogni interpretazione o modello di un sistema formale, infatti, la prima cosa da dichiarare è l'*entità*. A quale tipo di enti si riferisce e perciò in quale senso s'intende l'essere dell'ente o degli enti (p.es., ente fisico, biologico, logico, etc.) di cui in quel linguaggio si parla. Di qui la necessità di approfondire, logicamente e ontologicamente, la nozione tommasiana di *entità*.



## 5.8 Bibliografia del quinto capitolo

*\*Quando le date tra parentesi nella referenza sono diverse da quelle in calce al termine della citazione bibliografica, le prime si riferiscono all'edizione (in lingua) originale dell'opera.*

- BASTI G. (1991). *La relazione mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, ESD, Bologna.  
 — (1995). *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna.
- BASTI G., PERRONE A. L. (1996). *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo e Pontificia Università Lateranense, Padova-Roma.
- CELLUCCI C. (1998). *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2000<sup>2</sup>.
- FABRO C. (1961). *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino  
 — (1997). *Introduzione a San Tommaso. Metafisica tomista e pensiero moderno*, Ares, Milano.
- FEYNMAN R. (1989). (1989). *QED. La strana teoria della luce e della materia*, Adelphi, Milano.

- FRAENKEL A. A. (1968). *Teoria degli insiemi e logica*, Ubaldini, Roma, 1970.
- GILSON É. (1932). *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1983.
- GÖDEL K. (1944). «Russell's mathematical logic». In: SCHLIPP P. (EDS.) *The philosophy of Bertrand Russell*, pp. 125-153 (ristampato in: BENACERAF P., PUTNAM H. (EDS.), *Philosophy of mathematics: selected readings*, Blackwell, Oxford, 1964, pp. 211-232).
- HALLETT M. (1984). *Cantorian set theory and limitation of size*, Clarendon Press, Oxford, 1996<sup>2</sup>.
- MEIER A. (1984). *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Jaca Book, Milano.
- REALE G. (1991). *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano.
- WEISSKOPF V.F. (1990). *La rivoluzione dei quanti*, Jaca Book, Milano.

