

## **Per una “*metaphysica humilis*”, fedele alla realtà terrena e alla condizione storica umana**

*L’esposizione intende richiamare le linee fondanti del discorso metafisico, attinto nella concretezza dell’esperienza umana e come espressione consapevole di questo vissuto quotidiano.*

Con l’espressione “*metaphysica humilis*” intendiamo indicare la condizione concreta della ricerca teoretica che non può non iniziare dalla situazione *terrena e storica* che caratterizza, innegabilmente,<sup>1</sup> la condizione esistenziale di ogni uomo.

“*Humilis*” quindi è il “discorso metafisico”, in quanto esso (come indica il termine originario etimologico: *humus*) ha il suo effettivo cominciamento proprio prendendo atto della (e nella) condizione *terrestre* in cui ogni uomo inizialmente si trova ed avverte di trovarsi e di esistere, insieme ai suoi simili.

Una ricerca *filosofica e metafisica* dunque che comincia “dal basso”, come già avevano avvertito un Tommaso d’Aquino e un Giovanni Duns Scoto,<sup>2</sup> e non “dall’alto”, come è, invece, quella *teologica*, che si avvale – come si sa – della Rivelazione biblica. Un discorso metafisico dunque: “fedele alla terra”, *non* però nel senso nietzscheano dell’espressione, come discorso teoretico che dovrebbe essere unicamente proteso ad esaltare la condizione (e la aprioristica chiusura) *immanentistica e/o storicistico-irrazionalistica*, propria della concezione di Fr. Nietzsche, bensì come un’indagine metafisica che, partendo dalla concreta “terrestrità” della vita umana e mettendo a tema proprio il “divenire” che caratterizza la *storicità* dell’essere umano, dalla sua formazione biologica iniziale sino alla sua conclusione della vita terrena, accerta a quali condizioni ontologiche e a quali destini è o può essere sotteso l’intero arco della vita umana, se è vero, come è innegabile, che dentro la realtà dell’uomo alberga uno *spirito*, un *quid divino* (il “*ti théion*” del pensiero greco), destinato ad un’ulteriorità metastorica e metacosmica, stante la natura dell’uomo, non riconducibile alla sola dimensione materiale.

### *Una precisazione sulla concezione antropologica e sociale dell’essere umano*

In proposito il citato Tommaso d’Aquino, sulla scorta della concezione antropologica aristotelica, delineando un concreto statuto ontologico dell’*essere umano*, composto da un’unità dinamica psico-fisica<sup>3</sup>, aveva infatti chiaramente asserito:

---

<sup>1</sup> Chi volesse negare questa concreta condizione precaria e instabile dell’uomo, dovrebbe impegnarsi a mostrare che ogni uomo si trova in una condizione di assoluta sicurezza e di totale pienezza di felicità: il che sembra .....decisamente difficile!

<sup>2</sup> Per non fare che i nomi dei due esponenti più significativi e più criticamente attenti del pensiero medievale del XIII secolo, cioè dopo l’avvento del pensiero aristotelico, che aveva profondamente ristrutturato i capitoli del discorso *filosofico e teologico*, anteriormente ancora legato (e condizionato), anche in sede gnoseologica, a moduli e influssi di tipo platonico-agostiniano, con la nota teoria dell’*illuminazione divina*.

<sup>3</sup> Nella nota *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, (art. 3), Tommaso d’Aquino scrive: “*Sic ergo dicimus quod in hoc homine (in questo uomo, preso nella sua singolarità!) non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens*”. L’uomo è caratterizzato pertanto da un’unica forma sostanziale che unifica, sostiene e aduna in sé tutte le caratteristiche fisiche e psichiche dell’*essere umano*.

“*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.*”<sup>4</sup>

Tutto questo implicava, già allora con le parole di Tommaso d’Aquino, il superamento di ogni forma di “collettivismo” statale e politico e l’affermazione del destino *metastorico* di ogni uomo che, pertanto, non poteva essere sottoposto o asservito dal potere statale e politico, in quanto questo doveva rispettare la *persona umana* e garantire l’esercizio della sua libertà e delle sue scelte etico-religiose, insindacabili da parte del potere statale.

L’esatto opposto di quello che, secoli dopo, avrebbe asserito Hegel nelle sue *Linee fondamentali della filosofia del diritto*, sostenendo: “L’individuo *non* ha alcuna oggettività, verità e moralità *se non* in quanto è membro di uno Stato (...). La destinazione (finalità) degli individui è di condurre una vita collettiva”.<sup>5</sup>

Qui si aveva l’anticipazione (e la giustificazione) di quella che sarebbe stata la successiva dottrina collettivistica marxiana, che avrebbe parimenti sostenuto che il singolo non conta nulla e che la sua realtà era “l’insieme dei rapporti sociali” e si esauriva, senza residui, in questo “insieme”.<sup>6</sup>

La “VI Tesi su Feurbach” diceva infatti: “Feurbach risolve l’essere religioso nell’*essere umano*. Ma l’essere (*Wesen*) umano non è un’astrazione immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà esso è *l’insieme dei rapporti sociali*”.<sup>7</sup>

#### *Riprendendo il discorso sulla “metafisica”, dopo una.... non inutile digressione*

Una “metafisica”, ossia un’indagine sull’*essere*, concretamente su ciò che noi esperiamo, che inizia – come si è già sopra precisato – “dal basso” e cioè dalla fenomenologia più semplice, esperita nel vario manifestarsi delle esperienze concrete della vita quotidiana, non pare proprio che meriti la qualifica di “violenta”. Se essa presumesse di partire “dall’alto” o da presunte illuminazioni o possessioni di verità aprioriche, disdegnando l’*umile* apprendimento della quotidianità, potrebbe certo meritare la qualifica di sapere *violento e sopraffattore*, ma combinata e condizionata da un accesso *umile* alle esperienze che ogni uomo può compiere e senza privilegi aprioristici di sorta, non sembra proprio una “metafisica” superba o pretenziosa.

Il suo impegno effettivo è “andare dietro alla realtà effettuale” come diceva N. Machiavelli quando intendeva suggerire il metodo proprio di chi intende porre mente e stare attento.... (*adrectis auribus!*) a quello che egli osserva e rileva, salvo poi tentare di riflettere su quello che ha esperito o che esperisce tuttora nel suo accadere, nel suo presentarsi a ciascuno di noi.

Per la “metafisica *umile*” non ci sono accessi privilegiati (o da iniziati) ad esperienze esclusive o speciali che non siano partecipabili a chiunque. Non bisogna immaginare il

---

<sup>4</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theol.* I IIae, q. 21, art. 4, *ad 3um*. Rinviemo qui, per chi volesse approfondire questo tema, ad un nostro saggio dedicato al pensiero di Pierre Eyt, *Pour une réflexion en matière politique....*, “Per una riflessione in materia politica....”, ediz. it., Grafica Monti, Bergamo, 1971 (Introd. trad. e note a cura di A. Marchesi), pp. VI – 38.

<sup>5</sup> Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, § 258.

<sup>6</sup> Cfr. K. Marx, *Tesi su Feurbach*, (1845), ma edite poi da Fr. Engels, in Appendice, a: *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Berlino, 1888; (ora in ediz. it. Roma, 1950).

<sup>7</sup> Cfr. K. Marx, *La concezione materialistica della storia*, (Pagine scelte di filosofia politica, cura di A. Sabetti), ed. La Nuova Italia, Firenze, 1964 (pp. LXXXVIII – 200); qui p. 68.

“metafisico” come un essere fuori dal comune e un rapito in non si sa bene quale sapere..... estatico o “gnostico”.

Con l'essere siamo già in contatto sin dall'inizio, sin dall'esperienza più semplice e banale; esso *non* va immaginato, alla maniera dualistica kantiana come un *al di là* del cosiddetto apparire *fenomenico*, contrapposto al cosiddetto *noumeno*.

Ogni “apparire”, ogni “manifestarsi” ogni nostra *animadversio*, è apparire dell'essere, è un manifestarsi dell'essere, altrimenti non ci sarebbe neppure il cosiddetto “apparire”.

Su questa tematica, sia la “lezione” dell'idealismo-attualismo gentiliano (che ha liquidato il dualismo naturalistico gnoseologico kantiano), sia la “lezione” derivata dalla fenomenologia husserliana e posthusserliana, che ha recuperato la dottrina della intenzionalità conoscitiva dell'intelligenza e dell'umano esperire, ricollegandosi a quanto aveva asserito l'originario insegnamento aristotelico-tomistico (e scotistico) sostenendo che: “*omnis nostra cognitio initium a sensu sumit*”, (anche se poi va oltre l'attestazione sensibile, ma non la sconfessa, elaborando il sapere concettuale), dovrebbero pur aver insegnato qualcosa, liquidando gli equivoci di un sapere “metafisico” immaginato come qualcosa di lambiccato e/o di staccato dalla realtà e appeso ad un inesistente....iperuranio.

Un'altra caratteristica dell'*umile* discorso della *metafisica* è costituita dal fatto che esso è aperto agli apporti di tutti gli eventuali interlocutori e sempre esposto ad eventuali vagli critici che ne accertino la consistenza o ne suggeriscano possibili assestamenti più rigorosi: la rigorizzazione del discorso metafisico è infatti connessa strettamente con l'acquisizione del livello teoretico della sua “incontrovertibilità”: incontrovertibilità che va, di volta in volta, controllata e stabilita consapevolmente, diventando così un *sapere epistemico*, come l'aveva peraltro già indicato Aristotele, denominando la *prote philosophia* una *epistéme* che mette a tema l'essere (*theorei ton on*) e quello che intrinsecamente lo caratterizza.

Scriva infatti Aristotele, all'inizio del famoso libro IV (Γ) della *Metafisica*:

“C'è un sapere (*epistéme tis*) che indaga l'essere (*ton on*) in quanto tale (*ton on ê on*) e ciò che gli compete (*tà hupárchonta*) in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle predette scienze particolari; infatti nessuna delle altre scienze indaga (*episkopei*) l'essere in quanto essere in universale, ma dopo averne delimitato una parte, ciascuna di esse indaga su questa, come ad esempio fanno le scienze *matematiche* (*ai mathematikà*) tra i vari saperi”.<sup>8</sup>

Tommaso d'Aquino, nel suo noto *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*,<sup>9</sup> proprio commentando queste prime righe del “Libro quarto”, scriveva:

Aristotele “ in primo luogo asserisce che vi è un sapere (*quaedam scientia*) che ha come soggetto di indagine l'ens in quanto tale (*ens secundum quod ens*) e ricerca ciò che appartiene per sé all'ens (*ea quae insunt enti per se*), cioè ciò che riguarda propriamente l'essere (*entis per se accidentia*).”

Ora “tutti gli oggetti delle varie scienze specifiche sono esseri (*sunt entia*), ma prendono in considerazione il loro essere “in quanto è un determinato essere, cioè un numero o una linea o fuoco oppure qualcosa di siffatto”, cioè sotto l'aspetto *quantitativo* o sotto l'aspetto spaziale o sotto l'aspetto qualitativo o sotto qualche altro aspetto specifico.<sup>10</sup>

Per spiegare più chiaramente quanto detto, aggiunge: “Il *geometra* non prende in esame di un triangolo se esso sia di rame o di legno, ma considera quella figura in modo geometrico, in quanto essa ha tre angoli uguali ecc.”; analogamente fa il *filosofo*

<sup>8</sup> *Metafisica*. lib. IV, c. 1, (1003a, 20-26).

<sup>9</sup> *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, ed. Marietti, Torino, 1935. (Ora in nuova ed. Marietti, Torino – Roma, 1964).

<sup>10</sup> *In Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio I, nn. 529 e 530.

*metafisico* che ha come oggetto della sua ricerca *l'essere in quanto tale* e non tutti quegli ulteriori e secondari aspetti che qualificano un *essere* in modo particolare.

Pertanto rileva ancora l'Aquinate: “Il livello necessitante (rigoroso) di questo sapere che indaga l'essere e ciò che lo riguarda come tale (*Necessitas huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis*) traspare da questo: che tali aspetti (dell'*essere*) non devono restare ignoti, non conosciuti, in quanto da essi dipende la conoscenza di tutto il resto (*aliorum cognitio*), allo stesso modo che dalla conoscenza di ciò che è *comune* (appartenente a tutti gli enti) dipende la conoscenza delle realtà specifiche (*cognitio rerum propriarum*)”.<sup>11</sup>

O si capiscono questi rilievi iniziali e queste precisazioni teoretiche, oppure non si capisce che cosa sia il *discorso* e il *livello* a cui si pone la speculazione *metafisica* sull'*essere* e a cui ha inteso proporla Aristotele, ed allora succedono gli equivoci e le dichiarazioni (fasulle) di inutilità o di insignificanza del *discorso metafisico*, che ha invece un suo conseguente sviluppo, mettendo poi a tema i vari tipi di esperienza che ciascuno fa dei vari tipi di essere che incontra e delle varie situazioni in cui ciascuno di noi li esperisce: quello che Ed. Husserl chiamerà l'insieme degli *Erlebnisse*, i vari *vissuti* e gli *eventi* che intessono il nostro vivere umano.

### *La ricerca delle cause originarie*

Aristotele subito dopo precisa che: “poiché noi cerchiamo (*zetoûmen*) i principi e le cause supreme (ultime), palesemente è necessario che questi siano di una certa realtà che è per sé”<sup>12</sup> e Tommaso d'Aquino prontamente commenta:

Aristotele qui mostra che questo “sapere” dell'*essere* di cui si sta parlando, obbliga noi a ricercare i primi principi delle cose e le loro cause ultime (*quaerimus prima rerum principia et altissimas causas*), infatti “tutti i filosofi antichi ricercando gli elementi basilari di tutto ciò che è, andavano alla ricerca di principi siffatti, cioè primi e originari e dunque noi cerchiamo, con questo tipo di sapere (*in hac scientia*), i principi dell'*essere* in quanto tale (*quaerimus principia entis in quantum est ens*); dunque l'*essere* è l'oggetto di questo sapere, giacché ogni sapere va in cerca delle cause del suo oggetto (*quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subjecti*)”.<sup>13</sup>

### *L'essere si dice in molti modi*

Aristotele fa poi una affermazione che è molto importante per chiarire che cosa implichi la nozione di *essere* e come essa debba essere intesa, proprio all'inizio della ricerca metafisica.

Scrivendo Aristotele: “L'*essere* viene detto *in molti modi* (*To on leghetai pollachōs*), ma sempre in riferimento ad un *unum* e ad una realtà determinata (*allà pros hén kai mian tinà physin*)”.<sup>14</sup>

Tommaso d'Aquino si preoccupa di chiarire questo passo e questa notazione rilevante di Aristotele sulla nozione di *essere* e scrive:

“In primo luogo (Aristotele) dice che l'*essere*, ovvero ciò che è, viene detto in molti modi (*ens sive quod est dicitur multipliciter*).

Tuttavia si deve sapere che qualcosa è predicato riguardo a cose diverse in molti modi (*praedicatur de diversis multipliciter*):

<sup>11</sup> In *Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio I, n. 531.

<sup>12</sup> *Metafisica*, lib. IV, c. 1; (1003a, 26-28).

<sup>13</sup> In *Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio I, n. 533.

<sup>14</sup> *Metafisica*, lib- IV, c. 2; (1003a, 33-34).

- talora secondo un significato del tutto identico e allora si dice che è predicato di essi *in modo univoco* (*univoce praedicari*), come il termine *animale* riguardo al bue e al cavallo;
- tal'altra secondo significati (*rationes*) del tutto diversi, e allora si dice che un termine viene predicato (applicato) in modo *equivoco* (*aequivoce praedicari*), come il termine *cane*, detto della “costellazione del cane” e dell'animale *cane*;
- in un terzo caso il termine viene predicato secondo significati in parte diversi e in parte non-diversi: *diversi* in quanto comportano rapporti diversificati e *identici* in quanto questi rapporti si riferiscono ad un certo unico significato e questa vien detta *predicazione analogica* (*illud dicitur analogice praedicari*), cioè a dire in modo *proporzionato* (*idest proportionaliter*), in quanto ciascuno degli oggetti in questione si relaziona ad un *unum* secondo il suo rapportarsi specifico”.<sup>15</sup>

Come si vede viene qui analizzata la molteplice significazione del termine: *essere*, che può avere una sua *univocità*, quando viene inteso come termine comune o denominatore comune di varie realtà (come nel caso di realtà tutte qualificabili come *esseri* o positività<sup>16</sup>); può avere una sua *equivocità* quando viene inteso in modo confuso e indistricabile, come nel caso, sopra citato, della costellazione del *cane* e del termine: *cane*, applicato all'animale a quattro zampe.

Il termine *essere* può, infine, avere un significato di *analogicità* o di *proporzionalità*, nel caso in cui esso viene applicato a due realtà che sono entrambe qualificabili come “*essere*”, ma non posseggono una identica quantità di perfezione ontologica, bensì una loro diversa gradazione: tale è il caso del termine: *essere* o *ente*, applicato *analogicamente* alle realtà create e a *Dio creatore*.

È da rilevare tuttavia che la nozione di *essere* non è intellettivamente e teoreticamente costruibile come gli altri termini concettuali (ad esempio: sedia, fiore, leone, uomo, triangolo, cerchio, ecc.), con riferimento ad un *genere* e ad una *determinazione specifica*, bensì è unicamente semantizzabile mediante la sua contrapposizione totale al *non-essere*, al *ni-ente*: infatti giustamente si dice che l'*essere* non è un *genus*, ma li comprende trascendentalmente tutti.

Anche Tommaso d'Aquino, nel citato *Commento alla Metafisica*, non manca di rilevare che anche della “negazione” e del “*non ens*” noi parliamo in correlazione obbligata al termine positivo *essere*, e scrive:

“*Unde dicimus quod non ens est non-ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret*”.<sup>17</sup>

La negazione e l'affermazione dell'*essere*, del “positivo” o del “negativo”, si illuminano e si semantizzano a vicenda: sono dialetticamente e logicamente connesse l'una all'altra.

Aristotele continua poi la sua esposizione nel libro IV rilevando che: “Ci sono tante parti nella *filosofia* quante sono le sostanze (*ousiai*)” e che “consta immediatamente che l'*essere* abbia dei generi (*huparchei euthùs ghenē echon tò on*)” e che quindi esso sia distinto-articolato in questi, come risulta dal nostro molteplice

---

<sup>15</sup> *In Metaph. Commentaria*, lib. IV, lectio I, n. 535.

<sup>16</sup> Infatti l'*essere* può essere indicato come “positivo” e coincide, di fatto, con il “positivo”. Leibniz aveva infatti asserito: “*Positivum idem est quod Ens*”. Cfr. Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, (*Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*), 1686, (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982, v. p.2); già edite a cura di L. Couturat, con il titolo generico di: *Opuscules et fragments inédits*, Paris, 1903.

<sup>17</sup> *In Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio I, n. 539.

apprendimento esperienziale, articolato in *questo* e in *quest'altro*, manifestarsi di alcunchè di questa o quest'altra situazione, ecc.

A conferma di quanto abbiamo appena rilevato, si può citare un passo tomistico sempre desunto dal suddetto *Commentario alla Metafisica*.

Scriva infatti Tommaso d'Aquino: "Appare manifestamente che l'*uno* non è altro che l'*ens*, giacchè tutto quello che è medesimo all'*uno* e allo *stesso*, è identico a sua volta a sé stesso. Risulta poi dal predetto ragionamento non solo che sono in realtà una cosa sola (*unum re*), ma che differiscono solo per l'aspetto logico (*sed differunt ratione*)".

Sempre Tommaso d'Aquino in proposito precisa: "Il termine *uomo* è imposto dalla sua *quidditas*, ossia dalla *natura dell'uomo* (*imponitur... a natura hominis*); e il termine "*res*" è imposto soltanto dalla *quidditas*, mentre il termine "*ens*" è imposto dall'*actus essendi*, e il termine "*unum*", è imposto dall'ordine (di numerazione) o dalla sua indivisibilità".<sup>18</sup>

### *Precisazioni sulla realtà come sostanza*

L'Aquinate precisa poi che l'*ens* e l'*unum* vengono predicati della *sostanza di qualsiasi cosa* (*praedicantur de substantia cuiuslibet rei*) per sé e non per *accidens*, in quanto ogni realtà-sostanza, "ogni *substantia rei* è *una et ens per seipsam* e non per qualcosa di aggiunto ad essa (*non per aliquid additum*)".<sup>19</sup>

Criticando il pensiero di Avicenna riguardo al rapporto tra *uno* e *ente*, Tommaso d'Aquino precisava opportunamente che: "Benché l'*essere* (l'*esistere*) di una data *res* sia *altro* (*aliud*) rispetto alla sua *essentia*, tuttavia non va inteso come un qualcosa che sia aggiunto (*aliquid superadditum*) a mo' di accidente, ma è quasi costituito mediante i principi (costitutivi) dell'*essenza* (*per principia essentiae*). E pertanto – conclude l'Aquinate – questo nome di *essente* (*hoc nomen ens*) che è imposto dall'*essere* stesso (*imponitur ab ipso esse*), significa la medesima cosa con il nome che viene imposto dalla *essenza* stessa (*ab ipsa essentia*)".<sup>20</sup>

Occorre quindi distinguere tra l'*uno* che è principio della numerazione (*principium numeri*) e l'*uno* o *unità* che è intercambiabile con l'*essente* (*quod cum ente convertitur*): infatti questo *uno* o *unità* designa l'*essente* stesso, aggiungendogli la caratteristica dell'*indivisibilità* (*superaddens indivisionis rationem*), che, essendo mera negazione, non pone nessuna natura aggiunta al suo essere.

E pertanto la sua "unità" non differisce per nulla in realtà dall'*essente*, ma soltanto per distinzione di ragione (*non differt secundum rem, sed solum ratione*).<sup>21</sup>

### *Il compito teoretico del filosofo*

Proseguendo la sua esposizione e il commento del testo aristotelico (libro IV della *Metafisica*), Tommaso d'Aquino, citando espressamente il passo aristotelico dove si legge: "Ci sono tante partizioni della filosofia quante sono le sostanze",<sup>22</sup> precisa che Aristotele qui indica che: "le partizioni della filosofia sono distinte secondo le partizioni dell'*essere* e dell'*uno* e dice che tante sono le partizioni della filosofia quante sono le

<sup>18</sup> In *Metaoh. Commentaria*, lib. IV, lectio II, n. 553.

<sup>19</sup> *Ibidem*, lib. IV, lectio II, n. 555.

<sup>20</sup> *Ibidem*, lib. IV, lectio II, n. 558.

<sup>21</sup> *Ibidem*, lib. IV, lectio II, n. 560.

<sup>22</sup> *Metafisica*, lib. IV, c. 2; (1004a, 2-3).

partizioni della sostanza, riguardo alla quale si dice in modo primario *ens et unum* e sulla quale primariamente è rivolta la riflessione intenzionale del sapere filosofico”.<sup>23</sup>

Quindi l’Aquinata aggiunge: “Poiché le partizioni della sostanza sono orinate tra loro, infatti la sostanza immateriale viene prima (*est prior*) naturalmente della sostanza sensibile, pertanto è necessario che tra le partizioni della filosofia ce ne sia una per prima. Tuttavia – rileva qui Tommaso d’Aquino con vivo senso della concretezza umana – quella che riguarda la *sostanza sensibile* viene prima in ordine di insegnamento (*prima ordine doctrinae*) perché a noi conviene cominciare l’insegnamento dalle cose da noi più conosciute. E riguardo a questa (sostanza sensibile) si discute nei libri settimo e ottavo della *Metafisica*, mentre quella che tratta della sostanza immateriale è prioritaria per dignità e per il proposito di questo sapere metafisico, di cui si tratta nel libro dodicesimo della *Metafisica*”.<sup>24</sup>

Eppure tutte queste diverse partizioni delle sostanze *sensibili* e *immateriali* convergono nella nozione di *essere* e di *uno* (*in consideratione unius et entis uniuntur*).

Per questo – rileva Tommaso con Aristotele – “il filosofo è simile al matematico” in quanto “anche la scienza matematica ha diverse parti e alcune principali come l’*aritmetica* e alcune secondarie come la *geometria* ed altre di conseguenza rispetto ad esse, come la *perspectiva* (l’ottica), l’*astrologia* e la *musica*”.<sup>25</sup>

*Sulla nozione di essere, definito rispetto al non-essere.*

E’ interessante poi vedere come Tommaso d’Aquino utilizzi il testo successivo della esposizione di Aristotele (*Metafisica*, lib. IV, c.2; 1004a, 9-34) per definire l’*essere*, semantizzabile in rapporto logico-dialettico con il negativo, con il *non-essere*.

Rileva infatti l’Aquinata che l’*unum*, che si interscambia trascendentalmente con l’*ens*, (*unum quod cum ente convertitur*), come abbiamo visto precedentemente, comporta una contrapposizione “che si fa per opposti” (*quae fit per opposita*) e “la radice prima (il fondamento originario) di questa di questa contrapposizione è l’*opposizione della affermazione e della negazione* (*prima radix est oppositio affirmationis et negationis*)”.<sup>26</sup>

Dell’*essere* infatti non può darsi una definizione *per genus proximum et differentiam specificam*, come avviene per tutte le altre denominazioni, ma unicamente una semantizzazione mediante il suo radicale opposto: il *non-essere*, il negativo, rispetto al positivo.

In questo senso va intesa anche la “definizione” leibniziana: *Ens idem est ac positivum* (l’essere è la stessa positività, contrapposta alla sua negazione),<sup>27</sup> in quanto, per la nostra esperienza conoscitiva umana l’*essere* si semantizza sempre come il positivo contrapposto alla sua assenza, al negativo.

La nostra esperienza infatti si sviluppa continuamente, sin dalla più tenera età, in un modo tipico: attraverso il presentarsi e lo scomparire, il venir meno, di una determinata situazione concretamente avvertita come “presenza di...” e come “assenza di...”.

---

<sup>23</sup> Tommaso d’Aquino, *In Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio II, n. 563.

<sup>24</sup> *Ibidem*, lib. IV, lectio II, n. 563

<sup>25</sup> *Ivi*.

<sup>26</sup> *In Metaph. Commentaria*, ed. cit., lib. IV, lectio III, n. 566.

<sup>27</sup> Il testo latino di Leibniz dice: “*Positivum idem est quod ens*” (testo tedesco: *Positiv ist dasselbe wie Seiendes*). Si veda l’ediz. di L. Couturat: Leibniz, *Opusculae et fragments inédits*, Paris, 1903.

G. Bontadini aveva citato la frase leibniziana nel suo: *Dal problematicismo alla metafisica*, (I ed. Milano, Marzorati, 1952, cfr. p. 246); ora riedita in *Opera omnia*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, cfr. p. 211), senza dare indicazione dell’opera precisa di Leibniz.

### *Conclusione e rinvio a due recenti contributi di E. Berti e di C. Vigna*

Concludiamo questo contributo sul “discorso metafisico” e la sua motivata ragion d’essere, contro certi ricorrenti annunci di “*fine della metafisica*”, solitamente basati su una penosa incomprensione<sup>28</sup> di quello che realmente il “discorso di *metafisica classica*” intende proporre e sostenere (con il dovuto rigore e le correlate giustificazioni teoretiche!), collegandoci e, per così dire, allineandoci alle posizioni riproposte, recentemente e sinteticamente, da Enrico Berti e Carmelo Vigna in due loro contributi apparsi nell’Annuario di filosofia e teologia: *Hermeneutica* 2005,<sup>29</sup> con i rispettivi titoli: *Metafisica debole?* e *Metafisica minima*.

#### *Una metafisica non certo ‘violenta’.*

I titoli stessi, così formulati, indicano che gli Autori citati intendono proporre *solo* quello che rigorosamente si può sostenere, in sede di “discorso metafisico” e di “metafisica classica”, ridotti all’essenziale e rigorizzati in maniera drastica, proprio per eliminare ogni possibile equivoco e fraintendimento,<sup>30</sup> garantendo in tal modo, sia in sede epistemologica e di fondazione di metodo, sia in sede di concreto reperimento di scoperte scientifico-sperimentali, anche sulla realtà dell’uomo, una possibile e legittima crescita del sapere scientifico e, insieme, una rilevante integrazione a livello di *teologia biblica*.

Emerge poi, conclusivamente, da quanto detto che il “discorso metafisico” che porta all’inferenza dell’Essere originario, indiveniente e trascendente il mondo, *non* implica nessuna forma di “violenza” o di sopruso, in quanto esso si appella, continuamente e *umilmente*, alla testimonianza della riflessione umana razionale e si costruisce mostrando, ossia mettendo in evidenza, come l’esistenza dell’uomo si articola nelle sue diverse manifestazioni, sensibili e spirituali, e rinvii, per una sua completa esplicazione e per il suo destino finale, al fondamento dell’Essere originario.

Parallelamente emerge che il “discorso metafisico”, incentrato sulla (aristotelica) “filosofia prima” e che Gustavo Bontadini qualificava come “discorso *breve* della metafisica”, sulla scorta delle diverse e pluralistiche esperienze *umane* si articola (e si innerva) poi in successive “*filosofie seconde*”, dette anche: filosofie del *genitivo*, in quanto si specificano e si articolano nei vari ambiti del sapere umano: *filosofia della scienza, dell’arte, della politica, della religione, della storia*, ecc. nelle quali l’apporto del concreto esperire umano e storico *dovrebbe* (usiamo il condizionale proprio per indicare la difficoltà e la complessità del compito) individuare lo specifico dei vari ambiti epistemologici e connetterlo, per una “sinossi” del sapere, enciclopedica ed articolata, così come essa era stata tentata e prospettata già nel pensiero filosofico-teologico medievale (si ricordi qui la: *reductio artium ad theologiam* o “riconduzione delle diverse branche del sapere al vertice teologico”) e poi ritentata nell’età

---

<sup>28</sup> Un esempio di tale penosa incomprensione del genuino “discorso metafisico” lo troviamo anche nel sotto citato numero di *Hermeneutica*, nel saggio di G. Lorzio: *Quale metafisica per, dalla, nella teologia?* (cfr. pp. 191-230, del libro indicato nella nota seguente).

<sup>29</sup> Edito da Morcelliana, Brescia, 2005, (pp. 346). Il saggio di E. Berti occupa le pp. 39-52, mentre quello di C. Vigna occupa le pp. 119-137.

<sup>30</sup> Ricordiamo conclusivamente che sia Berti che Vigna avevano già esposto il loro “discorso metafisico” in due precedenti saggi che, chi scrive ha poi riedito, con il loro consenso, specificamente in un apposito libro: E. Berti – C. Vigna, *Il ‘Dio dei filosofi’. Dio e il silenzio*, (Introduzione e commento di A. Marchesi), Ediz. Universitarie Zara, Parma, 1992 (pp. 96).



rinascimentale (cfr. Pico della Mirandola) e successivamente, dentro un'ottica però radicalmente laica e illuministica, da parte degli "Enciclopedisti" francesi. Quindi ripresa, in epoca odierna, in un'ottica di nuovo cristiana, da un J. Maritain con i suoi: "*Les degrés du savoir*", (1932).

### *Il problema in sospenso della "creazione"*

Qui si inserisce il problema, rimasto per così dire in sospenso nel pensiero di Aristotele, del *come* i vari "esseri" *derivino* e *siano sostenuti* nel loro esistere dall'*Essere originario e indiveniente*.

Sappiamo come Plotino abbia tentato di risolvere questo assillante problema con la teoria della *emanazione* (*próodos*, *apórroia*, o *aporroé*), che però non va intesa come depotenziamento sostanziale dell'*Uno*, ineffabile, ma come progressivo succedersi delle *ipostasi* (divine) dell'*Intelligenza* e dell'*Anima* (*psyché*), che poi informa la *materia sensibile*, originando la pluralità degli esseri nel cosmo.

Questa "emanazione", intesa come una sorgente che dona per sovrabbondanza,<sup>31</sup> implica la necessità dell'effetto rispetto alla causa originante che lo produce, la continuità tra causa ed effetto, l'inferiorità (o la dipendenza) dell'effetto rispetto alla causa e l'eternità del rapporto tra causa emanante ed effetto emanato, mentre nel concetto di "creazione libera" non si dà, per la causa originante, *necessità* di produrre l'effetto e ciò che è *creato* è creato dalla volontà e benevolenza divina, senza concorso di altro da Lui (creazione *ex nihilo*).

Proprio perché la *creazione è libera* e, in Dio, non necessitata da alcunchè, noi *non* possiamo sapere *perché* Dio ha dato origine a questo *cosmo*, così e così determinato, piuttosto che ad un altro tipo di cosmo.

Noi possiamo solo mostrare che si dà, per l'uomo, la consapevolezza di una precisa e non cancellabile *dipendenza creaturale* da Lui e quindi l'obbligo morale di attuare e di obbedire al piano creativo divino, nella attuazione della "vocazione", propria di ogni uomo, che è in se stesso una realtà singola e irripetibile (come ha sottolineato Kierkegaard) e non soggetta che a Dio (quindi *non* violabile o sopprimibile da qualsiasi potere umano!).

Se si tenessero sempre presenti questi.....parametri metafisici e antropologici, sia nella vita individuale che nella vita della collettività umana, si potrebbero evitare le tante storture e le tante sopraffazioni di cui è, purtroppo, intessuta la storia umana.

---

<sup>31</sup> Da qui deriva il noto asserto: *Bonum diffusivum sui*.