



Nichilismo, metafisica: terza navigazione e opposizioni

Jesús Villagrasa, L.C.

Introduzione

Rare volte il titolo di un libro riesce ad esprimere così bene l'essenziale di un'opera come nel caso del volume *Nihilism and Metaphysics. The third voyage* (SUNY Press 2014) di Vittorio Possenti, traduzione di Daniel B. Gallagher dall'originale italiano *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*¹. Per dare ragione di questa affermazione vorrei: a) determinare il senso di nichilismo come contrapposto a quello di metafisica; b) sviluppare la “terza navigazione” come metafora per una metafisica concepita come «penetrazione teoretica più adeguata della verità dell'essere» che, quindi, si allontana dall'oblio dell'essere; e, infine, c) accennare alla potenza delle opposizioni nella metafisica.

1. Determinazione del senso radicale-metafisico di nichilismo

Nichilismo nell'opera di Possenti ha un senso teoretico-radical. Nella determinazione di questo senso bisogna riconoscere i diversi significati di questo termine che è diventato, forse, quello che meglio

¹ Armando Editore, Roma 2004, abbreviato NM.

può descrivere la nostra situazione intellettuale e culturale. «*Nihilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano, l'annuncio che 'Dio è morto', ma l'oblio dell'essere, la crisi dell'idea di verità, l'abbandono degli immutabili, la paralisi del senso.* Questi esiti sono proceduti in ultima analisi dalla rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere, e l'avvento al suo posto di forme di rappresentazione dell'ente, quali accadono nel corso della filosofia moderna...» (NM 15). La prima edizione italiana del volume di Possenti è del 1998; in esso vengono rielaborati alcuni studi precedenti. Il volume è frutto di una inquietudine intellettuale dell'autore maturata per decenni: gli intellettuali cattolici sembravano non essere consapevoli di quel movimento di pensiero che ha attraversato, in modo dominante, il secolo XX, e di quali fossero le sue radici teoretiche più profonde².

Rilevante è perciò il fatto che dello stesso anno sia l'epocale enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (1998) circa i rapporti della fede e la ragione. In essa, dopo aver esaminato le tesi di «alcune linee di pensiero, oggi particolarmente diffuse» (FR 86), cioè dell'eclettismo, storicismo, scientismo, pragmatismo (FR 86-89), si afferma che queste «conducono, a loro volta, a una più generale concezione, che sembra oggi costituire l'orizzonte comune a molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere. Intendo riferirmi alla lettura nichilista, che è insieme il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva» (FR 90). Questo congedo-oblio dell'essere è il tratto caratterizzante del vero o radicale nichilismo. L'enciclica afferma esplicitamente questa derivazione: «Non si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo» (FR 90)³.

² V. Possenti ritiene che «da oltre un secolo la questione del nichilismo sia diventata un luogo fondamentale della cultura» (*Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, 93).

³ In altri passaggi dell'enciclica vengono descritte altre derivazioni del nichilismo: «Come conseguenza della crisi del razionalismo ha preso corpo, infine, il nichilismo. Quale filosofia del nulla, esso riesce ad esercitare un suo fascino sui nostri contemporanei. I suoi seguaci teorizzano la ricerca come fine a se stessa, senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità. Nell'interpretazione nichilista, l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato. Il nichilismo è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio» (FR 46). «È da osservare che uno dei dati più

Con la caratterizzazione del nichilismo avanzata da Possenti si capisce che, nel fondo, i due termini che compongono il titolo del volume sono un'alternativa radicale: nichilismo o metafisica: «Se la questione nella metafisica è, come è, quella dell'essere, di essa nel nichilismo compiuto non ne è più nulla. Usciti dalla conoscenza della metafisica, non si è più in grado di pensare l'essere e la natura. Ne consegue che il *superamento del nichilismo* quale vittoria sulla dimenticanza dell'essere *accade col/nel ritorno all'essere e alla metafisica*» (NM 16).

2. Terza navigazione come via di accesso filosofica o 'ritorno' alla metafisica dell'essere

La scansione della storia della metafisica, ovverosia delle concezioni dell'essere, in tre tappe non è una novità. Pure Possenti vede la storia della metafisica «quale susseguirsi delle più essenziali *concezioni dell'essere*, come approfondimento della verità principale del senso dell'essere, non come *storia dell'essere*, ossia come risoluzione dell'essere nella vicenda dei suoi accadimenti entro l'insuperabile circolo del tempo» (NM 351).

Meno comune invece è adoperare l'immagine della navigazione, di chiara origine platonica. «La scansione progressiva e ascendente della metafisica è avvenuta secondo tre navigazioni, nelle quali la ricerca filosofica è avanzata verso una penetrazione teoretica più adeguata della verità dell'essere; e si è allontanata in alcune sue fasi decisive dall'oblio dell'essere» (NM 351).

L'origine platonica della metafora della navigazione non deve trarci in inganno perché Possenti, adottando il termine introdotto da Platone nel *Fedone*, ne amplia la portata. La seconda navigazione pla-

rilevanti della nostra condizione attuale consiste nella "crisi del senso". I punti di vista, spesso di carattere scientifico, sulla vita e sul mondo si sono talmente moltiplicati che, di fatto, assistiamo all'affermarsi del fenomeno della frammentarietà del sapere. Proprio questo rende difficile e spesso vana la ricerca di un senso. Anzi — cosa anche più drammatica — in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso. La pluralità delle teorie che si contendono la risposta, o i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo, non fanno che acuire questo dubbio radicale, che facilmente sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo» (FR 81).

tonica apre al pensiero la via propriamente metafisica. Nel *Fedone* però c'è un accenno a una possibile navigazione 'teologica', appunto quando Platone medita sui limiti della filosofia. Nel dialogo egli mette in bocca a Simmia, nel contesto di una riflessione sull'immortalità dell'anima e dunque sul senso della vita e della morte, queste espressioni: «salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione (*logos theios*)» (85c-d). Mentre la metafora platonica della seconda navigazione e il riferimento al *logos theios* per attraversare il mare della vita risultano ampiamente noti, meno lo è un brano di Agostino nel *Commento al Vangelo di Giovanni* che, «impiegando una metafora che può ricordare quella del *Fedone*, individua nella croce di Cristo la solida nave per attraversare il mare della vita e pervenire ad un porto sicuro, quel porto dell'aldilà che è il luogo ultimo del destino umano» (NM 354). Non sembra illegittimo vedere in questo brano di Agostino un rinvio ad una "terza navigazione" di natura teologica. In questa interpretazione, «volendo comunque accostarli al prezzo di una certa artificiosità, la seconda navigazione sarebbe la filosofia e in specie la metafisica, e la terza la fede trascendente del cristianesimo. Seguendo questa linea interpretativa seconda e terza navigazione si porrebbero peraltro in discontinuità e su piani diversi, dal momento che la prima concernerebbe la ricerca umana, l'altra un'iniziativa divina e la realtà della fede» (NM 355).

Possenti ritiene che è possibile trovare, dimorando entro il perimetro della conoscenza filosofica, una terza navigazione, un'evoluzione della metafisica dovuta ad un approfondimento nella comprensione dell'intero e ad una ristrutturazione dei concetti reggenti tale scopo. Infatti, la scansione del cammino filosofico in tre tappe offerta da Tommaso d'Aquino ci permette di parlare di una terza navigazione metafisica, come superamento di Platone e Aristotele. «Nel solco aperto da Platone, ma con decisive integrazioni perché in questi il mondo vero è solo quello intelligibile contrapposto al sensibile, Aristotele prospettò la dottrina ilemorfica, che ravvisa nella forma l'elemento intelligibile e soprasensibile» (NM 352). Nei testi dove san Tommaso riflette sulle tre fasi della filosofia⁴, egli si pone di fronte a

⁴ Testi principali sono: *ST I*, q. 44 a. 2; *De Subst. Sep.*, c. 9; *CG II*, c. 37; *De Potentia*, q. 3 a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2.

ontologie diverse, come risulta dalla comparazione del diverso modo di spiegare la composizione o struttura delle cose, le modalità del divenire e della causalità, e l'analisi dell'ordine della conoscenza umana. Ecco una diversa descrizione delle tappe-navigazioni in due testi paralleli della tappa finale della vita di san Tommaso e, in apparenza, divergenti nell'attribuire Platone e Aristotele alla seconda o terza fase: *De Potentia*, q. 3 a. 5; *ST I*, q. 44 a. 2⁵.

Prima navigazione

De Potentia, q. 3 a. 5: «Gli antichi, nello studio delle cose, procedettero secondo l'ordine della conoscenza umana. Per questo, poiché la cognizione umana cominciando dal senso va all'intelletto, i primi filosofi furono occupati dalle cose sensibili, e da queste a poco a poco giunsero a quelle intelligibili. E poiché le forme accidentali sono sensibili in se stesse, mentre non lo sono quelle sostanziali, perciò i primi filosofi chiamarono accidenti tutte le forme e ritennero sostanze solo la materia. E poiché la sostanza basta ad essere causa degli accidenti, che sono causati dai principi della sostanza, costoro non ammisero altra causa all'infuori della materia e da essa dicevano che erano causate tutte le cose provenienti dalle cose sensibili; perciò erano costretti a negare la causa della materia e a negare totalmente la causa efficiente».

ST I, q. 44 a. 2: «Gli antichi filosofi si inoltrarono nella conoscenza della verità un po' per volta, e quasi passo per passo. Da principio, infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero altro che corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. Supponendo poi che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per tali trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite o altre cose del genere».

La prima fase della storia della filosofia inizia con la ricerca dell'*arché* di tutte le cose da parte dei presocratici. Tommaso costata

⁵ I testi sono presi da Edizioni Studio Domenicano: *Summa Theologiae*, prima pars (1996); *Q.D. De Potentia* (2003)

la difficoltà con cui l'uomo si è incamminato verso la conoscenza della verità e delle cause. Legati al sensibile per l'origine sensoriale della conoscenza umana, essi affermarono che non esistono altri enti al di fuori dei corpi sensibili. Questi primi filosofi «non erano capaci di trascendere, con l'intelletto, la distinzione tra sostanza e accidente»⁶. Poiché le forme accidentali in quanto tali sono sensibili, essi affermavano che tutte le forme sono accidenti e che la sostanza delle cose è solo materia. Essi postulavano uno o più elementi materiali primari, che consideravano senza origine (*genesis*) e incorruttibili. In conseguenza con questo modo di pensare “materialistico”, il cambiamento poteva essere solo accidentale, poiché non è altro che una trasformazione accidentale (*alteratio*) di una sostanza permanente. Tommaso offre come esempio la rarefazione e condensazione, cioè il meccanismo attraverso il quale Anassimene spiegava le modifiche della sostanza primaria “aria”. Questi cambiamenti accidentali erano attribuiti a cause come “Amicizia e Discordia” da Empedocle. Tommaso vuol mostrare che – nella prima fase della storia della filosofia – la questione dell'origine dell'ente è posta in modo molto limitato, poiché riguarda solo gli accidenti di una materia primordiale permanente, e le cause che spiegano il divenire accidentale sono particolari, e quindi esse non riguardano l'intero ente⁷.

Seconda navigazione

De Potentia, q. 3 a. 5: «I filosofi successivi invece cominciarono a considerare le forme sostanziali, però non universalmente; ma tutta la loro attenzione era concentrata su alcune forme speciali; perciò ammisero alcune cause agenti che mutavano la materia verso questa o quella forma, ad esempio l'intelletto, oppure l'amicizia o la lite, la cui azione consisteva nel comporre o scomporre le cose; e perciò anche a loro giudizio non tutti gli enti procedono da una causa agente e presupponevano la materia all'azione della causa agente».

⁶ *De Subst. Sep.*, c. 9: «Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant».

⁷ Cfr. J.A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, 199.

ST I, q. 44 a. 2: «Procedendo però oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. A queste trasformazioni assegnavano poi delle cause universali, cioè il circolo obliquo per Aristotele [*De gen. et corr.* 2,10], e le idee per Platone [*Tim.* 18]. Ma bisogna considerare che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo *uomo* viene ristretto dall'aggettivo *bianco*. Gli uni e gli altri dunque considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto [specificamente] è *questo ente*, o in quanto è *tale ente* [determinato dai suoi accidenti]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari».

La seconda fase nella storia della questione dell'ente venne raggiunta quando non si guardò più alle forme accidentali, ma a quella sostanziale; quando l'intelletto "risolve" la sostanza nei suoi principi essenziali: "materia prima" e "forma". La materia non viene vista come qualcosa che è in atto – secondo l'opinione dei filosofi della prima fase – ma come pura potenza posta in atto attraverso la forma sostanziale. In altri testi, Tommaso sottolinea che la dottrina della potenzialità della materia fu uno dei successi della filosofia di Aristotele. La composizione di forma e materia prima rende possibile ammettere cambiamenti essenziali nelle cose: la generazione e corruzione delle sostanze. Nella via "formale" del pensiero, e più in *ST* che in *De Potentia*, le "generazioni" sono attribuite a cause più generali, come l'aristotelica orbita obliqua del sole, o le Forme in Platone.

Lo "strano" riferimento all'orbita obliqua del sole richiede una spiegazione. Nel c. 10 del *De substantiis separatis* san Tommaso elabora il concetto aristotelico di causalità basandosi su una affermazione di *Fisica* II, c. 2: «l'uomo è generato dall'uomo e dal sole» (*homo generat hominem, et sol*)⁸. Una determinata natura o specie ha una duplice causa: una per cui tale natura si trova in un individuo di quella specie; l'altra è la causa assoluta di tale natura. I Platonici postulavano come causa universale delle specie una Forma separata dalla materia. La posizione di Aristotele invece è strettamente fisica: questa causa

⁸ Un'ampia spiegazione in J.A. AERTSEN, *Nature and Creature*, 302-310.

universale deve essere collocata in un corpo celeste. Il sole, attraverso il proprio moto, causa il ciclo della generazione e della corruzione. Tommaso sa, naturalmente, che nell'analisi finale di Aristotele la causalità dei corpi celesti deve essere ridotta a quella del Primo Motore Immobile, ma non porta avanti questa idea nel suo resoconto di ST. Secondo Aertsen, non si può dunque sostenere, come fa Gilson, che san Tommaso metta il pensiero di Platone e di Aristotele *in quanto tale* nella seconda fase della storia della metafisica. Egli, piuttosto, utilizzerebbe alcuni insegnamenti platonici e aristotelici per illustrare questa fase⁹.

Questa seconda fase della riflessione sull'origine delle cose – dice san Tommaso – non può essere l'ultima e massimamente universale perché questo tipo di pensiero – platonico e aristotelico – presuppone la materia come soggetto di ciascuna generazione. La materia viene contratta dalla forma ad una determinata specie (per esempio “uomo”), proprio come una sostanza di una certa specie viene contratta da un accidente (per esempio “bianco”) ad un determinato modo di essere. Pertanto, i filosofi della prima e della seconda fase consideravano l'ente secondo un aspetto particolare, ossia o come tal ente (*tale ens*) oppure come questo ente (*hoc ens*). Ne risultava che le cause a cui essi attribuivano il divenire delle cose erano, benché più universali, ancora particolari o categoriali. La loro causalità è limitata ad una categoria dell'ente: ad un accidente, come nella prima fase, o alla sostanza, come nella seconda. Nel testo parallelo di *CG II*, c. 37, Tommaso argomenta che questi filosofi consideravano un tipo di divenire che spiega la genesi di una cosa nella misura in cui essa è “questo” ente – poiché in precedenza esisteva qualcosa che viene trasformato in questo ente – ma non nella misura in cui essa è ente in senso universale (*ens universaliter*). Pertanto, l'Aquinate conclude che «al di sopra del modo di divenire tramite il quale qualcosa si dà, nel momento in cui la forma incontra la materia, dobbiamo concepire un'altra origine delle cose»¹⁰.

⁹ Cfr. J.A. AERTSEN, «La scoperta dell'ente in quanto ente», in S.L. BROCK, ed., *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004 (35-48) 43-44.

¹⁰ *De Subst. Sep.*, c. 9: «Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praecognoscere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse».

Terza navigazione

De Potentia, q. 3 a. 5: «Alcuni filosofi successivi, come Platone, Aristotele e i loro seguaci, giunsero alla considerazione dell'essere stesso preso universalmente e solo essi ammisero una causa universale delle cose, da cui ogni altra cosa viene portata all'essere, come risulta da Agostino [*La città di Dio* 8, c. 4]. La fede cattolica acconsente a questa posizione per tre ragioni [...]».

ST I, q. 44 a. 2: «Altri (*aliqui*) infine si sollevarono fino a considerare l'ente in quanto è ente: e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono *queste* o sono *tali*, ma in quanto sono *enti*. Ora, la causa delle cose in quanto sono enti deve causarle non solo rendendole *tali* con i loro accidenti, o *queste* con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere».

Tommaso considera, nella terza e ultima fase della riflessione umana sull'origine delle cose, una problematica che potrebbe essere ricondotta alla dottrina della creazione, ben di là da quella che Martin Heidegger chiamava «la domanda fondamentale della metafisica»¹¹: «Perché c'è l'ente e non piuttosto nulla?». Questa fase iniziò quando «alcuni pensatori» (*aliqui*) si elevarono a considerare l'ente in quanto ente (*ens inquantum est ens*). Questa è l'espressione aristotelica per indicare l'oggetto della metafisica. Tommaso non dice chi siano questi *aliqui*. Pensava a se stesso? Sono state fatte un numero notevole di proposte alternative¹². A Tommaso non sembra interessare l'inizio storico della scienza metafisica. Piuttosto vuol mostrare che l'origine dell'ente in quanto ente non è un divenire-*alteratio* o una generazione;

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1958², 1-6.

¹² Cfr. J. AERTSEN, *Nature and Creature*, 200, nota 27: Fabro ritiene che sono «Neoplatonici»; Gilson invece che Avicenna. Aertsen considera plausibile l'opinione di Gilson perché in *In III Sent.*, d. 25 a. 1 arg. 2, l'Aquinata dice che «quidam philosophi», come Avicenna, hanno dimostrato che Dio è creatore di tutte le cose: «Deum esse unum, est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse creatorem rerum; unde etiam quidam philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt».

si tratta piuttosto di una *creatio ex nihilo* di tutto l'essere; produrre l'ente assolutamente è creare¹³. I filosofi della terza fase esaminarono la causa delle cose nella misura in cui esse sono enti (*entia*), e non solo "questi" enti o "tali" enti. Questi pensatori furono pertanto gli unici ad aver postulato una causa universale dell'ente *in quanto ente*.

Dall'analisi di *ST I*, q. 44 a. 2, Aertsen conclude quanto segue:

1°. La ragione umana ha proceduto da un particolare esame dell'ente ad uno più universale; da *tale ens a hoc ens* e, infine, all'*ens commune* o *universaliter sumptum*. In questo processo di comprensione metafisica dell'ente – in quanto la metafisica è una scienza universale dell'*ens commune* (cfr. *In Metaph.*, prol.) – la creazione occupa un posto centrale: «Una cosa è detta creata per il fatto che è ente (*ens*), non per il fatto che è tale ente [mediante una data essenza o qualità]»¹⁴. La creazione appare come il punto d'arrivo del discorso storico della ragione umana, e viene interpretata metafisicamente come partecipazione all'essere (cfr. *I*, q. 44 a. 1), come causalità che si estende all'ente in quanto tale.

2°. Momento cruciale nella storia della questione dell'ente è la transizione alla terza fase. Si tratta sostanzialmente della completa transizione dalla fisica alla metafisica iniziata nella seconda fase. Tommaso afferma esplicitamente che quanto fu presupposto dal pensiero greco, *ex nihilo nihil fit*, non è falso; è vero all'interno del dominio della natura. «L'opinione comune dei filosofi, ossia che dal nulla non viene nulla, è vera in riferimento al divenire che essi consideravano»¹⁵. Quando Aristotele, basandosi su questo presupposto, sostiene che la materia prima è non generata, parla del divenire presente in natura. Ma Tommaso, in *ST I*, q. 44 a. 2 ad 1, insiste che «noi invece parliamo delle cose in quanto derivano (*emanatio*) dal principio uni-

¹³ Sulla centralità della dottrina della creazione e dell'*actus essendi* in san Tommaso, cfr. J. VILLAGRASA, «L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino», *Alpha Omega* 10 (2007) 209-223; J. VILLAGRASA, ed., *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, ART edizioni – APRA, Roma 2008.

¹⁴ *ST I*, q. 45 a. 4 ad 1: «Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali».

¹⁵ *CG II*, c. 37 n. 2: «Communis enim philosophorum positio ponentium "ex nihilo nihil fieri" [...] veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant». *In XII Metaph.*, lc. 2 n. 14: «Dicitur enim non ens tripliciter. Uno modo quod nullo modo est; et ex tali non ente non fit generatio, quia ex nihilo nihil fit secundum naturam».

versale dell'ente». Nemmeno la materia viene esclusa da questo derivare. «La considerazione dell'origine dell'intero ente (*totius entis*) non riguarda il filosofo naturale, ma il metafisico, che considera l'*ens commune* e ciò che è separato dal movimento»¹⁶. Tommaso giustifica la prospettiva metafisica della terza fase mostrando i limiti delle riflessioni filosofiche precedenti. L'oggetto della metafisica viene scoperto non solo, né principalmente, tramite dimostrazione dell'esistenza di enti immateriali, ma tramite un'analisi continua, fino alle cause prime degli enti, a cominciare dagli enti materiali: la composizione di forma e materia (ilemorfismo) può spiegare il tipo di essere delle cose materiali, però non il loro essere in quanto tale. Quando si considerarono le cose materiali, in quanto enti, già si scopre l'oggetto della metafisica. La questione dell'origine dell'ente in quanto ente è decisiva per la comprensione radicale dell'oggetto della metafisica, e trascende il livello di qualsiasi divenire in natura.

3°. La transizione dalla seconda alla terza fase può essere descritta, anche, come transizione dal livello categoriale, proprio delle forme accidentali o sostanziali, a quello trascendentale dell'ente considerato nella sua massima universalità. Trascendentali (*transcendentia*) sono chiamate le proprietà che appartengono all'ente in quanto tale, poiché trascendono le categorie per il fatto di non essere limitate a nessuna di queste. Il pensiero metafisico della terza fase è trascendentale nel senso classico-medievale¹⁷.

4°. Una caratteristica propria della metafisica di san Tommaso appare nella simultaneità di due affermazioni: «alcuni pensatori si elevarono ad esaminare l'ente in quanto ente»; essi consideravano la causa delle cose «nella misura in cui esse sono enti». Avicenna, la cui *Metafisica* ebbe un forte influsso sul concetto che l'Aquinate si fece di questa scienza, aveva negato che l'*ens inquantum ens* avesse cause. Tale opinione implicherebbe che tutti gli enti, compreso Dio, abbiano una causa. Secondo Avicenna, la metafisica non indaga sulle cause dell'ente in quanto tale, ma solo sulle cause degli enti che rientrano

¹⁶ CG II, c. 37 n. 2: «Propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu».

¹⁷ Cfr. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, E. J. Brill, Leiden 1996, 113-158.

nel suo oggetto¹⁸. Sigieri di Brabante echeggia la posizione avicenniana nel suo commento sulla *Metafisica*. Egli formula per la prima volta la “domanda fondamentale” della metafisica: «Perché c’è qualcosa piuttosto che niente?». Quando questa domanda viene posta con riferimento alla totalità degli enti (*tota universitas entium*) è impossibile, secondo Sigieri, dare una risposta e indicare un fondamento, poiché questa domanda è identica alla domanda sul perché Dio è invece di non essere, e l’essere di Dio non ha causa. Non tutti gli enti hanno, quindi, una causa¹⁹. La posizione di Tommaso è originale – unica e diversa – nel tredicesimo secolo. Egli fa risalire l’intelligibilità dell’ente in quanto ente ad una causa, ed afferma esplicitamente: «L’ente in quanto ente ha Dio come causa»²⁰: «*L’ens commune* è l’effetto proprio della causa più alta: Dio»²¹. Dio non appartiene all’oggetto della metafisica, ma la conoscenza di Dio è, in quanto causa del suo oggetto, il fine ultimo di questa scienza²².

Queste conclusioni di Aertsen ci sembrano giuste. Forse si dovrebbe sottolineare il fatto che le diverse divisioni tommasiane in tre tappe della storia della filosofia non sono esattamente corrispondenti e che perciò non dovrebbe sorprendere se in una divisione ci sono motivi per includere Aristotele e Platone nella seconda tappa, perché sono arrivati a cause più universali benché queste non fossero ancora le cause dell’ente in quanto ente, e in altre per includerli nella terza tappa, perché hanno ricercato le cause dell’ente in quanto ente, senza che

¹⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, c. 2 (ed. S. Van Riet, E. Peeters - E.J. Brill, Louvain - Leiden 1977, 14): «Deinde principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium [...]. Quapropter haec scientia non erit inquirens principia entis absolute, sed principia alicuius entium».

¹⁹ SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaph., IV* (ed. W. Dunphy), Éditions de l’Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, 169-170: «Non enim omne ens entitatis suae causam habet nec omnis quaestio de esse habet causam. Si enim quaeratur quare magis est aliquid in rerum natura quam nihil, in rebus causatis loquendo, contingit respondere quia est aliquod Primum Movens immobile et Prima Causa intransmutabilis. Si vero quaeratur de tota universitate entium quare magis est in eis aliquid quam nihil, non contingit dare causam, quia idem est quaerere hoc et quaerere quare magis est Deus quam non est, et hoc non habet causam. Unde non omnis quaestio habet causam nec etiam omne ens».

²⁰ *In VI Metaph.*, lc. 3 n. 30: «Ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum».

²¹ *ST I-II*, q. 66 a. 5 ad 4: «Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei».

²² Cfr. J.A. AERTSEN, «La scoperta dell’ente in quanto ente», 45-48.

ciò significhi necessariamente che siano arrivati alla verità della creazione *ex nihilo*; cosa che non crediamo. Nell'elaborazione della metafisica, inoltre, si dovrebbe dare più rilievo alla comunanza dell'essere e all'origine comune degli enti che all'affermazione dell'esistenza di enti immateriali. Se questi, benché incorruttibili, sono finiti e molteplici, saranno composti di essenza e atto d'essere, e sollevano la questione dell'origine del loro essere, il che implica il confrontarsi con la tematica della *creatio ex nihilo*.

«Non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designiamo col nome di creazione. Ora, quanto procede secondo una emanazione particolare, non preesiste all'emanazione stessa: se p. es, un uomo viene generato, è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto [a partire] da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Se quindi consideriamo l'emanazione di tutto l'essere universale dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora, il nulla è la stessa cosa che nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla» (I, q. 45 a. 1).

La causalità degli enti finiti si limita all'alterazione e alla generazione (trasformare o informare; alle forme), ma non raggiunge l'essere stesso delle cose. Per creare ci vuole un Principio che origina *ex nihilo*, una causa di tutto l'essere: «Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse» (*In Iohannis*, prooemium). Dal punto di vista dei diversi tipi di essere causa, questo testo è molto illuminante:

«Si deve osservare che ogni agente agisce in quanto è in atto; perciò bisogna attribuire l'azione a un agente secondo il modo in cui è in atto. Ora una cosa particolare (*particularis*) è in atto in modo particolare (*particulariter*) e questo può accadere *in due modi*. [1] Primo, confrontandola con se stessa, perché non tutta la sua sostanza è in atto, essendo tali cose composte di materia e forma; ecco perché la cosa naturale (*res naturalis*) non agisce con tutta se stessa ma mediante la sua forma per cui è in atto. [2] Secondo,

confrontandola con le cose che sono in atto, perché in nessuna cosa naturale sono inclusi gli atti e le perfezioni di tutte le cose in atto; ma ognuna di esse ha un atto determinato ad un genere e ad una specie e perciò nessuna di esse ha un'attività che abbraccia l'ente in quanto tale, ma un ente determinato in questa o quella specie (*nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens*), perché l'agente agisce in modo simile a sé. Perciò l'agente naturale non produce semplicemente l'ente (*simpliciter ens*), ma un ente preesistente e determinato a questo o quello [...]. Perciò l'agente naturale agisce muovendo e quindi richiede una materia quale soggetto di mutazione o moto, e perciò non può fare una cosa dal nulla (*non potest aliquid ex nihilo facere*). Per contro Dio è totalmente atto, sia considerato in se stesso perché è atto puro e non mescolato a potenza, sia paragonato alle cose in atto, perché in lui c'è l'origine di tutti gli enti e mediante la sua azione produce tutto l'ente sussistente, senza presupporre nulla, come colui che è principio di tutto l'essere nella sua totalità. E per questo motivo può fare qualcosa dal nulla, e questa sua azione si chiama creazione. Perciò nel libro *Le cause* [prop. 18] si dice che l'essere è per creazione, mentre il vivere e altre perfezioni simili sono per informazione (*esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem*). Infatti la causalità dell'essere preso assolutamente si riduce alla prima causa universale; mentre la causalità di quegli altri elementi che sono aggiunti all'essere o mediante i quali l'ente è specificato, appartiene all'ordine dalle cause seconde, che agiscono informando, presupponendo l'effetto della causa universale» (*De Potentia*, q. 3 a. 1).

Nella struttura della *ST*, Dio è considerato come causa. Sulla potenza sintetica di questa verità conquistata alla fine del lungo processo di analisi (*resolutio*) commenta Chenu:

«Tutta la ragione greca, quella di Aristotele e quella di Plotino, è qui trapiantata in terra cristiana... Intelligibilità assoluta: ogni creatura, e in particolare la creatura umana, ogni evento, e in particolare gli eventi umani, appaiono saldamente inseriti *tra due cause*, la causa efficiente, Dio creatore e conservatore (I^a Pars) e la causa finale, Dio beatificante e glorificato (II^a Pars), come tra le ragioni supreme che danno loro, di fronte allo spirito, senso e valore. Ancor più: la produzione degli esseri, la loro processione, che si conclude in realtà stabili, in singole nature, è la ragione propria del ri-

torno, ed è fondamento ontologico alle possibilità, modi e processi loro, poiché l'essere prodotto al termine del moto che l'ha generato si ricollega naturalmente con un moto inverso, con una conversione, al suo principio di produzione»²³.

Sembra che, da una parte, i filosofi si siano “da sempre” interessati – almeno implicitamente – alla creazione e, d'altra parte, che il concetto di creazione fosse inaccessibile ai greci. Secondo Aertsen, «i filosofi si interessavano alla creazione delle cose nella misura in cui essi indagavano sulla loro dipendenza nell'essere: la visione filosofica della creazione non comprende la novità del mondo. È da questa prospettiva che Tommaso discute la questione nella *ST I*, q. 44 a. 2, come si evince dalla sua risposta. Egli considera i concetti di “materia prima” e “creazione” come rappresentanti diversi modi filosofici di riflettere sull'origine delle cose e spiega questa differenza con la distinzione tra una considerazione fisica e una considerazione metafisica»²⁴. Su questo punto, benché nei diversi testi dove san Tommaso presenta la “storia” della filosofia divisa in tre tappe ci siano differenze, pensiamo che si può concludere quanto segue.

Nel resoconto della prima fase, la speculazione dei presocratici, l'Aquinate si basa molto su quanto esposto da Aristotele in *Metafisica I* e *Fisica I*. La concreta ambientazione storica della seconda e della terza fase non è così chiara. Ciò che nei testi è specialmente ambiguo è la posizione di Platone e Aristotele, fatto che, in qualche modo, imbarazzava Gilson per la sua concezione di filosofia medievale come “filosofia cristiana”. Gilson sostiene che la *Summa*, che colloca i due protagonisti della filosofia antica nella seconda (e non ultima) fase dell'esame dell'ente, riflette l'autentica posizione di Tommaso²⁵. Nella disputa, praticamente contemporanea, del *De Potentia*, q. 3 a. 5, i due grandi filosofi greci, o forse meglio i suoi seguaci, vengono collocati nella fase finale: «filosofi successivi come Platone, Aristotele ed i loro seguaci, arrivarono all'esame dell'ente universale». Come nel suo

²³ M.D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, 268-269.

²⁴ J.A. AERTSEN, «La scoperta dell'ente in quanto ente», 39.

²⁵ Cfr. E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, 273-290; M.F. JOHNSON, «Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?», *The New Scholasticism* 63 (1989) 129-155; L. DEWAN, «Thomas Aquinas, Creation and Two Historians», *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 363-387.

commento alla *Fisica*, Tommaso afferma che «Platone e Aristotele arrivarono alla conoscenza del principio della totalità dell'ente»²⁶, e poi nel *De substantiis separatis* c. 9, il passaggio alla terza tappa verso una causa più alta è illustrato «secundum sententiam Platonis et Aristotelis»²⁷, possiamo dire che la terza navigazione fu attuata propriamente da Tommaso d'Aquino, però preparata dai seguaci di Platone e Aristotele, predecessori dell'Aquinate.

In questa linea interpretativa ci sembra inserirsi la posizione di Possenti, secondo la quale la terza navigazione intrapresa da Tommaso d'Aquino consiste in una ristrutturazione dell'intero, operata da una metafisica transontica. Possenti identifica quattro nuclei tematici fondamentali entro cui si distende la terza navigazione: «1) la scoperta della doppia composizione metafisica nell'esistente finito (composizione di materia e forma e di essenza ed atto d'essere/esse); 2) la dottrina dell'essere come *actus essendi*; 3) la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito e della loro coincidenza in Dio; 4) la determinazione del supremo Nome di Dio come *esse ipsum per se subsistens*» (NM 352). Questi sono capisaldi della metafisica dell'Aquinate. Con Possenti riteniamo che «nel quadro della terza navigazione la coppia metafisica basilare dell'intero è la polarità essenza-atto d'essere (*essentia-esse*) non quella materia-forma. Né l'ontologia di Platone, che avvista l'Idea, né quella di Aristotele che si arresta alla composizione materia-forma, raggiungono il centro della struttura metafisica del reale, perché fa loro difetto la composizione ultima e più profonda, quella tra essenza e atto d'essere» (NM 352-353).

²⁶ *In VIII Phys.*, lc. 2 n. 5: «Quorum [sc. philosophorum] primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse».

²⁷ *l.c.*: «Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse; oportet igitur supra modum fieri quo aliquid fit forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente quod est suum esse».

3. La potenza metafisica delle opposizioni

Il titolo dell'opera di Possenti, per come l'abbiamo interpretato su base testuale, è una opposizione. La terza navigazione ha sollevato il grande tema della *creatio ex nihilo* che può essere compressa alla luce della distinzione reale tomista (*essentia-esse*) – e non tanto a quella della differenza ontologica di Heidegger (essere-ente) – e che pone «quell'altra più radicale e decisiva differenza ontologica, costituita dall'opposizione fra essere e *nihil absolutum*» (NM 351).

Lo studio della negazione e delle opposizioni nella metafisica forse non ha ricevuto l'interesse che dovrebbe, nemmeno fra gli studiosi di Aristotele. Questi diceva che «lo studio dei contrari compete sempre a una sola e medesima scienza»²⁸; in particolare i contrari delle nozioni trascendentali rientrano nell'ambito di indagine della Metafisica²⁹.

Nei libri di logica, Aristotele presenta l'opposizione tra proposizioni e nozioni. Afferma che «si oppongono le enunciazioni che affermano e negano lo stesso dello stesso»³⁰. Tra proposizioni si possono riscontrare tre tipi di opposizione: *contraddittorietà*, *contrarietà* e *subcontrarietà*. Le nozioni opposte sono dei postpredicamenti, e si distinguono quattro modi: «quella dei relativi, quella dei contrari, quella tra privazione e possesso, quella tra affermazione e negazione»³¹.

I contrari sono “onnipresenti” nella *Metafisica* di Aristotele. *La divisione dei contrari* è un'opera perduta di Aristotele, citata in *Metafisica* IV, 2, 1004 a 2, che coincide, probabilmente, con quella menzionata con il titolo *Sui contrari* nel catalogo delle opere aristoteliche tramandato da Diogene Laerzio. Aristotele dimostra come ente e uno si implichino a vicenda e che «tutti i contrari si possono ricondurre all'ente e al non-ente, e all'uno e ai molti» (IV, 2, 1004 b 26-27). La nozione di ente è la prima in assoluto; non-ente, e quindi la divisione,

²⁸ ARISTOTELE, *Metafisica* XI, 3, 1061 a 20.

²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 1 1004 a 9.16.

³⁰ *Peri hermeneias* 6, 17 a 34 - 35. Cfr. la traduzione letterale di BOEZIO, *In librum de interpretatione* editio prima I, PL 64, col. 318 B: «Dico autem opponi eiusdem de eodem».

³¹ ARISTOTELE, *Categorie* 10, 11 b 17 - 23. Cfr. *Metafisica* V, 10, 1018 a 20 - b 8; *In V Metaph.*, lc. 12 nn. 10-23.

la segue immediatamente, per la formazione della nozione di uno³². Dalla nozione di ente e non-ente segue il Principio di non contraddizione sul quale si fonda ogni conoscenza.

Lo studio dei contrari sembra necessario per garantire il realismo metafisico. Senza una delucidazione dell'irreale non c'è un genuino realismo metafisico, perché non si può conoscere la realtà in quanto tale (l'ente in quanto ente) se non per opposizione all'irreale in quanto tale: l'uomo, per conoscere il reale in quanto reale deve avere la capacità di conoscere l'irreale in quanto tale e di opporli. Al servizio del realismo metafisico si pone la *Teoría del objeto puro* di Antonio Millán-Puelles³³, che è uno studio sull'irreale.

La metafisica studia l'ente in quanto ente, la realtà di ogni ente in quanto tale e non in quanto determinata dai diversi generi, specie o settori della realtà. «Tutto è ente» è un'asserzione discutibile, poiché se ente è interpretato come ciò-che-esiste, «vi sono» pure cose che non esistono, perché nella vita ordinaria «ce la vediamo» con l'irrealtà. L'uomo è capace di rappresentarsi nella coscienza e per la coscienza ciò che non esiste³⁴. La “costituzione” in oggetto di ciò che è irreale si deve all'attività che se lo rappresenta. Il “posto” dell'irreale è quello della “presenza oggettiva” davanti ad una coscienza in atto.

Oggetto è tutto ciò che è esplicitamente presente ad un individuo cosciente; ciò che è “intenzionalmente presente”, benché possa non essere realmente o “fisicamente” presente. Questa unica esigenza distintiva – che sia qualcosa di manifesto o presente in una maniera

³² *In I Sent.*, d. 24 a. 3 ad 2: «Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens». *De Potentia*, q. 9 a. 7 ad 15: «Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis».

³³ A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro* (TOP), Rialp, Madrid 1989; J. VILLAGRASA, *Realismo metafísico e irrealtà. Estudio sobre la obra Teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008; *Metafísica e irrealtà. El realismo metafísico en la obra 'Teoría del objeto puro' de Antonio Millán-Puelles*, Publicia, Saarbrücken 2015. Per una visione sintetica: J. VILLAGRASA, «Antonio Millán-Puelles, fenomenólogo y metafísico», *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 315-319.

³⁴ Zubiri definisce l'uomo «animale della realtà»; ma forse è più pertinente definirlo «animale dell'irrealtà»: «Si Zubiri mantuvo con razón que el hombre es un animal de realidades, Millán es aún más certero al sostener que la capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisociable de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealtàes el hombre no sería lo que realmente es» (A. LLANO, «Objetividad y libertad: La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles», *Anuario Filosófico* 27 (1994) 231-248, 239).

esplicita alla coscienza – è soddisfatta, non solo dalla carta nella quale ora scrivo e che così è presente davanti ai miei occhi, ma anche da ciò che sto scrivendo in essa, i tratti che continuo a tracciare e quello che significato con essi; da ciò che ritorna a essermi presente in virtù della mia capacità di ricordare e da ciò che progetto di fare domani; da quello che sogno addormentato e da quello che, sveglio, sogno; addirittura da enti di ragione come le intenzioni logiche della specie e del genere, e perfino da quell'assurdo “circolo quadrato” che mi serve da esempio di *contradictio in adjecto*... tutto ciò è oggetto se mi è intenzionalmente presente in una maniera esplicita (cfr. *TOP*, 138). Per diventare oggetto, l'esistenza reale non è necessaria né sufficiente.

L'irreale è sempre oggetto puro. “Oggetto puro” ed “irreale” sono termini equipollenti, benché abbiano sfumature diverse. “Oggetto puro” denota la presenza alla coscienza (l'oggettualità) e connota l'inesistenza; “irreale” designa l'inesistente e connota l'oggettualità. Oggetto puro è «ciò che non possiede altra validità che il suo puro e semplice darsi come oggetto davanti ad una soggettività cosciente in atto»³⁵.

Oggetto puro non si identifica *simpliciter* col niente che san Tommaso chiama qualche volta *non ens purum*³⁶. L'oggetto puro include forme e casi molto eterogenei: il *passato* (ricordato, odiato, dimenticato, amato, immaginato, pensato...), perché già non esiste, benché sia esistito e siano veri i giudizi come: «La battaglia di Las Navas de Tolosa è stata combattuta nel 1212»; il *futuro* (progettato, sognato...), sia quello che non è stato ancora realizzato, come la trascrizione in vietnamita di tutte le bolle pontificie, o quello che non sarà più realizzato, come contrarre matrimonio con una persona che è appena morta; i *possibili* considerati prima di una scelta: infatti, la libertà sup-

³⁵ *TOP*, 173: «Lo que no posee otra vigencia que su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto».

³⁶ *De Potentia*, q. 3 a. 4 ad 16: «Cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subiecta, quantumcumque intenso, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario». In *IV Sent.*, d. 5 q. 1 a. 3a ad 5: «Non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam: dicitur enim aliquid fieri ex non ente, idest post non ens». In *I Phys.*, lc. 9 n. 3: «Ens enim in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt ex simpliciter non ente, sed ex ente in potentia». In *II Metaph.*, lc. 3 n. 15: «Manifestum est, quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et in potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu».

pone il potere che lo spirito ha di rappresentarsi possibili ancora non realizzati e da scegliere e di rifiutarsi ad ogni valore finito e dunque di *negarlo* come oggetto necessitante; le *privazioni* e carenze in qualcosa di esistente (o di non-esistente³⁷) e che si mostrano in diverse forme di mancanze: la mancanza di ordine in una comunità o attività; la mancanza di qualità in un atto (ingiustizia); la mancanza di proporzione adeguata (bruttezza); all'inizio di una ricerca c'è ignoranza, dunque una *privazione*; se qualcuno cerca, significa che *non* sa; non sa nemmeno se ci sarà risposta alle domande e soluzione ai problemi.

Gli esempi si possono moltiplicare perché oggetto puro è tutto ciò che, senza esistere, è presente in qualsiasi modo ad una soggettività cosciente in atto; tutto ciò che esiste solo grazie all'esercizio delle facoltà di un soggetto: il drago inesistente che non posso togliere della mia spaventata immaginazione e che non mi lascia dormire; il problema matematico che non riesco a risolvere o quello appena risolto; il concetto di "circolo quadrato" che mi serve di esempio di nozione assurda con caratteristiche incompatibili; le figure fantasmagoriche viste negli stati allucinatori provocati dalla droga o dalla malattia psichica; l'infinito al quale tende una funzione matematica.... La lista di esempi di "oggetti puri" potrebbe essere interminabile. La sola classificazione e analisi dei diversi tipi di irrealtà occupa la parte più ampia della *Teoría del objeto puro* di A. Millán-Puelles³⁸.

Poiché ente si dice in tanti modi e si attribuisce analogamente a tutto, perfino a quello che in realtà non esiste, è possibile porsi due domande. Prima, se nella realtà ci sia posto per il non-ente. Benché alcuni filosofi, come Sartre, trovino posto persino per il nulla, ci sembra che la risposta dovrebbe essere negativa. Seconda, se c'è posto nella mente per il non-ente. Benché Henri Bergson e altri filosofi negano al nulla questa possibilità poiché la considerano un'idea inconcepibile, ci sembra che la risposta dovrebbe essere affermativa.

Solo nell'opposizione a ciò che è reale, l'irreale può essere compreso; solo nell'opposizione all'irreale, la realtà è compresa nel suo

³⁷ Posso pensare alla cecità di una persona viva, o alla cecità di un "personaggio" prodotto dalla mia immaginazione.

³⁸ Millán-Puelles dedica alla seconda parte 275 pagine (321-595) delle 832 che compongono l'opera: introduzione (100), prima parte (222) e terza (225).

valore³⁹. Il realismo metafisico, se vuol essere vero realismo, deve comprendere l'essere proprio della coscienza che si rappresenta sia il reale che l'irreale. Il realismo metafisico non consiste in un'affermazione netta della realtà monolitica o irriducibile dell'ente, bensì nell'attenzione alla realtà e alla coscienza che se lo rappresenta. Un realismo che non prestasse attenzione all'essere stesso della coscienza che si rappresenta il reale così come l'irreale non sarebbe vero realismo. Il realismo metafisico, allo stesso tempo, deve negare, in senso ontologico, che gli oggetti inesistenti siano in qualche modo reali o abbiano un'essenza vera, e affermare, in senso gnoseologico, che gli oggetti puri o inesistenti sono, tuttavia, veri oggetti, nella coscienza e per essa⁴⁰.

Lo studio dei contrari sembra necessario, infine, per la comprensione della domanda metafisica radicale: «perché c'è l'ente e non piuttosto il niente?»⁴¹, e per la comprensione della metafisica creazionista

³⁹ G.K. Chesterton ha espresso questa idea con grande efficacia: «Fino a che non ci rendiamo conto che le cose potrebbero anche non essere, non possiamo renderci conto che le cose sono. Fino a che non vediamo lo sfondo di tenebra, non possiamo ammirare la luce anche di una sola cosa creata. Non appena vediamo quella tenebra, tutta la luce è fulminea, improvvisa, accecante e divina. Fino a che non ci dipingiamo l'assenza, noi svalutiamo la vittoria di Dio e non possiamo apprezzare nessuno dei trionfi della Sua antica guerra. È uno dei milioni di folli scherzi giocati dalla verità, il fatto che noi non conosciamo nulla, fino a che non conosciamo il Nulla [...]. Mentre stavo ancora cercando di cavarmela da solo, con poco aiuto da parte della filosofia e nessuno da parte della religione, mi inventai una rudimentale, artigianale teoria mistica tutta mia. Consisteva sostanzialmente in questo: che persino la mera esistenza, ridotta ai suoi minimi termini, era abbastanza straordinaria da essere eccitante. Qualsiasi cosa, paragonata al nulla, era magnifica» (G.K. CHESTERTON, *Ortodossia* (1908), Brescia 1995, 105-106, citati in *Tempi*, 11-I-2007, 43).

⁴⁰ Cfr. *TOP*, 255. *TOP*, 164: «La necesidad, para el realismo explícito o teórico, de hacer uso de la noción de lo irreal o, equivalentemente, de la idea del objeto puro, se explica de una manera demasiado vaga o imprecisa si se apela exclusivamente a la ineludible dialéctica nocional de los contrarios (en este caso, lo real y lo irreal, ambos in genere). Una explicación más centrada y concreta exige hacerse cargo de que hay una actividad, aquella en la que consiste el conocer, que no causa en su término ningún efecto real: si lo produjera, lo conociendo no lo podría ser lo que algo es independientemente de su estar-siendo-objeto-de-conocimiento».

⁴¹ G.W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* § 7: «Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose»; M. Heidegger, nelle righe conclusive di *Was ist Metaphysik?* (1929), propone la domanda «Perché è in generale l'essente e non piuttosto il niente?» (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) come la questione fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica, a cui costringe il Niente (M. HEIDEGGER, «Introduzione a: "Che cos'è metafisica"», in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994³, 333); «La domanda metafisica radicale: "Perché vi è qualcosa?"» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 76). V. Possenti nel cap. III di *Essere e*

della tradizione giudeo-cristiana: la libera e divina *creatio ex nihilo* che, per contrapposizione al panteismo, all'emanatismo e al dualismo, concepisce il nulla come non-esistenza assoluta, l'assolutamente opposto a Dio che è perfezione assoluta⁴².

Si comprende, perciò, che la filosofia si sia interessata da sempre alla negazione ed agli opposti.

Conclusioni

In piena sintonia – ci sembra – con l'opera di Possenti, noi abbiamo strutturato il nostro volume *Metafisica II. La comunanza dell'essere* secondo tre modi possibili, validi e complementari di interpretare l'espressione “ente in quanto ente” quale oggetto della metafisica.

1^a. Aristotele distingue diversi sensi di “ente”, i quali si dicono sempre in riferimento ad un senso principale che è la sostanza. In questo contesto aristotelico si colloca lo studio dei diversi sensi di ente, delle *categorie* aristoteliche come *modus specialis entis* e dell'analogia aristotelica. “Ente in quanto ente” in senso aristotelico significa l'ente in riferimento alla sostanza, perché o è sostanza, o accidente della sostanza o causa della sostanza, o privazione della sostanza, e così via.

2^a. Tommaso d'Aquino, progredendo nella tradizione aristotelica e con elementi neoplatonici, elabora una sintesi originale di metafisica creazionista⁴³. La metafisica di Aristotele costituisce il quadro di riferimento di san Tommaso. L'Angelico eredita un grande patrimonio dalla metafisica aristotelica: l'oggetto, il metodo, i principi primi, le

libertà, intitolato: «Perché c'è qualcosa invece che niente?») analizza con cura il queste espressioni in Leibniz, Kant, Schelling e Heidegger. Infatti, dopo aver indicato molti limiti nell'interpretazione delle formule moderne, chiude il capitolo con queste parole: «Dal lato del discorso speculativo tale domanda a dispetto della sua ambiguità rende un servizio alla filosofia, poiché in essa risuona in qualche modo la questione dell'essere. Approfondendo il carattere della domanda e chiarendone sensi e non-sensi, non è impossibile riannodare un rapporto con la domanda sulla natura dell'essere e del nulla» (p. 112-113).

⁴² Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la discussione sull'origine temporale o sull'eternità del mondo non modifica il concetto di *creatio ex nihilo*.

⁴³ Cfr. J. VILLAGRASA, «L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino», *Alpha Omega* 10 (2007) 209-223; o, con maggiore ampiezza, «Creazione e *actus essendi*. L'originalità della metafisica di Tommaso d'Aquino», in ID., ed., *Creazione e *actus essendi*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, ART edizioni – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, 83-137.

quattro cause, l'analisi del divenire, le distinzioni di materia e forma, sostanza e accidenti, atto e potenza, la "prova" dell'esistenza di Dio. Ci sono, però, «quattro punti di capitale importanza in cui san Tommaso modifica e rinnova la metafisica usiologica di Aristotele: il concetto intensivo dell'essere; l'identificazione dell'essere con l'*actualitas omnium actuum*; la distinzione reale tra *esse* ed essenza negli enti; la qualifica di Dio come causa efficiente [ed esemplare] oltre che come causa finale del cosmo»⁴⁴. L'interpretazione tomista dell'ente alla luce dell'*esse ut actus (essendi)*, nel contesto di una metafisica creazionista, offre una nuova luce alla formula aristotelica "ente in quanto ente". La considerazione dell'ente in quanto ente, secondo Tommaso d'Aquino, fu una conquista raggiunta nell'ultima tappa del filosofare, il traguardo di una terza navigazione, quando alcuni si innalzarono alla considerazione della «causa delle cose, non in quanto sono di questo tipo o così, ma in quanto sono enti»⁴⁵. L'ente in quanto ente tomista è l'*ens commune*, l'ente considerato nella massima universalità perché tutto, tranne Dio, dipende nell'essere dalla Causa Universale; l'ente non in quanto è di questo tipo o specie (*haec*), né in quanto si vede modificato da determinati accidenti (*talìa*). In questa interpretazione trova collocazione l'analogia tomista che ha nello studio del linguaggio su Dio e del rapporto Creatore-creatura il suo luogo naturale.

3^a. "Ente in quanto ente" significa, in terzo luogo, l'ente in quanto è reale, per opposizione all'irreale che, "presente-solo-alla-coscienza" che lo oggettiva, è "oggetto puro". In questo contesto, l'esistenza è interpretata come trans-oggettualità, come l'essere *extra-cogitationes* o, per dirla con espressione tomista, l'essere *extra animam*⁴⁶. Questa interpretazione cerca di evitare la riduzione moderna di ente a oggetto. La presenza dell'irreale è interpretata come pura oggettualità, come puro apparire ad una coscienza in atto. L'opposizione esplicita di reale e irreale, di *ens* e *non-ens*, è operante nel primo principio della conoscenza, quello di non contraddizione, del quale la metafisica si occupa

⁴⁴ B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 186-187.

⁴⁵ «Aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia» (I, q. 44 a. 2).

⁴⁶ «Ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum» (*In V Metaph.*, lc. 9 n. 5).

in esclusiva. La nozione di ente è più chiara con uno studio degli opposti, nella persuasione aristotelica secondo la quale «ad una scienza unica compete lo studio dei contrari» (*Metafisica* IV, 1, 1004 a 9). Tramite la nozione di “oggetto puro” si cerca di rendere un servizio al realismo metafisico. L’illusione concettuale di pensare l’oggetto puro come se fosse un effettivo ente è un’illusione inevitabile a livello concettuale, però superabile nel giudizio. Dobbiamo *giudicare* che l’impossibile non è un caso del possibile, senza che ciò ostacoli il riconoscimento del fatto che, invece, è possibile – anzi necessario – *concepire* l’impossibile “come se fosse” un effettivo ente; e, analogamente, dobbiamo *giudicare* che l’impensabile non è un caso del pensabile, senza che ciò ci ritragga dell’ammettere che è possibile – ed ineludibile – *concepire* l’impensabile, in quanto oggetto di pensiero (cfr. *TOP*, 177). Senza uno studio dell’irreale sarà difficile fare un discorso ragionevole su quel nulla che entra nel cuore del discorso metafisico con la *creatio ex nihilo* come spiegazione causale ultima dell’ente in quanto ente. Del ‘nulla’ e di ‘nichilismo’ si deve parlare con il rigore metafisico di Possenti o non parlare. Lo stesso Possenti ammonisce: «del nulla è meglio parlare con la massima sobrietà, pena la caduta nell’enfasi o peggio nel discorso privo di senso»⁴⁷.

Summary: The title of Vittorio Possenti’s book ‘*Nihilism and Metaphysics. The Third Voyage*’, does an excellent job of expressing its content. Nihilism – which is interpreted fundamentally as a forgetting of being, as a crisis of the idea of truth and as an abandoning of what is immutable – is contrasted with Metaphysics. The metaphor of the ‘third voyage’ exemplifies a metaphysics seen as speculatively penetrating into the truth of being and as distancing oneself from the forgetting of being. This article describes the main elements of an authentic third metaphysical voyage, accomplished by Thomas Aquinas in his metaphysics of creation and *actus essendi*. At the same time, it brings to light the power of the metaphysical oppositions and the notion of pure object for a realist metaphysics of the ‘third voyage’.

Key words: nihilism, metaphysics, being, nothingness, un-reality, pure object, *creatio ex nihilo*, *actus essendi*, oppositions. Thomas Aquinas, Vittorio Possenti, Antonio Millán Puelles.

Parole chiave: nichilismo, metafisica, essere, nulla, irrealtà, oggetto puro, *creatio ex nihilo*, *actus essendi*, opposizioni, Tommaso d’Aquino, Vittorio Possenti, Antonio Millán Puelles.

⁴⁷ V. POSSENTI, *Essere e libertà*, 111.