

l'essere deve essere fissato in un limite determinato e in uno stato stabile; questo stato stabile, per gli intellegibili, è la definizione e la forma, da cui essi traggono pure la loro realtà »³⁹. Così posti e letteralmente causati da questo atto sussistente che è la conoscenza dell'Uno, o l'Intelligenza, gli intellegibili non se ne distinguono in alcun modo. Essi sono la Intelligenza, l'Intelligenza è i suoi oggetti. Ora abbiamo appena detto che ciascuno di questi oggetti è un essere. Presi insieme, essi costituiscono dunque la totalità dell'essere, e poiché l'Intelligenza è identica all'insieme di questi oggetti, si può dire che essa è l'essere stesso, o, inversamente, che « l'intelligenza o l'essere, sono la stessa cosa »⁴⁰. Con questa conclusione, al di là di Platone, Plotino raggiunge Parmenide: « Essere e pensare, sono la stessa cosa »⁴¹. È vero che al momento in cui rivendica questa formulazione, Plotino si prende cura di indicare in quale senso personale la usa, ma l'irrigidimento che le impone non fa che risaltare di più la necessità astratta, che essa esprimeva all'origine. La cosmogonia plotiniana traduce, in una forma quasi tangibile, l'inconcepibilità di cui soffre l'essere stesso, quando lo si riduce allo stato di pura essenza. L'intelletto non trova allora più in esso di che giustificarlo. Deve dunque pronunciare il decadimento a vantaggio di qualche cosa d'altro da cui esso si deduce; da ciò deriva il paradosso di una ontologia in cui l'essere non è più la stoffa di cui il reale è fatto, poiché al di là dell'essere, e come alla sua stessa origine, c'è questo non-essere che è l'Uno.

⁽³⁹⁾ Plotino, *Op. cit.*, V, 1, 7; t. V. Per una descrizione dell'essere vedi *Enneadi*, III, 6, 6; t. III, 2.

⁽⁴⁰⁾ Plotino, *Op. cit.*, V, 4, 2; t. V, 1, 4-5.

⁽⁴¹⁾ Plotino, *Op. cit.*, V, 9, 5; t. V, 1, 29-30. La stessa formulazione è espressamente riferita a *Parmenide* v. V, 1, 8; t. V.

Capitolo secondo

L'essere e la sostanza

Il solo nome di Platone richiama alla mente una folla di immagini plastiche di uomini, di avvenimenti e anche di cose: Socrate e Alcibiade, le scene finali del *Fedone* e del *Convito*, un angolo ombreggiato sotto una pianta in riva all'Ilyssus. In modo del tutto diverso accade con Aristotele, il cui nome non ci ricorda altro che titoli di scritti aridi e coppie astratte di termini antitetici: atto e potenza, materia e forma, sostanza e accidente. Tuttavia in questo caso l'immaginazione tradisce la realtà. Platone era allo stesso tempo un filosofo e un artista: parlava concretamente di nozioni astratte. Aristotele, per quel che lo conosciamo, non era un artista, ma piuttosto un filosofo e un dotto: parlava astrattamente di cose concrete. Platone, non Aristotele, fu « colui che seppe astrarre » delle essenze. Aristotele stesso ne era cosciente e la viva consapevolezza, che ne ebbe, ispira tutta la sua critica alla filosofia di Platone.

Gli argomenti dialettici rivolti da Aristotele contro la dottrina delle Idee sono ben noti. Se ci sono delle Idee di tutto ciò che è comune a una pluralità di oggetti, dove andremo mai a finire? Dovrebbero allora esserci Idee, non soltanto delle sostanze, ma anche degli accidenti, delle relazioni e forse anche delle negazioni. Inoltre, supposto che ci siano delle Idee, come spiegare che ciascuna di esse sia allo stesso tempo una in se stessa e partecipata da una pluralità di individui? Per quanto celebri, queste obiezioni non hanno nulla di originale. Platone stesso le aveva già formulate, e con una forza tale che non si può dire niente contro la sua dottrina della partecipazione che non sia già stato detto da lui. Così malgrado le difficoltà che egli stesso vi trovava, Platone non ha mai abbandonato la sua dottrina delle Idee, senza dubbio perché essa gli sembrava esprimere una verità fondamentale che bisognava mantenere a qualsiasi costo anche se non gli fu possibile spiegarla completamente. Dopo tutto, queste difficoltà erano in Platone altrettanti momenti di un calcolo dialetti-

co, di cui nessuno poteva essere considerato un risultato finale. Per quanto possa essere realmente criticata, la dottrina delle Idee resta intatta. L'obiezione autenticamente aristotelica contro le Idee ha un'origine totalmente differente. Essa esprime la convinzione primitiva e del tutto spontanea, che ciò che Platone chiamava l'Idea non avesse niente in comune con ciò che noi chiamiamo l'essere reale.

Occorre infatti comprendere che la relazione storica tra Aristotele e Platone non è di ordine dialettico. Sarebbe soddisfacente per lo spirito poter indicare nella dottrina di Platone un problema la cui discussione critica avrebbe progressivamente condotto Aristotele alle sue conclusioni. Ma le cose sono andate diversamente. Aristotele non ha dedotto la sua ontologia da qualche critica preliminare alla dottrina platonica delle Idee; sono stati al contrario una certa visione o un certo sentimento spontaneo della natura del reale a dettargli la sua critica all'ontologia platonica. È dunque su questa visione, o su questo sentimento, che bisogna anzitutto fissare la nostra attenzione.

Quando a sua volta parlava d'*ousia*, Aristotele rappresentava un'unità ontologica, cioè un nucleo d'essere distinto, capace di sussistere e di essere definito a parte. È il termine aristotelico che noi traduciamo talvolta con « sostanza », talvolta con « essenza », come è più opportuno, ma *ousia* connota sempre, in qualsiasi modo lo si traduca, la proprietà fondamentale di « ciò che è » nel senso pieno dell'espressione. Proprio perché essa designa la realtà ultima, l'*ousia* è difficile da descrivere, e ogni volta che Aristotele cerca di dire ciò che essa è, finisce con l'accontentarsi di dire ciò che essa non è.

Una prima classe di oggetti che non meritano veramente il titolo di *ousia*, perché non sono veramente degli esseri, comprende tutti quelli che Aristotele indica come « presenti in un soggetto ». Intendiamo con ciò gli esseri che sono incapaci di esistere senza un altro essere. Si tratta dunque di oggetti privi di essere proprio e che hanno solo quello del soggetto in cui risiedono. La loro realtà è la sua realtà. Tali sono le qualità dei corpi materiali, le loro dimensioni o i loro colori per esempio. Una dimensione o un colore appartengono sempre a un corpo particolare; esse non hanno altra esistenza che la sua, ed è per questo che tali determinazioni sono chiamate « accidenti » dei soggetti in cui e per cui esse esistono. Chiaramente, l'*ousia* deve essere altro: gli accidenti non rispondono pienamente alla nozione di « ciò che è ».

Rivolgiamoci ora ad una classe di oggetti del tutto differente. Dicendo che un certo essere è « bianco », vogliamo dire che la « bianchezza » è presente in questo essere come in un soggetto. Al contrario, se diciamo che un certo essere è un « uomo », noi non intendiamo con ciò che « uomo » sia qualche cosa che, come la statura o la bianchezza per esempio, si trovi ad esistere attualmente in questo essere. « Uomo » non è una proprietà fisica osservabile in certi soggetti, è qualche cosa che si può dire di certi soggetti. Chiamiamo « predicabile » questa proprietà particolare. Essa non è assolutamente un puro nulla, ma non è tuttavia una cosa, poiché non ha neppure abbastanza realtà, perché la si possa dire presente in un soggetto. « Uomo », « cavallo » o « pietra » non possono dunque essere considerati come termini che designano una *ousia*, cioè un « ciò che è ».

Questa doppia eliminazione ci lascia in presenza delle sole unità ontologiche distinte di cui abbiamo parlato prima. A dire il vero, tutto ciò che se ne sa, è che non sono né idee generali, come « uomo » o « cavallo », né semplici accidenti come la taglia o il colore di un cavallo o di un uomo. Tuttavia, questa doppia negazione può mutarsi in una doppia affermazione. Se l'*ousia* non è una semplice nozione generale, è senza dubbio perché ogni essere degno di questo nome è individuale per definizione. D'altra parte, dire che un essere propriamente detto non esiste solamente come « presente in un soggetto » è affermare che ogni essere reale è soggetto a pieno diritto. Ma che cosa è essere un soggetto? È essere solo ciò in cui e per cui gli accidenti possono esistere. In altri termini, una *ousia* propriamente detta è ciò che, avendo essa stessa di che esistere, conferisce inoltre l'esistenza a queste determinazioni complementari che si chiamano suoi accidenti. È a questo titolo che prende il nome di sostanza, perché sta per così dire sotto gli accidenti che sostiene, e come ogni essere empiricamente osservabile possiede degli accidenti, il termine « sostanza » è usato abitualmente per indicare gli esseri dati nell'esperienza, o, come si dice, le cose, le realtà.

Il carattere indiretto di questa determinazione dell'essere si rivela chiaramente attraverso le formule stesse di cui si serve Aristotele: « La realtà (*ousia*), nel significato vero, primo e rigoroso di questo termine, è ciò che non è né predicabile di un soggetto, né presente ».

in un soggetto, per esempio, un uomo o un cavallo particolari »¹. Questa definizione ribadisce in ultima analisi che il reale propriamente detto è un'altra cosa e più di un semplice concetto o di un semplice accidente, poiché esso è ciò in cui l'accidente risiede, o di ciò di cui si predica il concetto. A dire il vero, questo vuol dire (situare) l'*ousia* piuttosto che definirla, ma il nostro problema è propriamente quello di sapere se il reale come tale è definibile, e l'imbarazzo di Aristotele dipende forse dalla natura stessa del problema. Comunque stiano qui le cose, Aristotele ne dice abbastanza per far comprendere che, come egli la concepisce, l'*ousia* è molto diversa da ciò che Platone designava con questo nome. Descritta in linguaggio aristotelico, una Idea platonica non è nient'altro che un termine « predicabile di un soggetto ». Essa non è dunque un « essere » nel senso vero, originario e rigoroso del termine, perché essa non è un « soggetto ».

Avendo così confinato le Idee nella classe delle realtà secondarie o derivate, Aristotele si trova ugualmente in presenza dello stesso problema: che cosa, nel soggetto individuale, costituisce l'*ousia*? Il modo autenticamente aristotelico di discutere il problema è di trasformarlo in quest'altro: da quali segni riconosciamo la presenza di una sostanza? Nella nostra esperienza sensibile, la sola d'altronde di cui disponiamo, il segno più sorprendente e più immediato della presenza di una sostanza è quello delle operazioni che essa compie e dei cambiamenti di cui essa è causa. Si chiama propriamente « natura » ogni sostanza considerata come principio di un cambiamento di qualsiasi tipo². Così concepite, le sostanze sono le cause delle diverse azioni e operazioni (come spostamenti nello spazio, crescita e cambiamenti di qualità) che noi osserviamo continuamente nel mondo dei corpi. Ma il potere di agire e di operare, che rivela la loro presenza, non è ancora che l'indice esteriore della loro natura. Le sostanze non spiegano così le loro energie, se non per il fatto che ciascuna è essa stessa una energia (*energheia*); esse non esercitano queste diverse attività se non per il fatto che ciascuna di esse è anzitutto un atto. Tale è dunque il fondamento della realtà propriamente detta: l'essere è l'atto stesso in virtù del quale ogni sostanza è ciò che essa è, e sussiste a parte come una realtà autosufficiente.

(¹) Aristotele, *Categorie*, V, 2 a 10. Cfr. *Metafisica*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

(²) Aristotele, *Metafisica*, Δ, 4, 1014 b 13-15.

Giunto a questo punto, Aristotele non poteva che fermarsi. Egli sapeva molto bene che essere era essere in atto, e di conseguenza essere un atto, ma dire ciò che fosse un atto era al di sopra delle sue possibilità. Tutto ciò che poteva ancora fare era volgere lo sguardo verso l'attualità, come verso qualche cosa che non si può fare a meno di riconoscere, a patto solo che la si veda. Per esempio poteva designarci il contrario, vale a dire la semplice potenza, o possibilità. Ma anche ciò non porta a gran cosa, perché comprendere la potenza senza l'atto è ancora meno possibile che comprendere l'atto senza la potenza. Non gli restava infine che quest'ultima risorsa: ricorrere a degli esempi diversi e, ricordando ai lettori che « non bisogna cercare definizioni di tutto » e invitarli ad immaginarsi essi stessi, per analogia, il senso di questi due termini: « L'atto, dunque, è l'esistenza di un oggetto, ma non nel modo che abbiamo espresso come potenza. Diciamo per esempio, che Ermete è in potenza nel bosco, e la mezza riga nella riga intera, perché essa potrebbe esserne derivata. Allo stesso modo chiamiamo dotto in potenza colui che non specula, se ha la facoltà di speculare; lo stato opposto, in ciascuno di questi casi, esiste in atto. La nozione di atto, che proponiamo, può essere conosciuta per induzione, con l'aiuto di esempi particolari; non bisogna cercare di definire tutto, ma bisogna sapere accontentarsi di cogliere l'analogia; l'atto sarà dunque come l'essere che costruisce in riferimento all'essere che ha facoltà di costruire, l'essere sveglio sta all'essere che dorme, l'essere che vede a colui che ha gli occhi chiusi ma che possiede la vista, ciò che è stato separato dalla materia a ciò che ha la materia, ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato »³.

In breve, tutte le volte che una possibilità si realizza, in un qualunque ordine e in qualunque modo, c'è « atto », e di conseguenza c'è « essere », ed è questo che bisogna comprendere, ed è necessario inoltre capire che questo ci basti, perché il pensiero non potrebbe andare oltre.

È caratteristico del realismo di Aristotele che, pur essendo pienamente cosciente del carattere irrimediabilmente « dato » dell'essere attuale, egli non sia stato tentato di espellerlo dalla sua filosofia. È ciò che permetterà più tardi a concezioni autenticamente esistenziali dell'essere di innestarsi sulla sua ontologia, non solo senza tradirne

(³) Aristotele, *Op. cit.*, Θ, 6, 1048 a 30-1048 b.

l'intenzione originaria, ma piuttosto conferendole la portata piena che le spettava di diritto. Infatti, l'obiezione fondamentale di Aristotele al platonismo, quella che tutte le altre esplicitano o giustificano, è l'indifferenza radicale dell'*ousia* platonica nei confronti del mondo delle cose concrete attualmente esistenti e nel quale viviamo. È per questo che, dopo aver discusso a lungo le difficoltà dialettiche sollevate dalla dottrina delle Forme o Idee separate, Aristotele aggiunge questa nota determinante: « Il problema più importante da porsi, sarebbe quello di domandarsi quale può essere veramente il contributo delle idee agli esseri sensibili, sia agli esseri eterni (ossia gli astri), sia agli esseri generabili e corruttibili. Infatti, esse non sono per questi esseri le cause di alcun movimento né di alcun cambiamento »⁴. È il centro stesso del problema. Il cambiamento è un dato empirico primario. Se esiste una causa delle cose sensibili, essa deve essere nello stesso tempo quella del loro incessante divenire. Ora causare il cambiamento è certo ciò di cui le Idee sono meno capaci, e, prima di tutto, esse non possono causare quello che dà loro l'esistenza: « Gli altri oggetti non possono provenire dalle Idee in nessuno dei sensi in cui si intende generalmente l'espressione *da* »⁵. Causare, è agire, e la prima condizione per agire è di essere se stesso un atto, cioè un essere attualmente esistente. Semplici astrazioni, le Idee non sono né esseri né atti, e per il fatto che esse non sono atti, non possono essere cause. Le si ridurrà allora alla condizione di semplici modelli delle cose che sono fatte? Sia pure, ma chi fa allora le cose? « Quanto a dire che le Idee sono dei paradigmi, e che le altre cose ~~non~~ partecipano, è pronunciare delle parole vuote e fare delle metafore poetiche. Che cosa dunque opera fissando lo sguardo sulle Idee? »⁶. Infatti, per Platone stesso, il Demiurgo non era mai stato niente di più che un mito; degli esseri attualmente esistenti possono ben spiegare la presenza di loro idee nell'intelletto umano che le pensa, ma delle Idee non spiegano in nulla l'esistenza attuale degli esseri concreti (ad esse corrispondenti). Poiché esse non entrano nella sua formazione, le Idee non possono in nulla aiutarci a conoscere la realtà.

(⁴) Aristotele, *Op. cit.*, A, 9,991 a 8-11.

(⁵) Aristotele, *Op. cit.*, A, 9,991 a 19-20.

(⁶) Aristotele, *Op. cit.*, A, 9,991 a 20-23.

L'opposizione di Aristotele a Platone su questo punto è uno dei luoghi comuni della storia della filosofia e a buon diritto, perché essa esprime quella di due esigenze intellettuali che è difficile accordare, ma che sono ugualmente imperiose, e che sono entrambe operanti sia nello spirito di Platone sia in quello di Aristotele. Si tratta infatti di sapere se il termine « realtà » include tutto ciò che è integralmente intellegibile, e nient'altro, o se può eventualmente includere degli elementi di una natura opaca al pensiero, i quali, sebbene intellegibili in se stessi, sembrano condizionare tutto il resto, e la sua intellegibilità stessa. In quanto filosofo, Platone è assetato di intellegibilità pura, ma non appena egli affronta i problemi concreti in cui essa è solo parzialmente accessibile, egli rinuncia alla scienza e si accontenta di quel succedaneo che è la probabilità del mito. Per Aristotele vale il contrario. Invece di porre anzitutto come reale un tipo di essere integralmente soddisfacente per il pensiero, e tanto più « essere » per esso da soddisfarlo di più, egli inizia con l'accettare i fatti grezzi come tali, libero di spingere in seguito il più lontano possibile la sua indagine sulle loro condizioni astratte di intellegibilità.

È ciò che fa a proposito dell'essere stesso. Il suo primo passo è quello di porre le sostanze concrete attualmente esistenti come il miglior esempio concepibile di « ciò che è ». Analisi ulteriori gli permettono di discernere in seguito, in questo reale stesso, dei livelli di realtà stagliati in profondità. In superficie, per così dire, sono gli accidenti; al fondo, la sostanza individuale, che condivide con essi il suo essere e, per questa stessa ragione, costituisce l'*ousia* propriamente detta. Ecco perché l'essere si confonde, in ultima analisi, con la sostanzialità. Infatti, dimensioni, qualità, relazioni e gli altri accidenti non sono « ciò che questa cosa è », ma solo ciò che appartiene a ciò che questa cosa è, cioè all'essere di questa cosa. Così, tra i diversi significati del termine « essere », ve ne è uno fondamentale, che lo identifica a « ciò che » la cosa è. Aristotele stesso lo dice, nei termini più precisi che si possa desiderare: « Tra i numerosi significati di essere, è chiaro che il primo è quello in cui essere significa ciò che è, e in cui significa l'*ousia* »⁷.

Esprimendosi così, Aristotele prendeva una decisione capitale e, come succede spesso in casi simili, senza accorgersi che ne sarebbe

(⁷) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 1, 1028 a 13-15. Cfr. Θ, 1, 1046 a 26-32.

stata possibile un'altra. Non è che l'importanza né la complessità del problema gli fossero sfuggite. Al contrario, egli aveva chiara coscienza di essere alle prese con il problema dei problemi, quello che, poiché esso decide dell'oggetto della metafisica, domina tutta la filosofia; ma la maniera stessa in cui egli poneva a sua volta questo problema, che si erano posti tutti i suoi predecessori da Talete a Platone, lo manteneva sul piano dell'essenza e della sostanza, che era sempre stato il loro: « E in verità, l'oggetto eterno di tutte le ricerche, presenti e passate, la domanda sempre posta: che cosa è l'ente (*ti to on*)? rimanda a questa: che cosa è l'*ousia*? È di questa *ousia*, infatti, di cui i filosofi affermano gli uni l'unità, gli altri la pluralità, essendo questa pluralità, per gli uni limitata in numero, per gli altri infinita. È per questo che, anche per noi, il nostro oggetto capitale, primario, unico per così dire, sarà di studiare che cosa è l'ente preso in questo senso »⁸. Constatiamo dunque questa serie di equivalenze fondamentali: ciò che è, nel significato primo del termine, è l'« essere », o la realtà (*ousia*); questa realtà si identifica a sua volta con ciò che la cosa è, cioè, per usare un termine da lungo tempo adottato, la sua *quiddità*, o *essenza*. Ci resta dunque da ricercare, nell'individuale concreto che forma l'oggetto della nostra esperienza, dove si trovi questo nucleo ontologico resistente, che ne fa un essere degno di questo nome, una realtà.

Partiamo da un individuo qualunque, per esempio un uomo o un cavallo. Non è un oggetto semplice; ha una struttura propria, e poiché cerchiamo ciò che lo qualifica come essere, il problema è per noi quello di sapere ciò che, tra gli elementi di cui esso si compone, lo definisce in « ciò che è ». Le analisi precedenti ci autorizzano a eliminare anzitutto tutti gli accidenti quantitativi o qualitativi che esso possiede, poiché tali accidenti non esistono, per definizione, che per l'essere sussistente che si tratta precisamente di scoprire. Si elimineranno per la stessa ragione, le facoltà o energie diverse che questo essere possiede o esercita, poiché, l'abbiamo detto, esse non sono che il dispiegarsi dell'atto primo e fondamentale che ricerchiamo. Restano dunque soltanto la materia, o la forma, o il composto delle due. Ora è vero che tutte le sostanze empiricamente date sono composte di materia e di forma. Di conseguenza è certo che esse non

(⁸) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 1, 1028 b 2-7.

possono essere senza essere insieme l'una e l'altra. Ma questa constatazione non risolve il problema, poiché ogni sostanza deve la sua unità al fatto che gli elementi di cui essa si compone sono gerarchicamente ordinati. Sapere che una sostanza non sarebbe, senza la sua materia o senza la sua forma, non dice quale di questi due elementi attualizza l'altro, e di conseguenza lo fa esistere.

Poiché la sostanza sensibile non sarebbe senza la sua materia, bisogna pure che in un certo senso la materia sia sostanza. Aristotele afferma dunque qui che essa lo è, intendendo in tal modo che essa è uno degli oggetti che possono essere e sono correttamente designati col termine sostanza, ma è molto difficile ammettere che la materia, che è sostanza, sia la sostanza stessa. Al contrario, essa non è che dentro e attraverso la sostanza di cui fa parte. Mai si incontra la materia tale e quale nell'esperienza. Essa è osservabile e determinata solo dagli accidenti, quali le sue dimensioni quantitative, le sue qualità, il luogo che essa occupa e le sue relazioni con le altre sostanze. Ora queste determinazioni stesse le provengono dalla forma che fa di essa un'individualità distinta da tutte le altre, ma classificabile tuttavia in una specie e in generi determinati. In conclusione è verso la forma che bisogna volgersi se si vuole scoprire il principio ultimo in virtù del quale ogni sostanza è veramente tale. Del resto ciò è confermato dal linguaggio. Se ci si domanda « che cosa è questa cosa? », si risponderà con la definizione della sua essenza, cioè della sua forma. Senza dubbio, la definizione dell'essenza di un essere materiale deve tener conto della sua materia: così, la definizione dell'uomo lo determina anzitutto come un animale, quindi come un corpo vivente; ma questo corpo stesso non è determinatamente quello di un uomo se non in virtù dell'anima razionale che ne è la forma, ed è per questo che l'essenza o forma di ciascun essere resta la radice ultima della sua sostanzialità.

Non si vede infatti, come Aristotele avrebbe potuto evitare questa conclusione, ma tutte le sue critiche hanno attirato l'attenzione sulle difficoltà che essa incontra nella sua dottrina. Ciascun essere possiede la sua propria forma, in virtù della quale esiste come una unità ontologica distinta, che basta a se stessa. D'altra parte, la forma di ogni individuo dato è ciò che noi esprimiamo con la sua definizione. Ora la definizione di una cosa porta direttamente sulla sua forma, che è una e la stessa per tutti gli individui di una certa specie. « Ciò che

dalla ma-
teria alla
forma

l'uomo è » resta identicamente lo stesso in tutti gli uomini, al punto che essa non sopporta alcuna variazione, salvo che di grado, sia nell'ambito dei diversi esseri umani, sia all'interno dello stesso uomo. Aristotele stesso lo afferma espressamente in un testo notissimo delle *Categorie*: « Una sostanza particolare, uomo, non può essere più o meno uomo, sia essa stessa in un altro tempo, sia in un altro uomo. Un uomo non può essere più uomo di un altro, come ciò che è bianco può essere più o meno bianco di un altro oggetto bianco, o come ciò che è bello può essere più o meno bello di un qualche altro bell'oggetto... Una sostanza non può essere detta più o meno ciò che essa è; un uomo non è più veramente uomo in un certo momento rispetto a quando non lo fosse prima. In breve, niente di ciò che è una sostanza può essere più o meno ciò che è. La sostanza quindi non ammette alcuna variazione di grado »⁹. Niente di più chiaro, né si potrebbe arguire che qui Aristotele parla da semplice logico, poiché egli non ha due universi distinti, l'uno per la sua logica e l'altro per la sua metafisica. Per lui come per Platone, la « quiddità (*to ti en einaí*) di ogni essere, è ciò che ciascun essere è detto essere per sé (*kath'auto*) »¹⁰. È pure per questo che, in un individuo dato, questa quiddità, o « ciò che la cosa è », « appartiene primariamente e assolutamente all'essenza (*to ti en einaí... uparxei protōs... kai aplōs te ousia*) »¹¹. Così « ciò che è evidente, è che la definizione e la quiddità (*to ti en einaí*), nel senso primo ed assoluto, appartengono alle sostanze »¹². Un essere così concepito è dunque primariamente una sostanza determinata da un'essenza esprimibile con una definizione. Ora questa conclusione ci porta a vedere in Aristotele un metafisico certamente molto diverso da Platone, ma meno emancipato dall'ontologia platonica di quello che desiderava e credeva di essere. Diciamo piuttosto che Aristotele non ha trovato la giustificazione metafisica completa di questo sentimento acuto dell'individuale concreto che lo distingueva così nettamente da Platone. Certo è che solo l'individuo merita veramente il titolo di « essere » e tutte le sue indagini su ciò che fa dell'individuo un essere vero lo riportano tuttavia a porre l'essenza o la forma, come la radice ultima dell'essere di « ciò che è ».

(9) Aristotele, *Categorie*, I, 5, 3 b-4 a.

(10) Aristotele, *Metafisica*, Z, 4, 1029 b 13-14.

(11) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 4, 1030 a 29-30.

(12) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 4, 1030 b 4-6.

L'ontologia di Aristotele è dunque sollecitata da due tendenze opposte: quella del tutto spontanea, che gli fa situare il reale nell'individuale concreto e quella, ereditata da Platone, che lo invita a situarlo nella stabilità intellegibile di un'unica essenza, che resta sempre identica a se stessa nonostante la pluralità degli individui. Ciò è stato legittimamente sottolineato: « Il fatto è che *ousia* non significa anzitutto per Aristotele niente di più definito di ciò che è in tutta la verità e pienezza del termine. Egli la concepisce talora come ciò che, nelle cose, è nel senso pieno del termine; il *ti esti*, o l'essenza; e talora anche come ciò che è nel senso pieno del termine, perché esso non è in qualche cosa, ma esiste per se stesso: il *tode ti*, o l'individuo »¹³. Aristotele infatti sapeva che solo l'individuale è, o esiste, ma il solo modo di essere, in cui può rendersi intellegibile è l'essenza. Ora cogliere intellegibilmente ciò che è l'essere per lui era il compito proprio del filosofo, e soprattutto quello del metafisico, poiché egli definiva la metafisica come « la scienza che studia l'essere in quanto essere e gli attributi che gli appartengono in quanto tale »¹⁴. Studiare l'essere in quanto essere, era inevitabilmente per lui analizzare l'essere nei suoi elementi costitutivi o, secondo l'espressione di Aristotele stesso, nelle sue « cause »; e poiché non ce n'è di più intellegibili dell'essenza, era non meno inevitabile che questa analisi dovesse in conclusione giungere ad essa.

L'ambiguità fondamentale dell'ontologia di Aristotele si riflette nel duplice aspetto della sua opera e dell'influenza che essa ha esercitato nel corso della storia. Vi è un primo Aristotele, molto diverso da Platone per la sua viva curiosità del reale concreto e le doti di osservatore di cui dà prova studiandolo, poiché l'Aristotele che ha scritto la *Historia animalium*, si interessa allo sviluppo del pulcino nell'uovo, al modo di riproduzione dei pescecani e alla vita delle api. È anche l'Aristotele per il quale il reale è il *tode ti*. Ma ve ne è un secondo, molto più vicino a Platone, e per il quale le sue indagini sul particolare non hanno in fondo altro oggetto che quello di portare alla conoscenza dell'essenza, che è il solo oggetto della scienza propriamente detta, poiché essa è a pieno diritto universale: « Gli individui compresi in una specie, quali Socrate e Corisco, sono gli esseri

(13) D. Ross, *Aristotele's Metaphysics*, Oxford, 1924, t. II, pp. 159-160.

(14) Aristotele, *Metafisica*, T, 1, 1003 a 21-22.

reali; ma poiché questi individui hanno in comune la forma della specie, basterà assegnare una volta per tutte gli attributi universali della specie, cioè gli attributi comuni a tutti gli individui »¹⁵. In tal modo si capisce immediatamente perché Aristotele sia divenuto, nel Medio Evo, contemporaneamente il dotto per eccellenza, colui che, in opposizione all'idealista Platone, si interessa al mondo concreto in cui viviamo, e il maestro di una filosofia delle forme sostanziali, alla quale è comunemente attribuita la responsabilità di aver ritardato di parecchi secoli la nascita della scienza moderna, perché essa riduceva il reale ad una gerarchia di forme astratte e si accontentava di dedurre quando occorreva invece osservare. La controversia plurisecolare sul problema degli universali attesta del resto ancora meglio questa dualità interna all'aristotelismo. Realisti e nominalisti del Medio Evo, per dar loro la denominazione tradizionale non avevano torto a fare entrambi riferimento ad Aristotele, benché lo interpretassero, come sappiamo, in due sensi diametralmente opposti, poiché i realisti cedevano alle esigenze platoniche della dottrina, mentre i nominalisti seguivano la tendenza così decisamente da condurla inarrestabilmente verso il reale concreto. L'ontologia del *to ti en einai* conduce naturalmente al realismo dell'essenza e della specie, quella del *tode ti* o dell'*hoc aliquid* giunge non meno naturalmente al nominalismo del termine universale e al realismo dell'individuale concreto. Questo dibattito interno dell'aristotelismo stesso, non faceva dunque che sviluppare nel corso del tempo un'opposizione che, latente fin dall'origine, chiarisce la storia che essa genera.

Dominata da questa ambiguità fondamentale, la concezione aristotelica dell'universo offre sotto molti punti di vista l'immagine di un compromesso tra le due ontologie prese in considerazione. Sotto la sua forma più generale, il problema che Aristotele deve risolvere giunge in effetti sempre a conciliare le esigenze dell'universale astratto con quelle dell'individuale concreto. Infatti la soluzione che egli propone consiste il più delle volte nel ridurre l'individuo concreto a quel minimo indispensabile che consente di non dire che ha cessato completamente di essere. Diciamo, in altri termini, che l'individuale, che in linea di principio è tutto, si riduce a non essere niente di più

⁽¹⁵⁾ Vedere ogni passaggio relativo al problema della classificazione, nel *De partibus animalium*, 642 b 5-644 b 15.

che il soggetto portatore dell'universale, come se non avesse altra funzione ontologica che di permettergli di esistere. Poiché è ben vero che solo l'individuo esiste, ma che solo dell'universale si può dire, esso è; e siccome l'universale incluso nell'individuale ne costituisce in ultima analisi l'essere stesso, tutta questa filosofia, che non si interessa per principio se non a ciò che esiste, lo affronta tuttavia sempre in modo tale che il problema della sua esistenza non abbia a porsi.

Questa sottile eliminazione dei problemi legati al fatto fondamentale dell'esistenza lede anzitutto il problema dell'origine del mondo. Platone non l'aveva posto sul piano della scienza propriamente detta, ma l'aveva almeno affrontato su quello del mito; Aristotele avrebbe senza dubbio giudicato indegno di un vero filosofo ricorrere a un simile sotterfugio, ma egli stesso non affronta la difficoltà sotto nessuna forma, perché, in un'ontologia come la sua, il problema non ha senso. In qualunque modo lo si traduca, il termine ousia designa sempre per lui «ciò che è», cioè qualche cosa che è. Non si potrebbe dunque domandare senza assurdità, al soggetto di «ciò che è», se è o se non è. È ciò che Aristotele stesso dà ad intendere in un passo su cui ha indugiato per lungo tempo l'attenzione dei suoi commentatori medioevali: *tauto gar eis antropos kai on antropos kai antropos*¹⁶. «Uomo», «uomo esistente», «un uomo», sono la stessa cosa. A dire il vero, Aristotele pensa soprattutto qui a mettere in risalto l'identità intrinseca dell'essere e dell'uno: dire «un uomo esiste» non differisce in nulla dal dire «uomo esiste». Egli non afferma meno espressamente in questa occasione, che il caso dell'essere è lo stesso di quello dell'uno. Come è proprio dell'*ousia* essere una, così le è proprio di essere. Prova ne è il fatto che tante sono le specie di unità, quante sono le specie di essere. Per usare una terminologia che sarà quella del Medioevo, diciamo che non si vede come sia possibile giustificare una distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza in una dottrina come quella di Aristotele. La loro identità è inscritta nella formula stessa che definisce l'oggetto della sua indagine: *ti to on, tauto esti tis e ousia*¹⁷. Osserviamo d'altronde che, perché la critica aristotelica del platonismo sia giustificata, bisogna che l'essenza sia identica a «ciò che è». Infatti, se essa non lo fosse la nostra scienza

⁽¹⁶⁾ Aristotele, *Metafisica*, (T) 2, 1003 b 26-27.

⁽¹⁷⁾ Aristotele, *Op. cit.*, Z, I, 1028 b 4.

τὸ ὄν
ciò che è

τὸ τί ἦν εἶναι =
"il che cosa era essere"

delle essenze non sarebbe una scienza del reale concreto. Ricadremo in tutti gli inconvenienti che offre la dottrina delle Idee, poiché la conoscenza della quiddità, o essenza, non sarebbe più la conoscenza del reale dato nell'esperienza, ma quella di un mondo astratto, puro, prodotto della nostra immaginazione sull'immagine del mondo sensibile. La quiddità si confonde dunque proprio con l'ousia, vale a dire con l'essere stesso di cui si può dire che esiste come per definizione¹⁸. Una volta giunti a questo punto, è inutile andare oltre nell'analisi dell'essere. Non solo inutile, ma assurdo. La sola causa che faccia che una cosa sia ciò che essa è, è infatti la sua forma, quiddità, o essenza; ora questa forma, quiddità o essenza, non è la causa di questo essere se non per il fatto che essa ne è l'ousia e la realtà stessa¹⁹. Cercare perché una cosa è, significa cercare perché essa è essa stessa, e in verità non cercare niente del tutto²⁰.

Se si ritiene che Aristotele abbia identificato l'esistenza con l'essenza, quando si è posto direttamente il problema della natura dell'essere, si comprende meno facilmente come egli abbia potuto mantenere la stessa posizione, quando doveva spiegare il divenire degli esseri generabili e corruttibili. Dal momento che tali esseri nascono e muoiono, bisogna che la loro stessa ousia cominci e finisca di esistere. Sembra dunque che il solo fatto di essersi posto il problema della natura delle cause avrebbe dovuto necessariamente condurre Aristotele a distinguere l'essenza dell'esistenza, almeno nell'ambito degli esseri sottomessi alla generazione e alla corruzione. È ancora più degno di nota il fatto che sia estremamente difficile capire ciò che Aristotele intende per ciò che noi chiamiamo « causa efficiente ». Dei quattro generi di cause che egli distingue, nessuno corrisponde esattamente e esclusivamente alla causalità efficiente. « Causa », afferma Aristotele, si dice in quattro sensi: l'essenza o quiddità; la materia o il soggetto del cambiamento; l'origine o principio del movimento; infine il bene o « ciò in vista di cui » il movimento si produce. Tra questi quattro generi di cause, non ci si meravigli che l'essenza venga per prima. L'« ousia, o *to ti en einai*, è chiaramente la prima di tutte le cause, poiché, come abbiamo appena constatato, essendo ciò per

(18) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 6, 1031 b 31-32.

(19) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 17, 1041 b 7-9 e 27.

(20) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 14.

cui la cosa è ciò che essa è, essa si trova ad essere, per lo stesso motivo, ciò per cui la cosa è. Ora è in virtù di un solo e medesimo principio che un essere è, e che esso è causa. Si può quindi affermare che l'essenza è contemporaneamente la radice prima di ogni essere e quella della sua causalità.

È senza dubbio per questo che Aristotele ha ripetutamente paragonato il rapporto degli effetti con la loro causa con quello degli attributi col soggetto o dei ragionamenti con i concetti, di cui essi sviluppano il contenuto. « La sostanza è un principio o una causa », egli afferma, poi aggiunge: « Ora, domandarsi il perché, è sempre domandarsi perché una certa cosa appartiene a una certa altra »²¹. Chiaramente questo « perché » non può trovarsi da nessun'altra parte che nell'essenza del soggetto stesso. L'origine del rapporto effetto-causa si trova dunque proprio nell'essenza e da nessun'altra parte: « Così dunque, in tutte le produzioni, come in tutti i sillogismi, il principio è l'essenza (*ousia*); perché è a partire dalla quiddità che si fanno i sillogismi (*ek gar tou ti estin oi sulloghismoi eisin*), ed è a partire anche da qui che si fanno le generazioni (*enthautha de ai geneseis*) »²². Si può anche aggiungere, e le produzioni. Se vi sono infatti, tra quelle che Aristotele distingue, due produzioni causali imparentate con ciò che noi chiamiamo causalità efficiente, queste sono sicuramente la « generazione » naturale e la « produzione » artificiale. Ora tutte provengono in ultima analisi dalla forma, avendo le « generazioni » per causa la forma naturale del vivente che genera un altro vivente, e le « produzioni » per causa la forma, o quiddità — in quanto questi due termini significano la stessa cosa²³ — la quale si trova nel pensiero dell'artista o del tecnico. È la casa concepita dall'architetto che è causa prima della casa reale costruita in seguito, secondo quel modello; è la salute concepita dal medico che è causa della salute di cui gode in seguito il malato. Non si tratta qui semplicemente di modi figurativi di esprimersi. Aristotele non vuol dire soltanto che, senza la presenza di quei modelli nel pensiero dell'architetto o del medico non ci sarebbe né casa costruita né salute resa al malato. È in modo molto preciso ed esplicito che Aristotele

(21) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 10-11.

(22) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 9, 1034 a 30-32.

(23) Aristotele, *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 1.

attribuisce alla forma, o essenza, l'efficacia che produce l'effetto: « Il punto di partenza del movimento della guarigione, e ciò che l'effettua (*to de poioun*), se non altro quando essa è un effetto dell'arte, è la forma che è nell'anima (*to eidos esti to en te psyche*) »²⁴. Così, come la forma naturale è il principio del movimento che giunge alla generazione di un essere naturale, la forma che è nel pensiero dell'artista o del tecnico è il principio del movimento che porta alla produzione dell'opera d'arte o del risultato che esso si proponeva di ottenere. Se così è, la causa da cui proviene il cambiamento (*othen e arche kineseos*) si confonde con la causa formale, che non è se non un altro nome dell'essenza. Ogni generazione o ogni produzione è un movimento; ogni causa generatrice o produttrice è quindi una causa motrice, e ogni causa motrice si riduce in ultima analisi all'*ousia*, o essenza, di ciò che è.

Si comprende in tal modo anche perché, in una dottrina in cui la nozione di causa efficiente si trova a questo punto annullata, il problema dell'origine radicale delle cose non abbia trovato dove fondarsi. Se in Aristotele avesse trovato il proprio fondamento, ciò non sarebbe potuto avvenire che sul piano della scienza e della stessa essenza. Ora Aristotele non si è fatto illusioni su questo punto. Platone stesso non aveva cercato alcuna risposta a questo problema nella dottrina delle Idee, che di fatto non poteva fornirgliene alcuna. Per spiegare l'esistenza del mondo, aveva dovuto ricorrere all'artificio del Demiurgo, che, essendo buono e scevro da ogni invidia, desiderava che tutto gli fosse il più possibile simile. « Che tale sia il principio essenziale del Divenire e del Mondo », dice Platone, « si avrà pienamente ragione di accettare questa opinione dalla bocca di uomini saggi »²⁵. Accettiamo allora con Platone stesso, come una tradizione di fatto venerabile, ma non come la soluzione razionale di un problema filosofico. Aristotele non può accettare facilmente questa soluzione, e siccome il solo genere di causa efficiente di cui dispone, l'*ousia*, è esistenzialmente tanto sterile quanto l'Idea platonica, non gli resta altra risorsa che evitare semplicemente il problema. Se ci fosse in Aristotele qualche cosa di simile al Demiurgo di Platone, questo sarebbe il Primo Motore immobile, ma si constata

⁽²⁴⁾ Aristotele, *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 21-23.

⁽²⁵⁾ Aristotele, *Timeo*, 30 A.

subito che tra l'universo e una tale causa, non potrebbe stabilirsi alcun rapporto di ordine esistenziale. Il Primo Motore di Aristotele esiste eternamente; occorre dunque che le sostanze, generate in una materia essa stessa eterna, siano eternamente le sostanze che esse sono. In breve, il Primo Motore immobile di Aristotele è la sostanza prima, causa della sostanzialità di tutte le altre sostanze e per conseguenza, causa del loro essere stesso in quanto esse sono delle sostanze, ma se esso è causa di ciò che il mondo è, non lo è del fatto che il mondo esista. L'*ousia* disesistenzializzata di Aristotele non permette di risolvere i problemi di esistenza, e nella misura in cui la causalità efficiente implica un problema di esistenza, essa non consente di offrire un'interpretazione adeguata neppure di questo genere di causalità.

È invalsa l'abitudine di dire « teologia cristiana », perché essa è la meno mal conosciuta delle teologie medievali, ma forse sarebbe meglio parlare in questo contesto di « teologia dell'Antico Testamento ». Questo libro sacro non apparteneva esclusivamente ai Cristiani, poiché esso era dapprima appartenente agli Ebrei che lo avevano in comune con i Musulmani. Non è sorprendente pertanto il fatto che il problema dell'esistenza sia stato discusso tra filosofi e teologi del mondo dell'Islam, ancor prima di esserlo tra i Cristiani.

A questo punto Averroè si pone alla nostra osservazione come una esperienza di scelta. Se le analisi che precedono sono esatte, si può dire che il pensiero dello stesso Aristotele, così intensamente realista di intenzione e di fatto, è tuttavia rimasto vergine da ogni preoccupazione propriamente esistenziale. Quale sarebbe stata la sua reazione in presenza della cosmogonia biblica? Senza alcun dubbio la stessa avuta nei confronti del *Timeo* di Platone, che egli scarta, con una allusione sdegnosa, come appartenente alla poesia piuttosto che alla scienza. La sola differenza è che egli l'avrebbe senza dubbio assimilata più ai miti di Omero e di Esiodo che a quello di Platone; ma la dottrina di Averroè ci permette però di oltrepassare il piano dell'ipotesi, poiché anche se non si può ammettere che questo filosofo sia stato del tutto ciò che voleva essere, un *Aristoteles redivivus*, è indubitabile che lo spirito dell'aristotelismo più autentico abbia animato la sua dottrina, e, nella misura in cui ciò è vero, lo è anche il fatto che in Averroè Aristotele si sia infine dovuto confrontare con il problema dell'esistenza sotto la forma del problema della creazione.

È degno di nota il fatto che Averroè non abbia esitato a riconoscere e a denunciare subito l'avversario. Ciò che egli si ritrovava dinanzi, poiché non apparteneva più alla filosofia, ma alla religione, era finalmente un mito che, seppure socialmente utile e anche necessario come tutti i grandi miti religiosi, era proprio di un altro ordine rispetto a quello del sapere propriamente detto.

Come Aristotele, e del resto come tutti, Averroè poteva constatare senza fatica che ci sono nel mondo degli esseri soggetti a generazione e corruzione; spiegare come tali esseri nascano e periscano è un problema filosofico. È anche uno dei problemi filosofici fondamentali, poiché è quello del possibile e del necessario. Esso è così essenzialmente filosofico che le rivelazioni religiose non ne dicono niente, perché le risposte che vi si possono dare sono incomprensibili alla massa del popolo e non incidono minimamente sulla sua condotta per renderlo più disciplinato o più felice. Servendosi contro gli Achariti di un argomento *ad hominem*, Averroè ricorda loro a questo proposito un testo del *Talmud* che invita il teologo alla sobrietà nelle ricerche di questo genere. In ogni caso, se piace ai teologi filosofare, importa sapere che appena un filosofo pone un problema di questo genere, egli teologizza²⁶. A partire da questo punto preciso, colui che commette un tale errore abbandona dunque il terreno della scienza e della dimostrazione per impegnarsi su quello della retorica, o, tutt'al più della dialettica, al termine della quale egli non incontrerà altro che la probabilità. Questo è proprio il caso d'Algazel, che non nasconde del resto le sue intenzioni

⁽²⁶⁾ « Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic [presso Avicenna]: et est illa quae est in formis entium, quas appellat secta Assaria [gli Achariti] attributa animalia, et eas appellant Philosophi formas, et haec innovatio est ex alia re, et in tempore. Quomodo autem sit dispositio naturae entis possibilis cum ente necessario, tacuit de hoc Lex propter remotionem eius ab intelligentia vulgi: et etiam, quia non est necessaria scientia eius quoad vulgi felicitatem. Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis Philosophi, tam qui dicit innovationem mundi, et qui non dicit eam; et quod dixerunt, cum inspexeris id, in veritate non est a lege Maurorum, et non constituitur de eo demonstratio [non è né un articolo di fede, né un oggetto di dimostrazione], quod vero est ex Lege, est jussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud*: De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis, et scias quod vulgus devenire ad quaesitum hujusmodi est ex involuionibus et erroribus ». Averroè, *Destructio destructionum*, Disp. VIII, in *Aristotelis Stagiritae... Opera*, Venetiis, apud Juntas, 1552, vol. IX, f. 43 v.

teologiche²⁷, ma è anche il caso di Avicenna che si atteggia a filosofo e parla non di meno da teologo. Averroè lo dice con molta perspicacia, in una nota da cui Duns Scoto trarrà profitto: « Avicenna ha avuto alquanto torto a pensare che l'uno e l'essere significino delle disposizioni aggiunte all'essenza della cosa. E ci si domanda come questo uomo abbia commesso un simile errore; il fatto è che egli ha inteso i teologi della nostra religione e mescolato i loro discorsi alla propria scienza divina »²⁸. È attraverso questa intrusione della teologia rivelata nella teologia naturale che si spiega la celebre tesi di Avicenna: così come l'uno, l'essere si aggiunge all'essenza come una sorta di accidente.

Averroè non si è stancato di denunciare questo errore, e neppure di ricordare ciò che esso, per un aristotelico, comporta di ridicolo. La radice consiste, come si è detto, in una confusione di ordini, ma dire che si mescolano opinioni religiose con le filosofiche è esattamente dire che si mescola la lingua del popolo con quella dei dotti. Per significare che una cosa esiste o non esiste si dice talvolta semplicemente che essa « si trova qui » o che essa « non vi si trova », cosa che in effetti è radicalmente accidentale all'essenza della cosa. S'immagina allora la cosa in questione come un'essenza anteriore alla proprietà che essa ha di poter essere o non essere qui, e alla quale dunque questa proprietà non appartiene — per parlare questa volta la lingua dei filosofi — se non accidentalmente. Tale è precisamente, a dire di Averroè, l'errore iniziale di Avicenna, quando egli sostiene *quod esse sit accidens eveniens quidditati*. Ora questo primo errore lo porta a farne molti altri. Se il fatto stesso di esistere si distingue da ciò che esiste, ogni essere reale si trova in tal modo formato dalla sua *essentia*

⁽²⁷⁾ « Igitur declaratum est tibi, quod in rationibus, quas recitavit [Algazel] ex Loquentibus [i teologi] de innovatione mundi, non est sufficientia ad tangendum gradum veritatis, et quod non deveniunt ad gradum demonstrationis: nec rationes, quas recitavit ex philosophis in hoc libro [*Destructio philosophorum*], perveniunt ad gradum demonstrationis, et hoc est, quod intendimus declarare in hoc libro ». Averroè, *Op. cit.*, Disp. I, t. IX, f. 9 v.

⁽²⁸⁾ « Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore; et iste audivit Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam ». Averroè, *In IV Metaph.*, c. 3, ed. cit., t. VIII, f. 32 r. Per quanto concerne Duns Scoto vedere *Opus Oxoniense*, Prol., 1, 2, 12, ed. Quaracchi, t. I, p. 12; E. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, in *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 1938, pp. 51-52.

e dal suo *esse*. Inoltre, poiché l'essenza non merita più allora il titolo di essere che in virtù del suo *esse*, questa composizione di essenza e di esistenza si presenta come quella di un condizionato, che è l'essenza, con la sua condizione che è l'esistenza. Infine, ed è la cosa più grave, poiché l'essere reale si trova così composto, l'attualità del suo essere diventa dipendente dal fatto che la sua composizione sia o no realizzata, il che equivale ad affermare che, composto, esso è con ciò semplicemente possibile. Sicuramente, e Avicenna non aveva mancato di dirlo, degli esseri così composti possono ancora trovarsi necessari in virtù della necessità della causa che li produce. Sono allora dei *necessaria ex alio*. Questa necessità condizionata non impedisce tuttavia che, per se stessi, essi non restino intrinsecamente dei puri possibili. Sono dunque allora dei *necessaria ex alio, possibilis ex se*. Un tale universo, formato da esseri, di cui ciascuno si trova così colpito, nella sua stessa essenza, da una contingenza radicale, conviene propriamente alle teologie bibliche della creazione. Ora si può

Ora non
si può
ammettere

ammettere questa tesi senza accogliere nello stesso tempo quelle che la giustificano o la chiariscono: composizione di essenza e di esistenza, accidentalità dell'*esse*. Ecco come Averroè comprende l'universo di Avicenna. Preso in se stesso, è perfettamente coerente. Tuttavia, così rigorosamente dedotte come sembrano, queste diverse proposizioni sono altrettanto dipendenti dal medesimo errore iniziale di cui, come abbiamo visto, Averroè denuncia l'origine popolare, ma che, da vero filosofo, egli si proporrà inoltre di controbattere.

Supponiamo, come vuole Avicenna, che l'esistenza si aggiunga all'essenza a titolo di accidente, come la concepiremo? Essa non è rappresentabile se non come un essere reale o come un essere di ragione. Ammettendo che sia un essere reale, in quale delle dieci categorie potremo classificarla? Poiché essa si aggiunge alla sostanza, l'esistenza dovrebbe confondersi con una delle altre nove categorie. Ora si sa che non è nulla di ciò. O meglio ancora potrebbe essere concepita come un genere distinto di accidente, comune alle dieci categorie, cosicché l'oggetto di ciascuna di esse esisterebbe o non esisterebbe in relazione alla presenza o all'assenza di questo accidente. Ma chi non vede che sarebbero delle ipotesi sconcertanti? Come dice Averroè, *hoc totum est falsum et vituperabile*. Rinunciamo dunque a fare dell'esistenza un accidente reale dell'essenza. Resta allora il fatto che sia un semplice essere di ragione, nel senso che essa stessa

non esiste se non nell'intelletto. Ed infatti è proprio ciò che essa è. Prendiamo un qualunque giudizio vero. È vero perché dice « ciò che è ». La nostra proposizione è vera solo in quanto l'essenza di cui essa parla è posta dall'intelletto come reale e il verbo *è* designa questa stessa realtà dell'essenza. Da questo verbo *è* è derivato il nome di « essere », che significa « ciò che è », come dalla parola « uomo » è derivata la parola « umanità », o la parola « individualità » dalla parola « individuo ». Che cosa ha fatto Avicenna? Ha semplicemente immaginato che l'è del giudizio vero, che non esprime se non la constatazione, attraverso il pensiero, della realtà di una certa essenza, si aggiungesse a tale essenza per conferirle la sua realtà. Si trova dunque all'origine del suo errore, la stessa illusione che seduce l'immaginazione comune, e che consiste, tecnicamente parlando, nel confondere l'essere logico, affermato dal reale attraverso il giudizio vero, con un essere supplementare che si aggiungerebbe a quello della sostanza, ma che non si sa dove collocare. E come sarebbe possibile? Il reale non ha bisogno per esistere di un altro essere che non sia la sua stessa realtà²⁹.

L'universo di Averroè è quindi composto, come quello di Aristotele, di sostanze, ciascuna delle quali possiede a pieno diritto l'unità e l'esistenza, che fanno di essa un essere; la sostanza di ciò che è uno, per la quale è uno, è il suo essere, per la quale è un ente: *substantia cuiuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*³⁰. È ancora più interessante domandarsi in che cosa può consistere, in una tale dottrina, il rapporto del possibile con il necessario, vale a dire, in ultima analisi, l'origine delle generazioni e delle corruzioni. Poiché, se ci sono dei momenti in cui il problema dell'esistenza si pone a proposito di un certo essere, è appunto quando comincia o cessa di esistere. Distinguendo così nettamente l'esistenza di un essere dalla sua essenza, Avicenna aveva ceduto alla tentazione, che non è forse completamente superabile, di immaginare l'esistenza come una cosa che si aggiunge ad un'altra per farla essere, o che la lascia senza essere, quando essa l'abbandona, come se ciò che non

(²⁹) Averroè, *Epitome in librum Metaphisicae Aristotelis*, Tract. I, t. VIII, f. 169 r. Cfr. *Destructio destructionum*, Disp. V, t. IX. Questo testo, particolarmente esplicito, è riprodotto in A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Ed. J. Vrin, Parigi 1936, p. 143, n. 2.

(³⁰) Averroè, *In IV Metaph.*, cap. III, t. VIII, f. 32 r.

Eppure
rispettava
considerato

esiste ancora potesse già ricevere qualche cosa, e ciò che non esiste più, averla persa. Futtavidi, al di là di queste illusioni dell'immaginazione, Avicenna veniva meno ad una esigenza del pensiero di per sé profonda, poiché concepiva ogni essere sottomesso al divenire, prigioniero nel tempo stesso della sua esistenza, come in potenza rispetto all'atto in virtù del quale esiste. Ciò che esiste per sé esiste sempre. Ciò che non esiste sempre non potrebbe, anche quando esiste, esistere a pieno diritto. È ciò che Avicenna aveva espresso, dicendo che un essere soggetto alla generazione e alla corruzione rimane sempre, quanto a ciò che gli è proprio, un puro possibile, benché la sua causa lo faccia necessariamente esistere. Questa necessità di esistere è allora in esso, ma in nessun momento essa gli è propria. Il senso reale e profondo dell'accidentalità dell'esistenza, nella dottrina di Avicenna, non deve comunque essere cercato là dove le sue critiche hanno del resto dimostrato che è introvabile, in qualche nuovo rimaneggiamento della dottrina delle categorie, ma piuttosto sul piano metafisico di questa dottrina del possibile ex se.

È merito anche di Averroè di aver visto chiaramente ciò, ed è stato portando la guerra fino al cuore stesso del territorio nemico, che egli ha rivelato meglio la natura delle sue proprie forze. Ridotta all'essenziale, la soluzione averroista del problema dell'esistenza equivale a dire che si tratta di un falso problema, e che una filosofia che si picca di rigore dimostrativo rifiuterà sempre di porlo. Rendere ragione di un essere, vuol dire individuarne la causa; una volta scoperta la causa, si sa perché questo essere è, e quando si sa perché un essere è, è assurdo domandarsi ancora perché esso esista. È questo che Averroè ha detto, con una forza insuperabile, nella sua critica del possibile ex se di Avicenna. Poiché Avicenna aveva avuto ragione di supporre che l'essere necessario non possa essere concepito se non come un essere necessario per sé, o come un essere necessario ad altri. Aveva ancora avuto ragione di aggiungere che, se si tratta di un essere necessario per altri, la sua esistenza non può infine spiegarsi, quale che sia il numero degli intermediari che qui lo ricollegano, se non attraverso un essere necessario per sé; ma è qui che, secondo Averroè, si è prodotto il suo errore. Poiché ha ritenuto che ciò che è necessario nel suo essere in virtù d'altri, non sia che possibile nel suo essere quanto a ciò che è di se stesso. Aggiunta superflua e d'altronde falsa.

Infatti, « se si tratta di un necessario, in qualunque modo sia stato posto, la possibilità è totalmente assente. Non si può incontrare nulla di cui la natura sia tale, che possa essere detto di questa natura che essa sia possibile in un certo modo e necessario in un altro. Poiché si è dimostrato che ciò che è necessario non è in alcun senso possibile, dal momento che il possibile contraddice il necessario. Quando c'è possibilità in un essere, è perché questo essere contiene, oltre a qualche cosa di necessario dal punto di vista di una certa natura, qualche cosa di semplicemente possibile dal punto di vista di un'altra natura. Tale è il caso dei corpi celesti, o di ciò che si trova al di sopra di essi (ossia il primo mobile), poiché riguarda il necessario quanto all'essere, ma il possibile quanto al movimento secondo il luogo. Ciò che lo ha indotto a questa distinzione, è il fatto che ha creduto che i cieli siano eternamente necessari per altri, ma che sono tuttavia possibili per se stessi »³¹.

Per terminare la sua critica, non restava altro ad Averroè che identificare la causalità dell'esistenza richiesta da Avicenna per spiegare l'essere del possibile ex se, con la causalità dell'esistenza richiesta dalle religioni per spiegare la creazione di un mondo nuovo. È ciò che egli ha fatto: *Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic*³². Ma qui ancora una volta la critica averroista di Avicenna aiuta meravigliosamente a capire la posizione di Averroè stesso e le necessità intrinseche che la reggono. Respingendo, con la nozione religiosa di creazione, ogni contingenza radicale dell'esistenza, il nostro filosofo attende naturalmente la domanda: e voi stessi come spiegate il fatto che il movimento possa iniziare o possa finire? A cui risponderà semplicemente: il movimento non è mai incominciato, ecco perché non finirà mai. Tutti i movimenti celesti che muovono l'universo si offrono all'immaginazione cosmica di Averroè come un solo e identico movimento che si perpetua: « Ed è per questo che quando i teologi hanno chiesto ai filosofi se i movimenti anteriori al movimento presente sono cessati, i filosofi hanno risposto che essi non sono cessati, poiché, secondo la loro posizione, come questi movimenti non hanno inizio, essi non hanno fine ». In mancanza di una immobi-

⁽³¹⁾ Averroè, *Destructio destructionum*, Disp. VIII, t. IX, f. 43 v.

⁽³²⁾ Averroè, *Op. cit.*, Disp. I, t. IX, f. 9 v.

lità perfetta, che è incompatibile con la potenzialità della sua materia, l'universo del cambiamento ha dunque almeno questo di stabile, che non cessa mai di cambiare, e di cambiare sempre allo stesso modo, generando senza sosta gli stessi movimenti degli individui della stessa specie, e ciò eternamente. Ma questa stabilità nel cambiamento, di cui l'universo è il luogo, non è che l'indice di una stabilità più profonda ancora, quella del suo essere. Alla domanda, perché i possibili passano all'atto? non vi è altra risposta, se non che il loro atto è già là, in quello della loro causa. Poiché nello stesso modo in cui, se il movimento potesse cessare, non potrebbe più ricominciare, si può dire che se l'atto di ciò che è, cessasse un solo istante di essere, non ci sarebbe mai più niente. Ora siamo qui in ordine di necessità assolute e trascendenti il tempo, e noi possiamo dunque anche ben dire, inversamente, che l'attualizzazione empiricamente data dei possibili implica la presenza eterna del loro atto nel passato come nell'avvenire³³. Tale è l'universo di Averroè, blocco ontologico senza fessure di cui, in virtù di una sostanzialità non contaminata da alcuna traccia di esistenza, l'« esserci » basta a se stesso.

Questa magnifica scelta di ontologia sostanzialista, così vivace in Aristotele e in Averroè, risponde anzitutto alla decisione reiterata senza sosta negli scritti averroisti di mantenere la filosofia sul piano della scienza, cioè della dimostrazione necessaria, senza mescolanza né di dialettica né di retorica. Di qui la preoccupazione gelosa, che vi si nota, di concepire l'universo tale quale deve essere, perché ciò che per sua natura non cade integralmente sotto le prese della ragione dimostrativa, ne sia il più possibile eliminato. Tale sarebbe, in primo luogo, la nozione di « novità » autentiche nel mondo degli esseri, come se la totalità dell'essere vero non fosse sempre integralmente data. Tale sarebbe soprattutto questa « novità » radicale e globale dell'essere del cosmo, che i teologi chiamano creazione. Attitudine che si rileva senza difficoltà presso gli storici, ma che si può ben dire « metastorica » nella sua stessa essenza, se è vero che essa non fa che cedere all'orrore innato della ragione per tutto ciò che, aspirando ad un grado di novità qualunque, rifiuta di lasciarsi integralmente includere, nella categoria del « già là ».

Non sorprende allora che Aristotele sia sopravvissuto in Averroè,

⁽³³⁾ Averroè, *Op. cit.*, Disp. VIII, t. IX, f. 43 v.

né Averroè nell'averroismo, ma questa seconda sopravvivenza si è effettuata in condizioni così particolari, e si può dire anche così paradossali, che merita di essere considerata come un'esperienza distinta da quelle che l'hanno preceduta. In quanto cristiani, i primi averroisti latini del XIII secolo, si sono trovati alle prese con un'ortodossia religiosa particolarmente netta e ferma, che imponeva loro come una verità di fede, al di sopra di ogni discussione, la creazione del mondo *ex nihilo* e anche la sua creazione nel tempo o, se si preferisce, la sua non eternità. La preoccupazione di costruire un'ontologia compatibile con questi dogmi doveva naturalmente portare certi teologi cristiani a riferirsi, anch'essi, alla distinzione metafisica dell'essenza e dell'esistenza negli esseri creati. Avremo ampia occasione di verificare il fatto a proposito di San Tomaso d'Aquino. È ancora più sorprendente vedere dei filosofi cristiani, che parlano in quanto filosofi, respingere una tale distinzione come incompatibile con la filosofia di Aristotele e anche con ogni filosofia in generale. Questo avvenimento non è istruttivo solo in riferimento al fatto che viene affermato contro l'opposizione religiosa più risoluta che avesse mai incontrato, l'affinità delle ontologie della sostanza con una delle tendenze naturali più forti dell'intelletto umano; diventa ancora più istruttivo, per il fatto che il sostanzialismo di Aristotele si scontra con un'ontologia dell'esistere ormai pienamente cosciente di se stessa e che, come vedremo, inserita sull'ontologia della sostanza, pretende di superarla.

Discepolo di Aristotele, di cui ha l'incarico di insegnare la dottrina verso il 1270 alla facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, Sigeri di Brabante commenta la *Metafisica* per i suoi studenti e, giunto al libro IV, incontra la celebre definizione di tale scienza che non si finirà mai di commentare: una scienza che ha per oggetto l'essere in quanto essere, con i suoi principi, le sue cause e le proprietà che gli appartengono. Averroè, al quale il maestro Sigeri si ispira, aveva commentato prima di lui questa stessa tesi, e il suo commento lo aveva incidentalmente condotto a discutere la nozione avicenniana dell'accidentalità dell'esistenza. In Sigeri di Brabante il problema balza bruscamente in primo piano. Tra tutte quelle del suo commento orale che egli sceglie per farne una *Quaestio* scritta, la prima che gli si offre su questo punto è precisamente quella di sapere *Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum*

*essentiae illorum*³⁴. Chiaramente, il problema dell'esistenza è ormai all'ordine del giorno e il solo nome dell'« essere » basta a farlo sorgere.

Come tutti i maestri famosi della sua epoca, Sigeri conosce a meraviglia la letteratura del suo soggetto. Gli argomenti di Avicenna in favore della distinzione di essenza e di esistenza gli sono familiari, ed egli riporta le principali. Sigeri non ignora anche che, in un certo senso, questa distinzione può inoltre appellarsi a Boezio, per il quale, in tutto ciò che è al di qua di Dio, il *quod est* è distinto dall'*esse*. Soprattutto vede chiaramente che, in qualsiasi modo si interpreti questa distinzione, la funzione che gli assegna la formula di Boezio è proprio quella che essa è destinata ad assolvere. Se c'è un essere la cui essenza sia identica alla sua esistenza, questo è Dio, e Dio solo. Bisogna dunque che, come aveva ben visto Avicenna, tutto ciò che non è Dio sia contrassegnato nella sua esistenza da una « possibilità » radicale, quella stessa che avrebbe di non esistere. Anche lui cristiano, Sigeri non poteva ignorare quale peso questa considerazione dovesse avere sulle decisioni dottrinali dei teologi cristiani: *Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam*³⁵. Si vedrà che egli aveva ragione.

Sigeri non si sarebbe, del resto, impegnato nella strada che egli stesso aveva scelto, se non avesse scorto il modo di salvaguardarvi il carattere unico dell'aseità divina. Che Dio sia l'essere per sé in un senso, che non è vero se non di lui, è evidente, ma la distinzione di essenza e di esistenza nelle creature non è richiesta per stabilirlo³⁶. È sufficiente a tale scopo ricordarsi che l'esistenza non è altra cosa se

³⁴ Il testo di questa *Quaestio* di Sigeri di Brabante è stato pubblicato integralmente da M. Grabmann, *Neu auf gefundene "Quaestiones" Sigers von Brabans zu den Werken des Aristoteles* (clm 9559), in *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1924, pp. 103-147. Il titolo citato si trova a pag. 133.

³⁵ Sigeri di Brabante, *Op. cit.*, p. 137.

³⁶ Sigeri sottolinea anche che essa non è efficace se è intesa come la intende Alberto Magno nel suo trattato *De causis*. Per S. Alberto, l'esistenza è distinta dall'essenza della creatura, perché essa è causata da Dio. Sigeri fa osservare a ragione che, se l'esistenza dell'essenza è un effetto di Dio, lo è ugualmente l'essenza, come del resto tutto ciò che si trova nella cosa creata. Porre l'essenza come creata non implica quindi che la sua esistenza vi si incontri come un effetto, distinto da essa, prodotto dall'atto creatore (*Op. cit.*, p. 135 *Diversae sunt opiniones...*). Sembrerebbe del resto esser vero che Alberto abbia distinto dalle essenze create la causa della loro esistenza, che è loro estrinseca, e non tanto che abbia indicato una distinzione dell'essenza e dell'esistenza intrinseca alle creature.

non l'essenza nel suo punto di attualità suprema, e che l'Essere Primo è anche il solo in cui l'essere raggiunge un'attualità perfetta, pura da ogni potenzialità. Tutti gli altri esseri, in cui la potenza si mescola all'atto, sono più o meno, secondo che essi partecipano più o meno all'attualità del Primo Essere da cui dipendono³⁷. Non ci vuole di più per distinguere le creature dal creatore, poiché, in una tale dottrina, l'essere appartiene all'essenza di Dio in un senso unico e vero solo per lui.

L'universo di Sigeri si presenta quindi come un insieme di sostanze, che si distinguono tutte dal Primo nel fatto che esse non esistono che a titolo di partecipazioni, mentre esso basta a se stesso. Alcune di queste sostanze partecipano più all'essere, altre meno, a secondo che esse si avvicinino più o meno all'attualità del Primo. Esse sono come i numeri in rapporto all'unità. Non si possono trovare due numeri i cui rapporti rispetto all'unità, principio e misura dei numeri, siano identici. Per questo le specie di numeri si distinguono le une dalle altre, e non soltanto si distinguono, ma si gerarchizzano, secondo che le une o le altre siano più o meno lontane dall'unità. Nello stesso modo, nell'ordine degli esseri, non si possono trovare due specie che, benché distinte, si mantengano alla stessa distanza dalla semplicità del Primo. È dunque inesatto che gli esseri non possano distinguersi da Dio, come immagina fra' Tommaso, che attraverso una composizione di essenza e di esistenza, poiché essi non « sono » come egli « è », essi non conoscono come egli conosce, in breve, essi si distinguono dal loro principio in molti altri modi³⁸.

Sarebbe difficile mostrarsi più intelligentemente aristotelico nella discussione di un problema così totalmente estraneo alla filosofia di Aristotele quale quello della definizione tra essenza ed esistenza. Sigeri si attiene fermamente alla concezione paritetica dell'essere

³⁷ « Verum est, quod Boetius et alii magistri dixerunt, quod res est illud quod est ex seipsa [cioè, la cosa è per se stessa *ciò che è*], esse autem habet ex primo principio, et in solo primo principio posuerunt multi [quod] est esse pertinens ad essentiam. Illud aliquid veritatis habet, quia esse significat essentiam per modum actus maximi. Sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus, secundum quod est effectus primi principii. Ideo potest dici quod esse est ex Primo Principio magis proprie, et de aliis minus proprie. Sed esse videtur actum primum significare. Sed nulla est natura in rebus quin ad naturam potentiae accedat ex aliquo primo. Ideo ad essentiam Primi magis pertinet esse. » Sigeri di Brabante, *Op. cit.*, p. 137.

³⁸ *Op. cit.*, pp. 137-138.

sostanza, cioè che sia forma pura se si tratta di una cosa incorporea, oppure unione di una forma e di una materia se si tratta di un corpo. Presa in se stessa, ciascuna di queste sostanze è, secondo la nozione aristotelica classica, un essere per sé che non ha bisogno di nessun altro per sussistere. Posti davanti a questa definizione, alcuni filosofi cristiani sentono subito il bisogno di precisare che vi è almeno un punto di vista a partire dal quale le sostanze non bastano a se stesse, quello della loro esistenza. Sigeri non contraddice ciò, ma sostiene che l'essere della sostanza in quanto tale è proprio *a se, ex se* e anche *per se*. Senza dubbio, concede Sigeri, S. Alberto Magno ha ragione nel dire che ogni sostanza al di fuori di Dio è *per aliud* nell'ordine della causa efficiente, che è qui Dio stesso. Se Dio non creasse gli esseri, il problema della loro natura non si porrebbe; questo problema suppone dunque che gli esseri esistano e poiché esso riguarda la loro natura tale quale è, una volta creata da Dio, l'effetto dell'atto creatore non deve intervenire nella sua soluzione. Non confondiamo i generi dalle cause. Dire che una sostanza creata è *per se*, è dire che essa basta a se stessa nell'ordine della causa formale, che è infatti suprema nell'ordine della sostanzialità³⁹. S. Alberto ha quindi confuso la causa efficiente e la causa formale; fra' Tommaso non ha fatto meglio tentando di introdurre, nell'essere della sostanza, un'esistenza che non sa come porre. Diciamo piuttosto: che esso stesso non sa come collocarla. In un testo celebre per la sua ambiguità, e sul quale torneremo, Tommaso d'Aquino aveva detto che *l'esse* è « come costituito dai principi dell'essenza » o, nella trascrizione che ne dà Sigeri: *esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae*⁴⁰. Così contro Avicenna, Tommaso d'Aquino non vuole che l'esistenza sia un acciden-

³⁹ « Cum enim dicitur res est ex seipsa, potest *ex* denotare circumstantiam causae materialis vel efficientis. Tunc dico, quod ista simul stant, homo est homo per se, secundum quod *per* denotat circumstantiam causae formalis, et tamen homo per aliud est homo secundum quod *per* denotat circumstantiam causae efficientis, et sic est hic deceptio. Unde in libro *Posteriorum* primo modo dicendi per se: illud est tale, quod est tale per suam formam. Unde potest aliquod causatum, esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam. ». *Op. cit.*, p. 135. Notare il richiamo ad Aristotele per ricordare il principio fondamentale che la forma, causa del *quod quid est*, è come essa il principio per eccellenza della essenzialità e dell'essere.

⁴⁰ Sigeri di Brabante, *Op. cit.*, pp. 135-136.

te; contro Averroè, vuole che l'esistenza sia nondimeno distinta dall'essenza, e, per colmo, vuole inoltre che sia come costituita dai principi di questa stessa essenza. Ma quali sono dunque questi principi? Non ve ne sono che due che possano essere presi in considerazione in questo contesto, la materia e la forma. Se l'esistenza non è né materia, né forma, né accidente, che cosa è dunque? È, come osserva ironicamente Sigeri, *ponere quartam naturam in entibus*. Trionfa dunque su tutta la linea, almeno da perfetto dialettico che si chiude deliberatamente nell'ambito dell'ontologia sostanzialista di Aristotele, o, piuttosto, che non sospetta nemmeno che ce ne possa essere un'altra, quella precisamente che Tommaso d'Aquino si sforza di costruire, ma che, siccome anche lui parla la lingua di Aristotele, incontra qualche difficoltà nel formulare. È su questa difficoltà che Sigeri trionfa. *Quasi constituitur per principia essentiae*, dice fra' Tommaso dell'esistenza. Se questo *quasi* significa che essa non è costituita dai principi dell'essenza, egli non ha detto niente. Se significa che i principi dell'essenza costituiscono il soggetto al quale « accade » l'esistenza, questa non è che un accidente, ciò che Tommaso d'Aquino nega contro Avicenna. Se significa che i principi dell'essenza sono causa integrale dell'esistenza, il termine non vuol dire più nulla, perché ciò che è così costituito dai principi dell'essenza, è la cosa stessa: *sed constitutum per principia essentiae est ipsa res*⁴¹. Essenza, sostanza, cosa, essere, tanti punti di vista diversi sulla sola realtà che sia, e che, dal momento che essa è reale, non ha a che fare con una esistenza che non può essere altro che la sua stessa realtà. *Ens* significa come atto ciò che *res* significa come *habitus*, e, in questo senso Avicenna aveva ragione di dire che i due termini non

⁴¹ « Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. Item dicitur sic, quod esse est aliquid additum nec est res ipsa nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non erit additum nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei ». Sigeri di Brabante, *Op. cit.*, p. 136. Cfr. la critica anonima di Tommaso d'Aquino e di Egidio Romano: « Etiam non intelligo, quid debet esse additum tale, cum non sit materia neque forma. Ideo relinquo sibi. Sed Thomas non nominat illud additum... »; M. Grabmann, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, in *Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aquinatis* (1934), Torino, Marietti, 1935, pp. 71-72.

sono sinonimi, ma non si deve concludere da ciò che l'*ens* di una cosa sia distinto dalla *res* stessa. Esponendo tale sofisma, Avicenna ha trascurato di distinguere i nomi che significano degli oggetti diversi, dai nomi che significano la stessa essenza considerata secondo dei modi diversi. Altrettanto vale porre l'atto del correre come attualmente distinto dalla corsa, o l'atto di vivere come altro della vita. In breve, Avicenna ha commesso l'errore di far corrispondere un'essenza distinta con ciò che non è dopo tutto che un semplice modo di significazione⁴².

L'ontologia di Sigeri resta in ultima analisi quella stessa di Aristotele. L'essere si confonde con la sostanza, il cui nucleo resistente è la forma. È per questo che il problema della causa prima o dell'origine radicale dell'essere si pone in lui come in Aristotele, esclusivamente, sul piano della sostanza. Ci si domanda talvolta se, nelle dottrine averroiste, Dio sia veramente causa degli esseri di cui l'universo si compone. Al problema così posto, bisogna rispondere di sì. Per Aristotele, per Averroè e per i loro discepoli, il mondo non è soltanto mosso dal Primo Motore immobile; in un certo senso è di fatto anche prodotto da lui. Il Dio di Aristotele non causa semplicemente il movimento dell'universo, ma ne causa anche l'essere⁴³. È un punto su cui san Tommaso stesso insisterà fortemente. Stiamo tuttavia attenti nel concludere che il Dio di Aristotele e di Averroè produce l'esistenza. Il Dio di Aristotele e dell'averroismo non può essere causa di un altro essere, se non quello che Aristotele ha conosciuto, vale a dire l'essere della sostanza, in virtù del quale un essere è ciò che è. Anche ciò san Tommaso lo ha visto chiaramente ed è per questo che il problema di sapere se il mondo sia eterno o no non gli sembra di un'importanza decisiva. Infatti, non è su questo piano che si gioca la partita. Che il Motore Primo produca gli esseri eternamente o no, poco importa al problema dell'origine radicale dell'universo. Il pro-

⁽⁴²⁾ Sigeri di Brabante, *Op. cit.*, p. 136. Tutta questa critica si ispira direttamente ad Averroè, *In IV Metaph.*, c. 3: « Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem... ».

⁽⁴³⁾ Questa dottrina è chiaramente riassunta in questo testo di Elia l'Ebreo sul problema *Utrum mundus sit effectus*: « Ad quaestionem iam motam breviter dico quod profundi philosophi, et majores eorum et maxime Averrois in tractatu *De substantia orbis* et in libro *Destructio destructionum* respondent quod Primum abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentiam aeternam in sua substantia. ». Elia l'Ebreo, *Utrum mundus sit effectus*, in Jean de Jandun, *De physico auditu*, Bergame, 1501, f. 131 v.

blema vero è quello di sapere se, eternamente o no, Dio causa solamente delle sostanze, o se la sua causalità si estenda all'esistenza stessa di queste sostanze. Ora in Aristotele e nei suoi discepoli, non è possibile alcun dubbio. Si tratta per loro proprio di un Motore Primo che, col desiderio che suscita, fa in modo che le forme generino senza sosta nuove sostanze nella materia, e qui si ferma la sua causalità. Tutti gli interpreti di Aristotele e di Averroè che, a loro volta, identificano l'essere con la sostanza, un tempo hanno concluso e concludono ancora oggi che il Dio di Aristotele è un creatore. In effetti che cosa è creare, se non causare l'essere? Si argomenterà dunque correttamente così: l'essere è la sostanza; il Dio di Aristotele causa le sostanze; dunque egli causa gli esseri e, di conseguenza, è anche un creatore. Ma avviene del tutto diversamente per coloro per i quali la sostanzialità non è il tutto dell'essere. Se l'esistenza è un atto costitutivo della sostanza reale, la causa prima delle sostanze non sarà ritenuta come creatrice se non quando la sua efficacia cada anche, e, in un certo senso, anzitutto, sull'atto primo per il quale la sostanza esiste. Il problema dell'eternità del mondo riprende qui la sua importanza, poiché la nozione di creazione non implica che il mondo sia sempre esistito, ma esige che il mondo possa non essere sempre esistito. Questa « possibilità » di non essere è precisamente ciò che manca al mondo di Aristotele e dei suoi discepoli autentici, perché il problema della sua origine radicale possa porsi.

Perché questo problema possa porsi, bisogna che l'esistenza sia altra cosa della semplice attualizzazione dell'essenza come tale. *Esse*, diceva Sigeri di Brabante, *significat essentiam per modum actus maximi*. Tutto qui. Basta attualizzare al massimo l'essenza in quanto tale perché, sotto la pressione interna della sua propria perfezione, essa esploda per così dire verso l'esistenza? Se è così, la nozione di sostanza si offrirà come adeguata alla nozione di essere, e sarà sufficiente di conseguenza a fondare completamente l'ontologia; ma bisognerà rinunciare allora a porre il problema dell'esistenza stessa delle sostanze. Per arrivarvi, bisogna concepire l'esistenza come un atto radicalmente distinto dall'attualità dell'essenza, cioè tale che non basta portare l'essenza al massimo della propria attualità, per vederla in qualche modo scaturire. In breve, bisogna giungere a porre l'esistenza come « in potenza » rispetto al suo atto di esistere. Se si giunge a questo punto, si oltrepassa decisamente il piano dell'ontologia

aristotelica della sostanza, per giungere ad una ontologia dell'esistenza propriamente detta. È forse questo lo sforzo supremo della filosofia prima, ed è ciò che ha tentato, nel XIII secolo, san Tommaso d'Aquino.

Capitolo terzo

L'essere e l'esistenza

Le riflessioni di san Tommaso d'Aquino sulla natura dell'essere sono legate alla definizione aristotelica della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere¹. È dunque da questa definizione che dobbiamo partire, ma si può intenderla in due sensi diversi.

In un primo senso, essa significa la scienza di ciò che l'essere è e delle proprietà che gli appartengono in quanto tale. Così concepita, la metafisica è una scienza distinta da tutte le altre perché il suo soggetto, l'essere in quanto essere, è distinto dagli oggetti di tutte le altre scienze. Infatti, ogni altra scienza ha per oggetto un certo genere di essere: per esempio, l'essere quantitativo studiato dalla matematica; o l'essere in movimento, studiato dalla fisica; o l'essere vivente, studiato dalla biologia; ma la scienza di cui parliamo studia ciò che è dell'essere, puramente e semplicemente, cioè ciò che, in tutto quanto merita, in qualsiasi senso sia, il titolo di essere, ci autorizza a dire che ciò è².

In un secondo senso, la definizione aristotelica della metafisica indica quella scienza che ha per oggetto la classe degli esseri che meritano per eccellenza il titolo di esseri, perché essi sono, nel senso pieno del termine. Tra le scienze teoretiche, come la matematica e la fisica, se ne trova una il cui oggetto non è in alcun modo coinvolto nella materia né sottomesso al divenire. È la scienza di quelle forme separate e immobili, cause eterne di ogni divenire, che chiamiamo Motori Primi. Se c'è alcunché di divino nell'universo, è proprio in questi esseri puramente immateriali che si trova. Per essere esatti, sono degli dei. Ecco perché la scienza teoretica che volge l'attenzione

(1) Aristotele, *Metafisica*, K, 31060 b 31.

(2) Aristotele, *Op. cit.*, Γ, 1, 1003 a 21-31. Il disconoscimento di questo principio spiega tutti i tentativi fatti, dopo Aristotele, per organizzare la metafisica come scienza di uno degli aspetti particolari dell'essere, e le loro sconfitte. Vedere su questo punto E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, New York 1937, P. IV.