

## SAN TOMMASO D'AQUINO DOPO (E PRIMA DI) MARTIN HEIDEGGER

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI

Vitéz János Római Katolikus Tanítóképző Főiskola  
Majer István utca 1–3.  
H–2500 Esztergom  
Hungary  
i.cselenyi@vnet.hu

Modern humanism, in the form of Marxism and existentialism, is humanism without God where the present-day man has lost his transcendental sources. These novel, “post-modern” philosophies have created a new mythology, i.e., the myth of existence (*Sein*) and ontology. In the 20th century, ontology is no more the science of the existent but that of the existence. According to Heidegger, all previous philosophy forgot about existence, beclouded being. The present essay shows that the accusation of forgetting about being is valid exactly for the new, fashionable philosophies. With regard to Christian tradition, and thus Thomism—neo-Thomism, ontology had indeed been the science of the existent (*ens*). However, an in-depth analysis shows that existence (*esse*) and not the existent stands at the core of St. Thomas’s teachings. Hence the accusation of Heidegger is not valid for Aquinas. St. Thomas himself is going to be our guide in this treatise. We might as well say that Aquinas himself answers the problems of existence of present-day man. One can build an undistorted humanism upon this ontology, which avoids the one-sidedness and immanen-tism of both materialism and subjectivism. The Christian humanism of the man open to existence, to God, is the unspoilt heritage of St. Thomas.

Nel 1927 appare l’opera del filosofo tedesco *Martin Heidegger* (1884–1976) intitolata *Sein und Zeit* (‘Essere e Tempo’): questo scritto— possiamo affermarlo con certezza — ha rivoluzionato la riflessione filosofica. Come lo stesso Heidegger aveva mostrato nel precedente *Was ist Metaphysik?* (‘Cos’è la metafisica?’) ed ora sarebbe stato palese nell’opera appena ricordata, in sostanza tutte le filosofie a lui precedenti si erano occupate piuttosto dell’ente (*das Seiende*) o dell’essenza degli enti

(*die Seiendheit, das Wesen*), non dell'essere (*Sein*), in questa maniera reificando l'essere, degradandolo a oggetto. L'accusa principale mossa alle precedenti filosofie, ivi inclusa quella di San Tommaso d'Aquino,<sup>1</sup> era dunque di aver trascurato l'essere.

Ma ci sembra legittimo, chiederci se questa critica — giusta — si riferisca al *tomismo a noi contemporaneo* oppure a San Tommaso stesso. Nel mio saggio vorrei dimostrare — dal punto di vista di una sola prospettiva problematica, pure notevole, quella della *ontologia e metafisica* — come la critica cui sopra ho accennato non sia tanto da addebitare a San Tommaso, quanto piuttosto al tomismo scolastico, che effettivamente ha distorto i caratteri dell'eredità filosofica dell'Aquinate; proprio il fatto di confrontarci oggi con il problema dell'essere può portare ad una rivalutazione di questa eredità, ovvero ad un *San Tommaso postheideggeriano*.

Potrei dunque dire che voglio giungere ad una revisione ed aggiornamento di quel processo che potremmo intitolare *San Tommaso vs tomisti*, e perciò lo stesso Tommaso sarà nostra guida nel procedimento di superamento del tomismo falsificato (almeno in questo ambito di riflessione, in quanto la valutazione delle altre questioni del tomismo va oltre le intenzioni e le dimensioni di questa analisi). Vorrei sottolineare che questo insegnamento tomista nella sua nuova interpretazione lo chiamerò *neotomismo* ovvero “San Tommaso postheideggeriano”, proprio al fine di sottolineare la distanza dal tomismo scolastico.

Un'analisi dei testi più efficace e profonda potrà dimostrare quanto l'accusa d'oblio dell'essere sia non tanto da addebitare all'ontologia di San Tommaso, ma piuttosto a quelle nuove correnti che si sono affermate utilizzando l'essere come slogan e dicendosene i paladini, in realtà occupandosi solo di una parte di esso (dell'esistenza umana, ovvero della materia, dell'essere oggettivo), dimenticando nel frattempo l'essere vero e proprio, l'interezza dell'essere e la sua fonte.

#### *L'ONTOLOGIA DEL TOMISMO SCOLASTICO: OPPURE SOLA METAFISICA?*

Dapprima vorrei eliminare sul nascere tragiche incomprensioni: del fatto che in Heidegger ed in altre testimonianze del nostro secolo si sia formata la convinzione che San Tommaso si sia occupato dell'ente e non dell'essere, è colpevole lo stesso *tomismo tradizionale*. Attraverso alcuni

<sup>1</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927: 2; 55–87.

esempi vorrei ora mostrare gli equivoci cui è andata incontro la neoscolastica (il tomismo scolastico): caratteristico esponente della neoscolastica fiorentina nella prima metà del secolo fu *J. Donat*. Nel suo pensiero l'ontologia — accanto a cosmologia, psicologia e teodicea — è quella parte centrale della metafisica come prima filosofia (*metaphysica generalis*) che si occupa dichiaratamente dell'*ente* (*ens*). L'identificazione di ontologia e di *ens* è qui tanto forte, che Donat utilizza per questa scienza direttamente la definizione di metafisica di Aristotele: “*Est autem scientia quaedam, quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se*” (“è quella scienza che esamina l'ente in quanto ente, e quanto vi è naturalmente compreso”).<sup>2</sup>

Donat non prende neanche in considerazione tutti quei passi, nei quali San Tommaso parla dell'*essere stesso* (*esse ipsum*): ricorda appena che *ens* ed *esse* sono in rapporto reciproco come il concreto all'astratto, e che nei nostri giorni i due concetti vengono spesso confusi, l'*ens* di San Tommaso con *Sein, être, etc.*, nei diversi modi di tradurlo nelle lingue moderne.

Per questo Donat (e gli scolastici) si sofferma piuttosto sulla parola *ens* che, sebbene sia participio del verbo *esse*, nel suo uso filosofico non è tanto aggettivo, quanto piuttosto sostantivo, identico al nome ente nel senso di ciò che esiste, come anche il participio *vivens*, vivente è piuttosto nome, e di qui anche i sinonimi di *ens*: esistente, qualcosa (*aliquid*), cosa (*res*), entità (*entitas*), realtà (*realitas*).<sup>3</sup>

In Donat possiamo poi cogliere quell'altro equivoco — ed accusa — secondo cui il tomismo avrebbe identificato l'essere con l'*esistenza*, fino a degradarla a componente dell'ente (*ens* come *essentia et existentia*). Donat procede in questo modo: il concetto di *esse* ritorna nel capitolo “*Essentia et existentia*”, da cui viene fuori che l'autore davvero identifica *esse* con *existentia*; qui da qualche parte si trova il punto di partenza della riduzione all'*ens* dell'ontologia — ed insieme punto di partenza della trasformazione, incomprensione, addirittura, diciamo pure, della *falsificazione* della ontologia tomista originale — se Donat stesso riconosce che l'Aquiniate non scrive espressamente di questo da nessuna parte, mentre quei passi nei quali parla dell'identità in Dio di *esse* ed *essentia*, identità non valida nelle creature, vengono utilizzati per provare

<sup>2</sup> J. Donat: *Ontologia*, Roma: Oeniponti, 1953: 3; cf. *Met.* III 1, 1003 a. 21.

<sup>3</sup> Nell'uso della parola da parte della tomistica ungherese tra le possibili traduzioni di *ens* figurano *lény, létező, való, lévő*, persino l'arcaismo *levente* ed i sinonimi di *esse*, quali *lét, levés, létezés, lenni*.

l'identità di *esse* ed *existentia*. Per avvallare la sua tesi cita gli scritti del cinquecentesco Dominicus Soto.<sup>4</sup>

Uno dei più celebri tomisti del secolo passato, *Jacques Maritain*, ha un approccio simile al problema. La sua ontologia parla dell'*ens*: nonostante lo traduca spesso con *être*, e nella traduzione ungherese della sua opera *Eléments de Philosophie, Introduction générale à la Philosophie* venga invece spesso usata la parola *lét* (essere),<sup>5</sup> dalla determinazione concettuale appare chiaro come si parli dell'ente; infatti egli ne mostra due componenti (essentia ed existentia), e poi nella divisione concettuale parla di Dio come di "ens a se" (sebbene il traduttore lo restituisca come *teremtetlen Lét*, Essere non creato), infine sulla linea dell'essere creato (il vero ente!) elenca l'assoluto ed i suoi annessi.

Sulle stesse impronte si è condotto anche il tomismo ungherese: il più noto tomista ungherese della prima metà del secolo passato, *Antal Schütz*, nella sua opera intitolata *Aquinó Szent Tamás szemelvények* (Branî scelti dall'opera di San Tommaso d'Aquino), anche nelle parti che si occupano dell'essere di Dio traduce l'essere (*esse*) con *létezés*, esistenza. Il testo estrapolato dalla *Summa* I q. 3. a. 4. (Oportet igitur quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia) viene tradotto in questa maniera: "Ne consegua dunque che quanto ha esistenza altra dalla propria essenza, ha esistenza causata da altro. Questo non si può però dire di Dio, che stabiliamo come prima causa di esistenza. Per questo è impossibile che in Dio altro sia l'esistenza ed altro l'essenza"; mentre la traduzione corretta dovrebbe essere (e ci limitiamo alla fine del passo): "è impossibile che in Dio l'essere sia altro rispetto alla sua essenza". San Tommaso definisce questo positivamente, più in là, dicendo che "Sua essentia igitur est suum esse" ("L'essenza (di Dio) è dunque il suo essere"), così da dichiarare davvero il *fondamento del concetto di essere*, non l'analisi dei componenti interni dell'ente!<sup>6</sup>

<sup>4</sup> S. Thomas [...] saepe hanc construit differentiam inter Deum et creaturas, quod in solo Deo esse et existentia sit de quidditate et essentia sua, quia, cum sit prima causa, si de se non haberet esse, nullo modo posset ab alio habere. (*I praedic.* q. 1.)

<sup>5</sup> J. Maritain: *A filozófia alapelemei* [*Gli elementi di base della filosofia*], Budapest: Szent István Társulat, 1983 : 410 e segg.

<sup>6</sup> Con questo non intendo affermare che entro l'ente (creato) non possiamo parlare di aspetti di essenza e esistenza, ma desidero soltanto dimostrare come il concetto di essere di San Tommaso non possa essere semplicemente identificato con il concetto di *existentia*, essendo assai più comprensivo e profondo nel contenuto, che si connette intimamente con la questione di Dio.

La neoscolastica ha in ogni modo fornito una base a che la riflessione moderna potesse vedere nella metafisica tomista la filosofia dell'ente (e considerarla metafisica, non ontologia, nel senso heideggeriano della parola). Eppure, come appare già dalle citazioni finora riportate, e come più avanti verificheremo ancora meglio, il vero insegnamento dell'Aquinate non ha interessato "metafisicamente" questa questione, non ha ridotto l'ambito all'esistente ed ai suoi componenti interni. Siamo dunque in presenza di uno dei più tragici *fraintendimenti* della storia del pensiero filosofico.

La neoscolastica ha poi portato tutto questo al suo massimo ponendo in primo piano l'essenza all'interno dell'ente, così che vi possiamo facilmente assegnare la marca di *essenzialismo*, come poi è successo effettivamente. Poiché nella storia del pensiero è ininterrotto il gioco di effetto e controeffetto, potremo anche osservarlo come se l'esistenzialismo e la filosofia dell'esistenza siano in qualche modo negazione di questo genere di primato dell'essenza. Come dice espressamente lo stesso Sartre, "esiste un essere per il quale l'esistenza precede l'essenza: esso è l'uomo."<sup>7</sup> Sarà giusto procedere in maniera da non porre Heidegger sulla linea esistenzialista, in quanto egli in realtà non voleva parlare semplicemente e soltanto dell'ente—come componente del Seiende—ma dell'essere stesso. In questo modo la sua critica è appropriatamente valida anche per le diverse forme di filosofia dell'esistenza, in quanto esse—in base all'essenzialismo—si pongono questioni "metafisiche": la questione dell'esistenza dell'ente (e più precisamente dell'uomo come ente). Ma di questo ci occuperemo più dettagliatamente nel sesto capitolo di questo scritto.

Torniamo adesso alla concezione della neoscolastica: la critica heideggeriana colpì indubbiamente a sorpresa il tomismo fiorentino durante la prima metà del secolo passato, fiorentino proprio ed in special modo grazie all'enciclica Aeterni Patris di Leone XIII, che annunciava la rinascita del tomismo.<sup>8</sup> La nuova scolastica, sulla scorta di Heidegger ma anche dell'influenza degli esistenzialisti, cominciò a rivalutare l'insegnamento di San Tommaso, cercando in esso una risposta alla "nuova ondata" del secolo, servendosi in un primo tempo proprio di tratti "esistenzialisti". Come abbiamo già ricordato, gli ungheresi Pál Kecskés e György Zemplén cominciarono a scoprire già subito dopo la seconda guerra mondiale il concetto di esistenza, mentre un processo simile iniziava

<sup>7</sup> J. P. Sartre: *L'Être et le Néant*, Paris: Cerf, 1965 : 29.

<sup>8</sup> 'L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo', *Studi Tomistici* 10, 1981.

in Occidente, come anche nelle università cattoliche.<sup>9</sup> Infine, si parlò del prolungamento dell'aspetto estesosi nei precedenti: sempre più numerosi furono quelli che affermavano il ruolo fondamentale dell'essere in San Tommaso, ma l'analisi si inchiodava sulla constatazione che l'essere altro non è che aspetto dell'esistenza, il suo atto, l'*actus essendi* (nell'uso del genitivo del gerundio del verbo esse). Leo J. Elders valuta i concetti dei suoi predecessori come Étienne Gilson o Cornelio Fabro, nel senso in cui pone *in rerum natura* (nella natura delle cose) l'aspetto dell'esistenza, perché questo è l'aspetto che spinge l'essenza delle cose nell'essere.<sup>10</sup> Tutto questo resta tipicamente una interpretazione metafisica.

Pian piano iniziava a diventare chiaro, agli occhi dei ricercatori, che presso San Tommaso l'essere, l'*esse* non si identifica con l'esistenza, ma che è fonte sia dell'*ens* che dell'*existentia*, ovvero che la vera pietra angolare della sua costruzione di pensiero è l'*esse*, motivo per cui il suo è non un sistema metafisico, bensì ontologico.

#### LA DOTTRINA DI TOMMASO SULL'ENTE: L'ENS COME PARTECIPAZIONE DELL'ESSERE

Secondo analisi approfondita in Tommaso l'*ens* non è il verbo ultimo, ma è soltanto una potenza, una *partecipazione dall'essere* come atto. Vediamo di nuovo i testi originali di Tommaso.

1. "Ens sumitur ab actu essendi, sed res sumitur a quidditate."<sup>11</sup> ("L'ente proviene dall'atto di esistenza, mentre la cosa dalla reità.")
2. "Ens imponitur ab ipso actu essendi."<sup>12</sup> ("L'ente si impone per lo stesso atto di essere.")

Emerge chiaramente, inoltre, come la fonte dell'*ens* sia effettivamente non semplicemente l'*actus essendi* nel senso dell'*existentia*, bensì il concetto che tutto sintetizza, primario di *esse*:

3. "Ens imponitur ab ipso esse."<sup>13</sup> ("L'ente è imposto dallo stesso essere.")

<sup>9</sup> *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1955 (due vol.).

<sup>10</sup> L. Elders: 'La connaissance de l'être', in: *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo (Studi Tomistici 10)*, 1981: 285.

<sup>11</sup> *Sent.* 1, d. 8, q. 1, 1, c, d. 25, 4, c ad 1, 2, d. 37, q. 1, 1, c, d. 25, 4, c ad 1, 2, d. 37, q. 1, 1, c, *S.c.G.* 1, cap. 25, *De veritate* q. 1, q. 1, 1, c.

<sup>12</sup> *Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1; *De veritate* q. 1, a. 1.

<sup>13</sup> *Comm. Met.*, IV, 1, 2, 533 e 556–558; *S.c.G.* I. ch. 25.

Il contenuto intimo dell'*esse* è qui lo stesso *est*, non nella sua accezione logica (in quanto verbo ausiliario), ma piuttosto nel contenuto vero, ontologico della parola (=realtà):

4. "Nihil habet actualitatem, nisi quantum est."<sup>14</sup> ("Niente ha attualità, se non in quanto è.")

Il *rapporto tra ens ed esse* si può determinare con il fatto che gli esistenti sono soltanto frammenti dell'essere, particelle determinate di esso (tesi n. 44). Tommaso indica in questa maniera (per esprimerci modernamente) il campo di dominio della metafisica e dell'ontologia: l'*ens* è solo in parte *esse* (tesi n. 45), infine solo partecipazione (tesi n. 46), essere partecipato (tesi n. 47):

5. "Omne ens creatum est in aliquo genere determinatum."<sup>15</sup> ("Ogni ente creato è determinato in un certo modo.")  
 6. "Omnis creatura plus habet de non esse quam de esse, quia de non esse habet infinite, de esse habet finite."<sup>16</sup> ("Ogni creatura ha più del non-essere che dell'essere, in quanto che del non-essere ne ha in misura infinita, dell'essere in misura finita.")  
 7. "Omnes res quae existunt participant de esse."<sup>17</sup> ("Tutte le cose che esistono partecipano dell'essere.")  
 8. "Illud quod habet et esse et non esse, est ens per participationem."<sup>18</sup> ("Quanto ha essere, ed insieme non essere, è esistente per partecipazione.")

Quest'ultima dichiarazione la troviamo immediatamente in apertura, nel capitolo terzo della prima parte della *Summa*: per l'Aquinate è dunque primissimo assioma, che gli enti siano soltanto partecipazioni. In particolare, l'essere è incapace di avere dell'abbondanza totale di essere, che pure è in sé infinito<sup>19</sup> — e questo costituisce la base della sua celebre riflessione su Dio. Per questo possiamo dire che la profondità intima dell'essere superi infinitamente l'ente (finito).

La *partecipazione* (*methexis*, *participatio*), categoria non aristotelica ma platonica, coglie anche la propria e adatta forma grammaticale, appunto *ens* come *participio presente* del verbo *sum*. Tra gli altri, Vittorio Possenti ha richiamato l'attenzione sul fatto che lo stesso participio de-

<sup>14</sup> *S. Th.* I q. 4. a. 1 ad 3.

<sup>15</sup> *Opusc.* 42.

<sup>16</sup> *De veritate* q. 2, 3 ad 16.

<sup>17</sup> In evang. Joan., Prol., n. 5.

<sup>18</sup> *S. Th.* I q. 3.

<sup>19</sup> *Ibidem* I, 43

rivi dalla locuzione *partem capit*, allo stesso modo della partecipazione. La forma participiale (*ens* ovvero ciò che è) esprime dunque come l'ente partecipi dell'essere.<sup>20</sup> Quanto affermato a proposito dell'*ens* può essere a giusto diritto inteso come *a proposito dell'essere*.

Viene sottolineato anche da Luigi Bogliolo che: "L'ente in questo saggio è inteso in senso forte, cioè come *participio presente* del verbo essere, atto di ogni atto, perfezione di ogni perfezione che rende attuale, esistente tutto ciò che esiste. L'ente così inteso coinvolge, necessariamente, l'essere realizzato secondo una determinata misura o essenza. Le parole esistere ed esistente si riferiscono sempre all'ente concretamente attuato dall'atto primo che è appunto l'essere."<sup>21</sup> La forma participiale — forma aggettivale del verbo, ma diremo piuttosto semplicemente l'aggettivale, anzi il nominale — (*ens, ente, étant, Seiend, being*) si riferisce inequivocabilmente alla forma infinitiva (*esse, essere, être, Sein, to be*) ed alla forma verbale (*est, è, est, ist, is*).

Non possiamo poi continuare a considerare quanto accettato dal tomismo scolastico, secondo cui si tratterebbe soltanto di un ausiliario logico, così che nel giudizio, dunque, il soggetto sarebbe l'essenziale e l'*ens* ne avallerebbe il primato. Come già mostrato da J. B. Lotz, nel giudizio esprimiamo il fatto che qualcosa (la cosa concreta, l'ente, il soggetto) "è", "sta",<sup>22</sup> partecipa dell'essere. La primissima proposizione del giudizio, dunque, si dirige verso l'essere, la forza del giudizio *trova nutrimento nell'essere* (compreso nell'ente concreto). Dappertutto *l'esse*, l'essere è nella lingua latina (e nella tutta la lingua europea) un infinitivo, che esprime *l'infinità ed indefinibilità dell'essere stesso*.

Ora la strada è aperta per esaminare le proposizioni di San Tommaso apparentemente metafisiche o ontiche (che si riferiscono cioè all'*ens*) anche *ontologicamente* (nel senso heideggeriano).

<sup>20</sup> V. Possenti: Il reale concreto è raggiunto attraverso l'universale e l'essere. 'Intellectus' e intuizione dell'essere', *Studi Tomistici* 40, 1991: 135.

<sup>21</sup> L. Bogliolo: 'Essere e conoscere', *Studi Tomistici* 21, 1983: 149.

<sup>22</sup> J. B. Lotz: 'Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin', in: A. Lobato (ed.): *Tommaso d'Aquino nel suo VII. Centenario*, Vaticano: Editrice Vaticana, 1974: 303; cf. *Sent. I. d. 19, q. a. 1 ad 1*.

*QUESTIONI OGGETTO DI DISPUTA*

*I.*

Sulla base dei testi finora presi in esame si è delineata, forse, un'immagine più chiara dell'ontologia tomistica. Restano aperte però alcune questioni, anzi restano da chiarire equivoci e da respingere false accuse: prima di tutto la questione della *differenza ontologica*. Come abbiamo osservato, Heidegger aveva posto radicalmente la differenza tra essere ed ente, ammettendo che l'ontologia debba occuparsi dell'essere e dell'ente.<sup>23</sup> Questa proposizione di differenziazione è reperibile nel sistema filosofico tomistico?

Eppure, il confronto di essere ed essenza esprime già di per sé come si ponga una differenza tra essere ed ente, se l'*essentia* è nucleo centrale dell'*ens*, come viene argomentato da testi ancora più inequivocabili. Sebbene appaia un anacronismo far interrogare Heidegger da San Tommaso, non possiamo tacere la presenza della differenziazione posta con una espressione concreta:

9. "Esse et quod est (ens) differunt."<sup>24</sup>

Ad ogni modo, era peculiare della variante graduale dell'interpretazione di San Tommaso che, nello stesso volume dove faceva la sua comparsa il "dogma" del tomismo tradizionale, *Giorgio Penzo* si schierasse chiaramente a difendere la tesi che la differenza ontologica, in San Tommaso, consista nella *differenza di essere ed ente*.<sup>25</sup> Secondo il suo modo di vedere, alla base della differenziazione si trova il fatto che l'ente creato partecipa soltanto dell'essere.<sup>26</sup> La profondità intima dell'essere supera incommensurabilmente l'ente finito, cosa che si esprime nella differenza di essere ed essenza (*esse et essentia*) e, sulla base di ciò, di essere ed ente (*Esse et ens*).<sup>27</sup> Questo è il contenuto vero e proprio della differenza ontologica, e si tratta di una questione ontologica, non ontica o metafisica, che si riferisce all'essere e non al mondo interno dell'ente!

<sup>23</sup> Heidegger (1931 : 213).

<sup>24</sup> *Hebdo. Lect. 2. Qualitas 1, 12, Quantitas 5.*

<sup>25</sup> G. Penzo: 'La differenza ontologica', *Studi Tomistici* 14, 1982 : 70.

<sup>26</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, (S.c.G.) II, 25.

<sup>27</sup> Cf. *Quodlibetalia*, III, q. 8, a. 20.

2.

Altra “questione disputata” è il fatto che secondo San Tommaso *la ragione tende all'ens*. Come abbiamo visto, è questo il punto di partenza dell'accusa heideggeriana: ecco, Tommaso ha trascurato l'essere ed insegnava solo sull'ente. . .

Veramente ci sono passi in cui si accenna appena alla cosa, come ci è occorso di citare nel capitolo sull'*ens*: “*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens.*”<sup>28</sup> Ma ci sono inoltre testi in Tommaso, in cui viene categoricamente asserito che comprendiamo prima di tutto *l'aspetto dell'essere*, ancora prima di ogni questione di merito (chi? cosa? come?):

10. “*Quod quid est, sequitur quaestionem, an est.*”<sup>29</sup> (“Cos'è qualcosa? segue sempre la domanda: È?”)

11. “*Omne quod est, est obiectum intellectus.*”<sup>30</sup> (“Tutto quello che è, è oggetto dell'intelletto.”)

Nella filosofia dell'Aquinates esiste una via di transito reciproco, di andata e ritorno, tra essere ed intelligenza:

12. “*Cum suum esse sit suum intelligere.*”<sup>31</sup> (“Poiché il proprio essere è comprendere quanto è proprio.”)

Secondo Luigi Bogliolo,<sup>32</sup> se è vero che la ragione è capacità di afferrare l'ente (*intellectus est facultas entis*), San Tommaso sottolinea numerosissime volte che *ens* è quello che è (*ens est id quod est*).<sup>33</sup> Dietro la forma participiale si nasconde infatti una *forma infinitiva*, ovvero quello che è detto a proposito dell'*ens* deve intendersi detto, *a fortiori*, anche a proposito dell'essere. Per questo Bogliolo ha intitolato il suo saggio “Essere e conoscere” (e non “Ente e conoscenza”): sulla scorta di quanto sinora esposto, possiamo affermare che ha osato parlare di ontologia e non di metafisica, perché nelle opere di San Tommaso ha scoperto il ruolo assai più decisivo dell'*esse* rispetto a quello dell'*ens*.

<sup>28</sup> *S. Th.* I. q. 5. a. 2, q. 11. a. 2, 4.

<sup>29</sup> *S. Th.* q. 2, 2, ad 2, *Sent.* d. 18, q. 1, 2, c, 3, d. 6, q. 2, 2, c.

<sup>30</sup> *S. Th.* I. q. 17, a. 3, ad; q. 18, a. 2; q. 57, a. 1, ad 2, q. 58, a. 5; q. 67, a. 3; q. 85, a. 4, 6; I-II-ae q. 3, a. 8; q. 10, a. 1, ad 3, q. 31, a. 5, II-IIae q. 8, a. 1; III. q. 10, a. 3, ad 2, q. 76, a. 7, *De Veritate* q. 1, a. 15; q. 8, a. 7, q. 10, a. 4, ad 1, q. 14, a. 1, q. 15, a. 2 etc.

<sup>31</sup> *S. Th.* I. q. 14, a. 5.

<sup>32</sup> L. Bogliolo: ‘Essere e conoscere’, *Studi Tomistici* 21, 1983: 29.

<sup>33</sup> In *Met.* V. I. 18, n. 951; XII. I. 1, n. 2416; *S.c.G.* II. 54; *S. Th.* I. 5, 1., *De Pot.*, VIII. a. 2; *Net.* IV. I. 1, n. 535, 536; *De Pot.* III. a. 8; *Met.* XI. L. 3, n. 2197; *Met.* XI. L. 8, n. 2540; *Met.* VII. L. 4, n. 1331; *De Gener. et Corrupt.* I. 6.

Anche per questo Bogliolo traduce il principio tomistico già citato (*intellectus est facultas entis*) nella favella postheideggeriana con “l'intelletto è la *facoltà dell'essere*”, motivando la sua scelta con il fatto che l'essere non è solo e semplicemente un concetto, o la copula del giudizio, ma la più reale delle perfezioni reali degli enti, la base che rende reale il reale, concreto il concreto, ente l'ente, intellegibile la conoscenza.<sup>34</sup>

Dal fatto che la ragione comprenda prima di tutto l'aspetto dell'essere, e che si lanci completamente verso l'essere, consegue sorprendentemente che *l'essere è primario rispetto all'intelletto*, è a dire che l'essere oggettivo precede l'essere soggettivo.<sup>35</sup> In altre parole: l'intelletto non ha forza creatrice. Siamo al punto di partenza del *realismo* tomistico: in ultima analisi potremmo essere d'accordo con la tesi di Marx secondo cui l'essere è primario rispetto alla coscienza. Ma facciamo attenzione: il marxismo identifica l'essere con la materia, che a sua volta è, nel lessico del neotomismo, solo una specie di ente, l'ente sensibile (*ens sensibile*), mentre l'essere è concetto infinitamente più ampio e ricco in San Tommaso: comprende infatti l'essere (creato) soggettivo (anima, coscienza) e l'essere divino stesso, anzi quest'ultimo è fondamento dell'essere di ogni altra forma di essere. Il primato dell'essere dunque esprime anche che l'uomo ambisce alla conoscenza di Dio.

### 3.

Esistono inoltre dei dubbi addirittura di natura terminologica, delle *sovrapposizioni* testuali, così sembra, a proposito di *ens* ed *esse*: in molti casi l'Aquinato utilizza gli stessi attributi sia per l'ente che per l'essere. Marie-Dominique Philippe ha individuato una lunga serie di queste espressioni parallele:<sup>36</sup>

<i>ens commune</i> <sup>37</sup>	<i>esse commune</i> <sup>38</sup>
<i>ens inquantum ens/ens secundum quod ens</i> <sup>39</sup>	<i>esse inquantum esse</i> <sup>40</sup>
<i>ens per se subsistens</i> <sup>41</sup>	<i>esse per se subsistens</i> <sup>42</sup>

<sup>34</sup> Bogliolo (1983 : 149).

<sup>35</sup> *Ibid.* : 235.

<sup>36</sup> M.-D. Philippe: 'Analyse de l'être chez Saint Thomas', in: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma & Napoli, 1874: 255 e segg.

<sup>37</sup> *Comm. Met., De Potentia* q. 7. a. 2, ad 6.

<sup>38</sup> *S. Th.* I. q. 3. 4, ad 4, ad 1, S.c.G. I. ch. 26; *Comm de Causis*, prop. 9, p. 64.

<sup>39</sup> *S. Th.* I. q. 5, a. 3, *Comm. Met.* IV. l. 1, 529-532., IV. l. 1, 1145; VII. l. 1, 124.

<sup>40</sup> *S.c.G.* II. ch. 52.

<sup>41</sup> *S. Th.* I. q. 2, a. 5, ad 1.

<sup>42</sup> *De Potentia* q. 7, a. 2, ad 5; S.c.G. II. ch. 52.

ens simpliciter <sup>43</sup>	esse simpliciter <sup>44</sup>
ens per se, <sup>45</sup> ens per essentiam <sup>46</sup>	esse per se, <sup>47</sup> esse substantiale <sup>48</sup>
ens creatum, <sup>49</sup> ens causatum <sup>50</sup>	esse secundum quid, <sup>51</sup> esse accidentale <sup>52</sup>
ratio entis <sup>53</sup>	ratio esse(ndi) <sup>54</sup>

Questo significherebbe che lo stesso San Tommaso non avesse chiaro il contenuto dei due concetti, che li “confondesse”, o addirittura che utilizzasse i due concetti *quasi fossero sinonimi*? Come abbiamo visto, il tomismo scolastico ha glissato di fronte a tale questione, proseguendo il suo cammino sul sentiero dell’*ens*, semplicemente interpretando onticamente tutto quello che San Tommaso ha detto a proposito dell’*esse*. Dopo Heidegger però si pone il problema di riprendere la questione, vista l’impossibilità di giungere ad un approdo continuando ad interporre esemplificazioni.

Il tomismo più recente ha elaborato tutta una serie di soluzioni a che si potesse districare il dilemma del *parallelo terminologico di ente ed essere*: la risposta più evidente, che ho già ricordato a proposito dell’interpretazione fornita dal tomismo scolastico, è che il rapporto di *ens* ed *esse* — ed il *rapporto della metafisica ed ontologia!* — è descrivibile come rapporto di *concreto ed astratto*, più o meno nel senso in cui parliamo di Dio e di divinità, ed a proposito di ambedue sono validi gli stessi attributi determinativi (infinito, onnisciente, onnipotente, etc.).

Sebbene siano validi quasi gli stessi aspetti anche per ente ed essere, essi sono in un rapporto di possibilità ed effettualità, che da Aristotele in poi significa che *il fattore proprio, necessitante, è l’essere*. Come abbiamo visto, San Tommaso unisce il più delle volte l’*esse* alle espressioni di *actus* ed *actualitas*: l’*esse* è “actus essendi”,<sup>55</sup> “actus entis in quantum est ens”,<sup>56</sup> ma l’essere è a buon diritto definibile “virtus essendi”,<sup>57</sup> così da

<sup>43</sup> *S. Th.* I. q. 5, a. 1, *Comm. Met.* XI. L. 3, 2197.

<sup>44</sup> *S. Th.* I. q. 26, a. 4; q. 77, a. 6; III. q. 16, a. 9, ad 2; *Comm. Met.* VII. l. 1, 1256.

<sup>45</sup> *Comm. Met.* VII. l. 1, 1245.

<sup>46</sup> *S. Th.* I. q. 3, a. 4; q. 104, a. 1. *S.c.G.* III. ch. 66, e contrario: *l’ens per participationem*.

<sup>47</sup> *S. Th.* I. q. 3, a. 5, ad 1.

<sup>48</sup> *Comm. Met.* V. l. 9. 896; *S. Th.* I. q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>49</sup> *S. Th.* I. q. 45, a. 5; *Comm. de causis*, prop. 4, p. 29.

<sup>50</sup> *S. Th.* I. q. 44, a. 1, ad 1.

<sup>51</sup> *S. Th.* I. q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>52</sup> *S. Th.* I. q. 9, a. 2, *S.c.G.* I. ch. 23.

<sup>53</sup> *S. Th.* I. q. 16, a. 4, ad 2.

<sup>54</sup> *Comm. De nom. div.* V, l. 1. 628; *Comm. Met.* I. l. 9, 138.

<sup>55</sup> *S. Th.* I. q. 3, a. 4, ad 2.

<sup>56</sup> *Quodlibetalia* IX, q. 2, ad 2.

<sup>57</sup> Cf. É. Gilson: ‘Virtus Essendi’, *Mediaeval Studies* 26, 1964: 1–11.

rendere possibile l'inserimento appropriato delle categorie aristoteliche di forma e causa.

Marie-Dominique Philippe, invece, vede la differenza fondamentale e determinante tra i concetti di ente ed essere in San Tommaso, nel fatto che mentre l'ente si manifesta sulla linea dell'essenza (una cosa concreta: aliquid, res, essentia, quidditas), l'essere è realizzazione, *forma compiuta dell'essere*:<sup>58</sup> l'ente è riconducibile all'*ousia* ed al concetto di *dynamis*, all'atto dell'essere ed al concetto di *energeia* della filosofia greca.<sup>59</sup>

#### 4.

Appare innegabile anche, che San Tommaso consideri Dio ens (*ens ultimum, ens primum, ens simpliciter*,<sup>60</sup> *simpliciter Primum Ens*).<sup>61</sup> Sarebbe dunque corretto l'atteggiamento critico di Heidegger, che accusa San Tommaso di vedere in Dio soltanto *uno degli enti*?

In questa terminologia forse dobbiamo ritenere decisiva l'influenza della tradizione di traduzione della Sacra Scrittura: ci trova concordi l'affermazione di Tamás Nyíri,<sup>62</sup> secondo il quale a questa denominazione — chiamiamolo pure equivoco — avrebbe contribuito quella traduzione che P. Engelhardt definisce la traduzione che ha più di ogni altra influito sulla storia del pensiero,<sup>63</sup> quando nel famoso passo Exod 3,14, LXX traduce in greco “ego eimi ho Ón”: non si tratta della esatta interpretazione del nome Jahvé (Hagion Tetragrammaton). Anche qui la chiave del mistero sta nella presenza di un “verbo essere” (l'ebraico *hava*). Persino la traduzione tradizionale ungherese riesce migliore della LXX (“Én vagyok, aki vagyok”, ovvero “Io sono chi sono”, dunque colui che è), mentre per gli esegeti ci troviamo di fronte ad un *participium futurum* o *instans*: “Io sono chi sarà sempre con voi”, così da dare un carattere di promessa al nome, per quanto non gli manchi un innegabile contenuto ontologico.

L'Ón però, che inoltre è finito, nelle icone greche, proprio a corredo delle immagini di Cristo, ha indirizzato sul piano dell'Ente il concetto di Dio, il fatto che Dio sia l'Ente Supremo, tanto che anche San Tommaso

<sup>58</sup> Philippe (1874: 259 e segg.).

<sup>59</sup> Philippe (1874: 278).

<sup>60</sup> *Comm. Met.* IX. l. 1, 1768; VII. L. 1, 1248.

<sup>61</sup> *S. Th.* I, q. 3, a. 6, *De veritate* q. 10, a. 11, obj. 10. e ad 10.

<sup>62</sup> Nyíri (*op. cit.*: 166).

<sup>63</sup> R. Kittel: *Bibelkommentar II.*, Tübingen: Niemeyer, 1953: 396.

lo definisce “il nome più adatto” a Dio.<sup>64</sup> Lo stesso Tommaso affianca spesso allo “ho Ón” la proposizione “Ego Sum Qui Sum”, ovvero “Io sono chi sono”, con cui sottolinea quanto abbiamo già osservato anche per gli enti creati, al momento della interpretazione dell’*ens*: l’ente viene reso reale dal fatto che è, mentre Dio, come Ente Supremo, è reso supremo dal fatto che è *Egli stesso l’È, l’Essere*. È innegabile che, anche da un punto di vista squisitamente statistico, San Tommaso nomina Dio assai più spesso Essere, che Ente: se parla di Dio, lo fa non onticamente o metafisicamente, ma *ontologicamente*. Benedetto d’Amore scriveva, nel 1979, che una delle attualità più emergenti dell’insegnamento di San Tommaso sta nel fatto che egli non formula *sic et simpliciter* una teologia, altrimenti non avrebbe posto Dio tra gli enti, anche solo come Primus Motor, ma ha formulato una *ontoteologia*, è a dire che ha parlato di Dio nella lingua dell’ontologia.<sup>65</sup>

Inoltre non dobbiamo dimenticare di osservare come San Tommaso non applichi l’“*ipsum ens*” all’*ens*, ma soltanto all’*esse*: le espressioni “*ipsum esse*” ed “*ipsum esse subsistens*” sono riservate quasi esclusivamente a Dio,<sup>66</sup> cosa che indica non soltanto la funzione particolare che nel suo pensiero ricopre l’essere, ma anche il fatto che Dio non è semplicemente un “ente”, per dir meglio non è soltanto “uno degli enti tra i tanti”, ma *l’essere stesso*, chi sta sul culmine della *gerarchia* dell’essere, al di sopra di “*esse rei*” (essere degli enti) ed “*esse commune*” (i.e., tutti gli enti del mondo).

].

Esistono infine testi, nei quali San Tommaso sottolinea che Dio—in quanto Causa Prima, in quanto essere infinito—*si pone al di sopra dell’ente*, anzi è non-ente!<sup>67</sup> Giunge fino all’adattamento al proprio sistema di una riflessione presa dai platonici:

13. “Causa Prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est Causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum. Sed secundum rei veritatem Causa Pri-

<sup>64</sup> *S. Tb.* I, q. 13, a. 11.

<sup>65</sup> B. D’Amore: ‘Saint Thomas, le concile et la théologie contemporaine’, in: *Tommaso d’Aquino nel centenario dell’enciclica Aeterni Patris*, Vaticano: Editrice Vaticana, 1979: 254.

<sup>66</sup> *S. Tb.* I, q. 4, a. 2.

<sup>67</sup> C. D’Ancona: ‘Aspetti del rapporto dell’Aquinato con i Platonici’, *Studi Tomistici* 17, 1982: 57.

ma est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum.<sup>68</sup> (“La Causa Prima, secondo i Platonici, è al di sopra dell’ente, in quanto la Causa Prima, essenza di bontà ed unità, supera lo stesso ente separato. Ma secondo la verità della cosa, la Causa Prima è al di sopra dell’ente, in quanto essa è essere infinito.”)

La cosa viene però affermata con una differenziazione chiarissima:

14. “Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo existens, sed quia est super omne existens, in quantum est suum esse.”<sup>69</sup> (“Dio non si può dire non esistente nel senso che non esiste in alcun modo, ma per il fatto che è al di sopra di ogni esistente, in quanto è l’essere stesso.”)

Il suo insegnamento sorprendentemente moderno è mutuato da *Dionigi Pseudo-Aeropagita*, in un’ottica già propria e peculiare:

15. “Dionysius Deum nominat quandoque ipsum bonum aut superbonum [...] et similiter supervitam, supersubstantiam [...]”<sup>70</sup> (“Dionigi nomina di volta in volta Dio come il bene stesso o il superbene [...] similmente supervita, supersostanza [...]”)

In questa maniera San Tommaso sembra obiettare con secoli d’anticipo alle critiche heideggeriane, affermando di voler parlare di Dio nient’affatto onticamente, ma *ontologicamente*.

<sup>68</sup> In *Librum de Causis expositio*, pr. VI, 1. 6.

<sup>69</sup> *S. Th.* I, q. 12, a. 1 ad 3.

<sup>70</sup> In *De Div., Nomm Prem.*, II-a.