

## Avere l'essere. Per una metafisica dell'animale loquace. Inserzioni a Paolo Virno.

**Francesco Panizzoli**

Istituto Superiore di Scienze Religiose “Ecclesia Mater” Roma  
Pontificia Università Lateranense  
panizzolifra@gmail.com

**Abstract** In his last work, Virno proposes a material anthropology “of detachment”: man *is not* his essence, his faculties (body, consciousness, upright posture, neoteny, faculty of language...), but he *has* them, taking them continuously within an inexhaustible dualism that constitutes his subjectivity. This having is a Platonic participating revisited in terms of praxis: man uses his essential (and non) prerogatives. I would like to overturn Virno’s discourse and lay the groundwork for a complementary approach. First by presenting Thomas Aquinas’ metaphysics of participation as an authentic metaphysics “of detachment”. Then by focusing on a central theoretical point of such a metaphysics, the *esse ut actus* connoted as ‘intense’ and ‘intimate’, which displaces Virno’s cleavages and praxis within the subject. There is a metaphysical, logical, ontological, and practical priority of being over having.

**Keywords:** to be, to have, participation, identification, intensity

Received 24 11 2024; accepted 17 05 2025.

### 0. Introduzione

È stato recentemente pubblicato un nuovo, coinvolgente e profondo lavoro da Paolo Virno, intitolato *Avere. Sulla natura dell'animale loquace* (Virno 2020).

Come già indica il titolo, si tratta di una disamina linguistica del verbo “avere” (greco: *échein*) e del suo principale costrutto “gemello” “partecipare” (greco: *metéchein*), che istituisce una antropologia materialistica “del distacco”. L'uomo non è la sua essenza, le sue facoltà (corpo, coscienza, postura eretta, neotenia, facoltà di linguaggio...), bensì le ha, prelevandole continuamente all'interno di un dualismo inesauribile che costituisce la sua soggettività: egli è «credитore della propria essenza» come una «ipoteca sull'avvenire» (*Ivi*: 194); la accoglie, la preleva, si lascia contagiare, la usa di continuo – non le possiede ma ne partecipa – senza remore di sorta, e proprio per questo è al contempo debitore delle sue prerogative senza poter mai saldare il conto.

Profondamente stimolato dalla prolusione virniana, dopo averne riassunto molto brevemente i punti salienti (§ 1), vorrei ribaltare completamente il discorso e gettare le basi per una impostazione del tutto complementare. Anzitutto presentando una tradizione più ampia (cui il nostro non si rifà) che in maniera parossistica chiamo metafisica “del distacco” (§ 2). Poi focalizzando l'attenzione su un punto teorico deridente tale metafisica

che, sempre forzando la mano, ribattezzo metafisica “del profondo” (§ 3). Come recita il sottotitolo, sono inserzioni *non richieste* all’opera di Virno, dal punto di vista di una particolare impostazione sistematica che qui presento così: una metafisica “del distacco” che si ribalta in metafisica “del profondo”. Vediamo in che termini.

### 1. Ripercorrere il filo

Il percorso delineato da Virno ha come filo conduttore il linguaggio che mostra ed istituisce lo schema fondamentale dell’avere. Benveniste – importante tassello teorico dell’autore – sostiene che il costrutto “X *ha* Y” sia uno sviluppo del più arcaico “Y è *a* X”, in cui viene meno tanto la nozione di predicato (che si sposta in posizione di soggetto), quanto di soggetto, poiché declinato al dativo. «A occupare il centro della scena [...] è la relazione come tale» (*Ivi*: 23) in cui “essere *a*” congiunge termini eterogenei ed estrinseci. Così all’«egemonia della copula ‘è’» (*Ivi*: 16) e alla sua funzione identitaria e simbiotica (logica proposizionale degli enunciati dichiarativi) si sostituisce una logica «*preposizionale*» (*Ivi*: 87), che mostra «la forma logica dell’avere», ossia «il verbo ‘essere’ unito a, e vincolato da, qualsiasi preposizione» (*Ivi*: 26)<sup>1</sup>. È dunque il linguaggio a imbastire e «imporci una relazione *estrinseca* con la nostra vita» (*Ivi*: 28): l’uomo constata che il senso *ha* una denotazione, senza coincidere affatto con essa; poi *applica* tale forma logica dell’avere alla sua vita, alle azioni, ai pensieri, ai sentimenti... che sono *a* lui. Infine, ritrova negli enunciati linguistici in cui compare il verbo avere la *manifestazione* del distacco da quanto gli appartiene, «un distacco [...] che contraddistingue l’intera esperienza della specie *Homo sapiens*» (*Ibidem*). L’avere è la *modalità* fondamentale dell’antropologia che il linguaggio palesa ed istituisce allo stesso tempo, sottomettendosi esso stesso alla regola che promulga. «Il linguaggio che genera la categoria dell’avere [...] è anche, a un tempo, qualcosa che abbiamo [...]; possediamo l’organo che rende possibile il possesso; [...] sperimentiamo un distacco nei confronti di ciò che fomenta sistematicamente il distacco», (*Ivi*: 37).

Virno rafforza il suo discorso su “addentellati teorici” «galleggianti in bella vista sulla superficie della storia della filosofia» (*Ivi*: 120): su tutti una rivisitazione della nozione di partecipazione (*méthexis*) platonica (cap. 4) in un senso materialista-pragmatico: la relazione estrinseca tra il soggetto X e Y (disposizioni biologiche, abilità, affetti, etc.) che il verbo avere esprime in maniera *statica* (“X *ha* Y”), «obbliga il possessore ad *agire* nei confronti della cosa posseduta: più precisamente lo obbliga ad attingerla, a utilizzarla, insomma a prendervi parte» (*Ivi*: 92). Senza il “partecipare”, l’“avere” rimarrebbe un verbo insaturo, manchevole, non esprimente «uno stato soggettivo, un atteggiamento, una disposizione» (*Ivi*: 92). La partecipazione, quindi, è prassi. «Consiste in un insieme di azioni con le quali ci si appropria di ciò che già si ha» (*Ivi*: 93); essa fronteggia qualcosa di ricevuto – la Y – cercando di colmare il distacco che il soggetto vive con la sua natura e le sue facoltà. Ciò che il soggetto attinge ed utilizza, è qualcosa di separato, autonomo e non-identico (al partecipante) al modo platonico, ma ribaltato dal punto di vista del rapporto tra modo di essere delle idee e azione del partecipare: «da partecipazione a ciò che si ha [...] assegna a ciò che si ha i caratteri salienti delle idee» (*Ivi*: 99); «de idee non preesistono alla partecipazione ma ne sono il risultato». È questa una bozza di «teoria materialistica delle idee» (*Ivi*: 97).

<sup>1</sup> Non da qualsiasi. Virno cita *a*, *presso*, *con*, *tra*, *in*, *per* (*Ivi*: 26) e *con*, *per*, *tra*, *in*, *presso* (*Ivi*: 86). Di fatto è sviluppato principalmente il costrutto con *a* e, successivamente, il costrutto con *in* nella ripresa del discorso aristotelico (*Ivi*: 138-145) e nel riferimento all’essere-nel-mondo heideggeriano. Sono (coerentemente?) bypassate le proposizioni *di* – Virno vuole escludere il «dire qualcosa di un soggetto» (*Ivi*: 87) – e *da* – che aprirebbe forse un imbarazzante quesito simil-metafisico sulla provenienza di tali prerogative dall’esterno.

Al soggetto umano – che vive nel paradosso di pre-esistere al possesso di ciò che lo costituisce come tale (cap. 6) – non spetta altro che «tenere a bada» (*Ivi*: 146) tali supplementi estrinseci che *ha* e non è; spetta *riappropriarsi* continuamente della sua natura, senza riuscire a colmare il distacco – costitutivo – con essa.

Il testo affronta altri temi – l'amicizia (cap. 3) e la duplice natura, umana e divina che Cristo *ha* (§ 5.8) – ed è ricco, ovviamente, di argomenti, conseguenze, sfumature, apparati collaterali a quanto sinteticamente riportato, che lasciamo ad un proficuo studio individuale. Quanto scritto sopra ci serva come appoggio per quanto segue.

## 2. Metafisica “del distacco”

Probabilmente a Virno non piacerà una metafisica del *suo* animale loquace, e forse il titolo è pretenzioso, ma mi si conceda la forzatura. Ciò che mi preme sottolineare, anzitutto, è che nella tradizione filosofica occidentale sono stati già tematizzati il “distacco” e l’“avere” in un senso rigoroso, sistematico e, dal mio punto di vista, del tutto sorprendente. La metafisica cui mi riferisco non “galleggia in bella vista sulla superficie” della storia della filosofia e, se lo fa, è o per pochi marinai nostalgici, o per motivi secondari (che talvolta appaiono primari), spesso non teoreticamente centrati. Quindi anzitutto il mio intento è cercare di farla rientrare nella discussione contemporanea fuori l’ambito strettamente specialistico che se la arroga. Sicuramente è ardito e storiograficamente scorretto chiamarla “metafisica del distacco” (sia per il merito, sia per la “scuola” che ad essa si rifà), ma non lo è etichettarla come metafisica della *differenza reale* e della distinzione di principio tra essere (*esse*) ed essenza (*essentia*) – cui è correlata la distinzione terminologica tra essere (*esse*) e avere (*habere*). Mi sto riferendo alla *metafisica della partecipazione* di Tommaso d’Aquino, nella straordinaria ermeneutica, non di scuola, di Cornelio Fabro (1911-1995)<sup>2</sup>. È una dottrina sistematica che supera e integra tutte le metafisiche della partecipazione/emanazione da Platone in poi<sup>3</sup>, in quanto imperniata su una concezione di essere *intensiva* che non appartiene alla vulgata filosofica (e neanche a *cursus studiorum ministeriali*). Mi ha sorpreso molto, leggendo il lavoro di Virno, trovare diversi punti di contatto con questa impostazione, che però nel suo testo “schizzano” verso una direzione opposta e complementare, che qui vorrei tentare di mostrare (senza paura del contatto)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Per brevità rimando solo a Fabro (1939; 1960a; 1960b). Per la presentazione dell’intero progetto fabriano e per la consultazione delle opere già pubblicate si può consultare il sito [www.corneliofabro.org](http://www.corneliofabro.org).

<sup>3</sup> Sulla ricostruzione storico-teoretica della nozione in Tommaso d’Aquino, Fabro (1939) è magistrale.

<sup>4</sup> Mi è stato fatto notare, in fase redazionale, che Virno ha trattato la questione metafisica (e logica e politica) del rapporto tra Comune e Singolare in Virno (2010: 197-213), facendo riferimento alle posizioni di Scoto e Simondon (non conoscevo questo capitolo al momento della stesura dell’articolo). Qui vorrei solo specificare che se c’è una affinità tra quanto sostiene il nostro – ma non sono convinto che questa sia anche la posizione di Scoto (su Simondon mi astengo), in merito alla differenza tra Comune e Universale, ossia che nel Comune c’è una accezione potenziale-reale che nell’Universale si attenua – e quanto stiamo per dire qui sulla potenza dell’essenza, è proprio in merito al rapporto tra Comune e Singolare che rimane indecisa la questione a Virno. Ossia su come il potenziale si realizza e come il singolare si comunizza, proprio in termini di potenza e atto. È vero che è insufficiente la coppia materia-forma a stabilirlo (nella duplice scomposizione: è insufficiente la materia aristotelica, ma anche la forma o *hexeitas* di Scoto), perché entrambi sono (nel senso di essenza o natura) la potenzialità da realizzare. È qui (sia per le sostanze materiali che per gli angeli) che l’*essere come atto* di Tommaso è decisivo: «l’atto è la realtà ultima della potenza» (*Ivi*: 208) perché ne è anche la realtà primaria, il “vero” ed “efficace” *principium individuationis*. È l’essere, come diremo a breve, che configura diversamente ciò che X e Y hanno in comune, e ne fa dunque degli individui individuati. Essi hanno qualcosa in comune che è realmente in atto in essi non in virtù del Comune, ma dell’atto. Il Comune non deve già essere formalmente molteplice, se si ha a disposizione un principio che “sa fare” la molteplicità nella comunanza. L’individualità, cioè, non è un fattore formale, ma reale. Purtroppo, la disamina precisa di questo altro testo richiederebbe un ulteriore articolo.

## 2.1. Struttura della distinzione reale

Secondo Fabro, la distinzione reale tra *essere* ed *essenza* (tra loro in rapporto atto-potenza) è la tesi centrale e propria della metafisica dell'aquinate (Fabro 2007: 42). L'ente (la creatura) è, per costituzione, una composizione di due principî distinti, cui esso non si identifica, ma per i quali è il plesso reale per antonomasia: l'*esse* e l'*essentia* o, se piace, l'*essentia* come *actus formalis* e l'*esse* come *actus essendi*. È questa la “Diremption” (divisione) dell'essere in se stesso (Fabro 1960b: 216).

L'essere è *diviso in se stesso*: da tenere ben presente questo dato teorico. Diviso perché “caduto” dalla pienezza originaria e ora in composizione con ciò che esso *era* (*quod quid erat esse*), ossia l'*essenza*. Le forme, le qualificazioni, le essenze “una volta” non erano altro che lo *stesso essere* nella sua pienezza: l'*essere era* la pienezza e la totalità delle perfezioni. “Ora” invece è diviso e, a seguito di questa Diremption trascendentale, partecipa se stesso attraverso la partizione, il filtro, la distinzione, che l'*essenza* stessa opera (*essentia* come modo di essere). Essa è la “gemella siamese” (per riprendere una espressione di Virno) di tale spartizione intrinseca dell'essere; è detta «*secundum quod per eam et in ea ens habet esse*» (*De Ente*, c.1).

Tutto ciò che è dopo il primo ente, non essendo il suo essere, ha l'*essere (esse)* in qualcosa di ricevuto (*receptum*); per il quale lo stesso essere è contratto (*contrahitur*); e così in qualsiasi [ente] creato, altro è la natura della cosa che partecipa l'*essere*, altro è lo stesso essere partecipato (*De Spir. Creat.*, a. 1).

Qui chiamata con il suo equivalente *natura*, l'*essenza* è il *modo di ricevere* essere, cui essa “assegna”, “misura”, “determina” un grado qualitativo. Il senso di questo “qualitativo” è il cuore (non quantitativo) della partecipazione: è il modo *parziale, ridotto, proporzionato* di avere qualcosa della perfezione dell'*esse*.

Ci troviamo quindi di fronte ad un vero *partecipare* in senso metafisico, inteso come un “*partialiter habere*”, in quanto si oppone ad un *habere* “*totaliter*” e ad un “*totaliter esse*” (Fabro 1939: 305).

A questa composizione trascendentale corrisponde una grammatica precisa che ha il suo perno teoretico nel termine *ens* nella sua duplice funzione participiale e nominale. L'*ens* è, infatti, il “portatore” dell'*esse*; è il termine che esprime la realtà costituita in atto (*In De Hebdom.*, lect. 2). «Come participio di *esse*, indica la sua attuazione, l'inserzione nella realtà effettiva» ed equivale sia a *id quod est* (ciò che è), sia a *id quod habet esse* (ciò che ha l'*essere*), in modo che: l'ente è (ciò che è) perché *ha* (ricevuto l'*essere*); l'ente può essere *qualcosa* perché ha ricevuto l'*essenza*.

Cruciale la seguente specifica: avere *parzialmente* una formalità non esclude la predicazione sostanziale (cfr. *In I. Boëth. De Hebdom.*, lect. 3<sup>a</sup>), ossia del soggetto (la preposizione *di* esclusa da Virno). Ciò significa che si distinguono due livelli, metafisico e ontologico-predicamentale, come fa acuta mente Fabro nella sua disamina: metafisicamente si *ha*, ontologicamente si *è*. I quali sono, rispettivamente, statico il primo, dinamico il secondo. Qui Tommaso sta consentendo che nella sua metafisica si possa validamente affermare che Paolo è uomo (predicazione sostanziale), perché *ha* l'umanità e *ha* l'*essere* che la realizza *in* lui (partecipazione), pur non essendo egli né l'*essere* che ha, né la natura che ha. Ma, *una volta composti* (o “sintetizzati”) in lui, ossia costituendolo come tale, Paolo è la composizione reale e distinta che lo struttura. Non perché egli sia univocamente la natura (umana) che ha, né l'*essere* (univoco) che ha (in comune con tutti gli enti), bensì perché egli è la *sua* natura (il modo proprio di *essere uomo*) e il *suo* essere (il modo proprio di *essere Paolo*). L'ente-Paolo è infatti ormai “vivo e vegeto” tramite l'*essere di* Paolo e la natura

individualizzata di Paolo. Come ciò sia possibile dirlo lo vedremo meglio più avanti: dipende dalla specifica e nuova nozione di *esse* che è la novità assoluta del tomismo.

Intanto, a livello pre-individuale, tale grammatica metafisica ci informa anzitutto che la predicazione con la copula (“X è Y”) non è simbiotica e statica in questa impostazione: al contrario indica non solo l’esito del ricevere, ma il possesso *attivo* (questo il nodo cruciale) dal punto di vista del ricevuto, di ciò che si è ricevuto (*l’esse*). Mentre la predicazione con il verbo avere (“X ha Y”) indica il possesso *statico* dal punto di vista del ricevente, il “dato” costitutivo metafisico.

Ora, lo sviluppo strutturale di questo “dualismo” di principio, *interno* e non estrinseco all’ente, si articola coerentemente entro la sussistenza del medesimo. Ecco il riquadro tomista dei “distacchi” reali.

LIVELLO METAFISICO	essere — essenza	
LIVELLO ONTOLOGICO-PREDICAMENTALE	sostanza — accidenti	forma — materia
	sostanza — facoltà	facoltà — atti

Come si legge?

A livello metafisico sappiamo che vi è la differenziazione essere-essenza. L’essenza, considerata *per se stessa*, è la composizione di altri due principi (che si rapportano anch’essi come atto-potenza): forma e materia. Entrambi realmente distinti e complementari nella costituzione del sinolo. Entrambi che eccedono l’uno sull’altro, l’una come partecipata, l’altra come partecipante. Se invece si considera l’essenza nel suo rapporto all’essere all’interno dell’ente, allora la si considera sostanzializzata. Si hanno così altre due “distacchi”: degli accidenti che *ineriscono* ad essa (altezza, peso, colore degli occhi...); delle facoltà che partecipano della sostanza (linguaggio, amore...). Accidenti e facoltà che la sostanza *ha*; da una parte essi ricevono essere perché non sono enti (cioè non “esistono” come cose separate e autonome); dall’altra la loro funzione è quella di perfezionare l’essenza. L’essenza si esprime, vive e si realizza in atto tramite accidenti e facoltà. Ossia: *essere uomo* non è altro che agire in un determinato modo (quello delle facoltà essenziali e accidentali) fino al raggiungimento dell’attualità compiuta della formalità essenziale. Si *diventa*, agendo, l’essenza che si *ha*, potendo dire, di volta in volta, “*sono uomo*” ma non ancora pienamente. Qui si verifica un altro ribaltamento della posizione virniana. Egli, infatti, intuisce il distacco del soggetto dalla propria essenza tramite la *riflessione* che un Io attore esercita rispetto a sé stesso come spettatore. Nella posizione tommasiana, questo è il cuore del concetto di essenza e, se si vuole, uno dei perni dell’antropologia metafisica:

tornare (*redire*) alla sua essenza non è nient’altro che il sussistere della cosa in se stessa.

La forma, infatti, in quanto perfeziona la materia dando ad essa l’essere, in un certo modo si effonde sopra di essa; in quanto veramente ha l’essere (*habet esse*) in se stessa, in se stessa ritorna (*S. Th. I, q. 14, a. 2, ad 1<sup>um</sup>*).

È detto nel *liber De Causis*, prop. 15, che l’azione ritorna nell’essenza dell’agente per una certa riflessione, e ciò comporta che la sua essenza ritorni a se stessa (*ad seipsam redire*), cioè sia sussistente in se stessa (*Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3<sup>um</sup>).

Tradotto in termini antropologici, questo tratto distintivo dell’essenza è il “diventare umani”. Esercitare la propria natura, ossia *essere umani*, non è altro che “lavorare”, agire, vivere, perché si torni ad essere, ossia *si diventi* (ontologicamente) quello che già si *ha*.

(metafisicamente), ma ancora non si è. Le facoltà superiori dell'essenza, intelletto e volontà, sono la cifra esatta di questa connotazione essenziale: sia perché sono in grado di auto-riferirsi al soggetto (che *si* pensa, che *si* vuole) senza la mediazione di un organo corporale (definizione medievale di *immaterialità* dell'attività *spirituale*; lo spirito umano non è altro che questa immaterialità; cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, co); sia perché questa loro attività realizza il *diventare uomini*. È l'esercizio delle attività superiori che consente alla natura non solo di esprimersi (*agire sequitur esse*), ma di compiersi e attualizzarsi come tale (*esse sequitur agire*). Infine, l'analogia distinzione delle facoltà dagli atti (Fabro 1939: 321). Lascio ad una lunga citazione di Fabro un riepilogo antropologico.

La nozione di partecipazione penetra ancora più a fondo nella psicologia tomista ed assume un senso più predicamentale all'interno dell'anima stessa. [...] Per Lui le diverse facoltà dell'anima non sono dei pezzi isolati, o solo meccanicamente saldati, ma sono principî operativi coagenti e subordinati entro un'unità funzionale che è il soggetto operante. Le facoltà superiori devono quindi trovarsi a *contatto* con le inferiori – o per essere precisi – la *ragione* deve trovarsi a contatto con le altre facoltà non per una connessione esteriore o limitata al momento dell'operazione, ma per un'affinità ontologica permanente, che solo può spiegare la connessione naturale e subordinazione reale che si osserva di fatto. Anche questa volta S. Tommaso ricorre alla nozione di “partecipazione”, la quale evidentemente ha un significato diverso, secondo che viene applicata a facoltà diverse che possono dipendere dalla ragione (*Ivi*: 278-279).

Analogamente a quanto sostiene Virno, la partecipazione lega insieme in una strutturazione organica e coerente le facoltà *nel* soggetto, ma non come “pezzi isolati” esteriori che vengono utilizzati strumentalmente (come un martello, una penna...); piuttosto per una “affinità ontologica permanente” che la partecipazione stessa, dinamica e non statica, istituisce per via di *contatto* (tra livelli diversi) e non di distacco.

La creatura non va detta essere per partecipazione soltanto nell'ordine dell'essere statico, sia sostanziale come accidentale, ma anche nell'ordine dell'operare, rispetto agli atti e alle potenze prossime che li causano. La creatura non va detta “operare per partecipazione” solo in senso causale trascendentale, come vuole il Neoplatonismo, ma anche in senso soggettivo predicamentale, per mezzo di capacità e potenze che sono realmente distinte tanto dalla sostanza, quanto dall'atto di essere partecipato. [...] «Omne agens quod agit per suam essentiam est agens primum, ut dicit Avicenna. Cuius ratio est quod omne secundum agens, agit in quantum participat aliud; et ita agit per aliud additum essentiae» (*In I Sent.*, Dist. 3, q. IV, a. 2). [...] è per la distinzione reale fra essenza ed atto di essere che vengono alla creatura le altre distinzioni reali: fra sostanza e facoltà, fra facoltà e atti è appunto per la caratteristica della creatura come *ente per partecipazione*, che essa deve essere *un agente ed operante per partecipazione* (*Ivi*: 322-323).

Il riferimento ad Avicenna è cruciale perché è dall'autore arabo che Tommaso acquisisce il tema centrale della distinzione essere-essenza, come il Fabro spiega magistralmente (*Ivi*: 112-120), pur sviluppandolo in una direzione “non estrinsecista”, e tale riferimento crede getti una connessione con il discorso virniano. *Se*, infatti, può inserirsi l'opera di Virno in continuità con quel filone che Bloch (1952) chiama *sinistra aristotelica* e che parte proprio da alcune tesi di Avicenna<sup>5</sup>, allora questa metafisica della partecipazione che qui propongo

<sup>5</sup> Sottolineo il condizionale, perché non sono in grado di giudicare questa derivazione. Faccio riferimento ad una presentazione on-line del testo di Virno svoltasi alla presenza dell'autore il giorno 21/11/2020 e reperibile su [www.dinamopress.it](http://www.dinamopress.it). Il presentatore del dibattito, Francesco Raparelli, citando espressamente

non farà altro che riproporre quel dibattito più antico in termini nuovi e, oggi come allora, di “completare” o “ribaltare” (dipende dal grado di “avicennismo” che si assume) quell’impostazione in una direzione che punta all’*individualità* e alla *non univocità* dell’essere. Se invece Virno non risale fino al filosofo arabo, si prenda, come già detto, questo scritto come una inserzione – non richiesta – alle sue tesi, come una prospettiva di *metafisica dell’essere umano* connotata in senso tomista.

## 2.2. Analisi linguistica

Tentiamo una disamina linguistica di quanto sovraesposto, per riportare sullo stesso campo di Virno quell’indagine troppo astratta. Elencherò una lista di termini e proposizioni *validi* della metafisica tommasiana – per comodità di lettura tutte declinate alla prima persona –, interolate da commenti e precisazioni.

- a) io non sono *l’essere*, ma *ho* essere;
- b) io non sono *l’essenza*, ma *ho* una essenza.

“Una volta” che sono costituito, permane la sintesi *e* il distacco, per cui sono *e ho*:

- c) sono *l’essenza* che *ho*
- d) sono *l’essere* che *ho*
- e) *ho l’essenza* che sono
- f) *ho l’essere* che sono.

Come si passa dall’avere all’essere? È pura simmetria e interscambiabilità di termini? Abbiamo detto: metafisicamente *ho*. Ma poiché ricevo essere, non posso non essere. Quell’avere che mi costituisce mi *fa essere* (così come l’avere il linguaggio mi fa parlare): ontologicamente *sono*, però non sono *l’essere*, né estensivamente (tutti gli enti) né intensivamente (la pienezza di tutte le attualità). Sono *un* essere, così come il *tode ti* aristotelico riletto da Virno è «nuda vita» (Virno 2020: 176). Il mitologema della *nuda vita* è il correlato antropologico del “nudo” ente, ossia di “essere *un* essere”. E se Virno si impegna a distinguere e distaccare il possessore dal posseduto, è perché impernia la relazione solo tra individuo e natura, solo tra ente ed essenza (come Aristotele, del resto), mentre in questa metafisica, il primo e basilare avere è quello dell’*esse*, un avere che trascendentalmente giustifica la mia esistenza di fatto (o meglio, l’atto di essere che esercito), prima ancora di assegnarle un “contenuto reale” (priorità dell’atto sul contenuto). Questo “nudo” ente, il *Dasein* heideggeriano, è vero che è «esonerato da ogni requisito essenziale» (*Ivi*: 176), ma è vero anche in prospettiva tommasiana che la sua specifica è «di avere sempre da essere il suo essere in quanto *suo*» (*Ivi*: 178). L’aggettivo possessivo – che Virno incredibilmente ignora nella sua disamina linguistica sull’avere, eccezion fatta che per l’amico – si può intendere con quella connotazione economicopolitica propria di altri tempi e speculazioni. Esprime la “proprietà privata”<sup>6</sup> che l’ente ha di ciò che lo costituisce come tale, che lo fa soggetto, individuo, titolare di un corpo, una facoltà di linguaggio, di una biografia... Ma non perché avanza un diritto con l’arroganza tipica del possidente; piuttosto con la *gioia* di chi ha ricevuto un dono<sup>7</sup>. Anche qui intravedo un ribaltamento. Il soggetto di Virno *prende* per sé le caratteristiche dell’umano,

Bloch e il suo testo, inserisce Virno in quel filone di pensiero. Ma va detto, per precisione, che Virno non conferma né smentisce esplicitamente questa appartenenza.

<sup>6</sup> Forse è proprio questo il motivo per cui Virno non utilizza l’aggettivo possessivo rispetto alle prerogative essenziali dell’uomo.

<sup>7</sup> L’analogia tra la partecipazione metafisica e quella etica è illuminante sul senso del termine. Nel partecipare le tonalità emotive buone, positive, nobili, si ottiene l’effetto che esse non si attenuano o dividono, ma si accrescono. Qui il *condividere-partecipare* diventa un moltiplicare. Proprio come *l’esse* – vettore di tutte le perfezioni – che, partecipandosi, non si centellina, ma rimane intatto e sorgivo nella sua attualità, che è l’attualità delle perfezioni che partecipa.

ma ha remore nel dire che sono “sue”. Se le arroga (con la forza? Con la disperazione?) ma poi mantiene una sorta di riserbo nel pronunciare l’aggettivo possessivo. Il soggetto tommasiano *riceve* la sua essenza come fosse un dono dalla trascendenza: un dono così “vitale” che non teme di dire *suo*. Questo possesso coincide con il suo stesso sussistere.

Così si può dire:

- g) io sono il *mio* essere
- h) io sono la *mia* essenza.

*Mio* è il modo con cui questo possesso mi ha costituito, ma non perché me ne approprio avido e bisognoso; piuttosto perché l’ho ricevuto non come dono generico, ma come un esito del tutto particolare. Io sono quel particolare, nuovo ed originale risultato di una composizione, formalmente uguale a Paolo, esistenzialmente distinto da lui e da ogni altro. Dunque non solo il “prelievo utilizzante” della *mia* essenza e del *mio* essere (che sarebbe comunque un *mio* prelievo, a meno che Virno non intenda che utilizziamo *tutti* e allo stesso modo le *medesime* prerogative), ma il modo individuale che mi fa soggetto utilizzante. L’ente concreto media l’universalità e la pienezza delle formalità trascendentali sia in un senso quantitativo (poco idoneo), ma soprattutto qualitativo: io *non* realizzo in me la pienezza formale né della mia natura, né dell’essere che essa filtra. Quindi propriamente *non sono* l’essenza che ho, se non in quanto essa è *mia*. Io non sono l’uomo, bensì la *mia umanità*, il mio modo di essere-uomo; sono la *mia franceschezza*. Ho la natura umana, ho l’essere, e per questo *sono un uomo*, nel modo che mi individua come Francesco. È l’onto-genesi dell’individuo il risultato della partecipazione e dunque la chiave del distacco, che viene realizzato e colmato nel soggetto. Questo avviene in virtù di quel “nuovo concetto di atto” correlato *all’esse*, citato prima da Fabro, di cui ora dobbiamo dire qualcosa.

### 3. Metafisica “del profondo”

Sono due le novità assolute attribuibili alla speculazione metafisica tommasiana: i) l’implementazione della coppia atto-potenza nella dimensione trascendentale, ossia di costituzione dell’ente, come abbiamo visto, che autorizza a connotare l’essere *come atto* (*esse ut actus* e, ovviamente, *essentia ut potentia*) in un senso *intensivo*; ii) una “collocazione” *intima e profonda* dell’essere nell’ente.

#### 3.1. Essere come atto “intenso”

“Parlare”, “camminare”, “amare”, sono verbi che esprimono una azione; così anche “essere” è un verbo che esprime una azione, esprime l’*atto di essere* (*actus essendi*) che ogni ente esercita. Esso è l’atto basilare, che conferisce realtà a tutti gli altri atti che il soggetto metafisico compie. Tecnicamente, esso è l’*attualità* di essi.

*ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum* (S. Th., I<sup>a</sup>, q. 4, a. 1, ad 3<sup>um</sup>).

Ogni azione e atto sono sostenuti, nella loro realtà e nel loro esercizio, dall’atto di essere. Infatti, “prima” – in senso metafisico – di parlare, di camminare, di amare... io *solo*. Anzi, queste azioni sono tutte specificanti un certo *modo di essere* che a posteriori denominiamo essenza, o forma, o perfezione. Come infatti, nell’aristotelismo autentico, la forma è il risultato di un plesso di azioni causali che determinano il fissarsi di essa (la bianchezza è il risultato dell’imbiancare; l’umanità è il risultato di una serie di azioni “umane”), così l’essenza – termine metafisico che concepiamo istintivamente in modo statico, pre-determinato – è il risultato del modo di “agire” dell’essere. In questo senso è potenza: è il

poter agire dell'essere in un certo modo che, a posteriori, configura una fissità e regolarità che chiamiamo “essenza”. Ciò vale per tutte le formalità. Ma allora ecco spiegato, anche in termini linguistici, la convivenza di essere ed avere, di nomi concreti e nomi astratti. Consideriamo:

- i) *sono uomo e ho l'umanità*
- j) *sono corporeo e ho un corpo*
- k) *sono loquace e ho il linguaggio.*

Esse sono espressioni che evidenziano la composizione complementare di essere + formalità. La prima (“sono uomo”, “sono corporeo”...) esprime la dimensione dinamica, “vitale”; l'altra (“ho l'umanità”, “ho un corpo”...) la dimensione “statica”, il dato di fatto strutturato di una prassi consolidata. Infatti *sono corporeo* coinvolge e comporta tutta una serie di conseguenze concrete (provo fame, provo pulsioni, sono limitato...) che l'espressione *ho un corpo* racchiude in maniera sintetica. Avere il “linguaggio” – tanto più se si intende il linguaggio come qualcosa di “esistente” – non afferma altro che il possesso di un qualcosa inteso come un tutto, che appunto si prende e da fuori, e che non afferisce in nulla alla propria soggettività. È un risultato, non una prassi. In questa metafisica è il verbo “essere” ad esprimere attività, dinamismo, prassi, mentre “avere” assoluta stabilità. *Sono saggio* è il risultato di una serie di atti che portano come risultante generica “la saggezza”, che *in me* si realizza in un certo modo. Sono saggio perché faccio delle azioni che “si fissano” astrattamente come saggezza. Non la prelevo da fuori, ma la “costruisco” da dentro, la realizzo attraverso un complesso di attività. Concretamente *sono saggio*; astrattamente *ho saggezza*. Il participio esprime in maniera esemplare sia la dinamica che la statica. Dinamicamente il *camminante* è colui che cammina, ossia colui che si trova nell'atto di camminare; il parlante è colui che parla, ossia colui che si trova nell'atto di parlare; l'ente è ciò che è, ossia ciò che si trova nell'atto di essere (*actus essendi*). Staticamente il *camminante* è colui che partecipa di un *camminare* perfetto ed esemplare, che è ovviamente una astrazione dai tanti camminanti reali. Idem per il parlante e le altre formalità. Ciò non vale per l'ultima formalità, perché essa è la prima e fondamentale di tutte, e che quindi solo in un senso è una astrazione, mentre nell'altro senso è la realtà più reale che c'è: l'essere stesso. L'ente è colui che partecipa dell'essere perfetto, non in quanto astrazione, ma in quanto principio della realtà, da cui derivano tutti i concreti e dunque tutti gli astratti. “Alle spalle” di ogni avere e di ogni essere particolare, c'è l'essere stesso (*ipsum esse*), pienezza di ogni attualità e atto di ogni formalità.

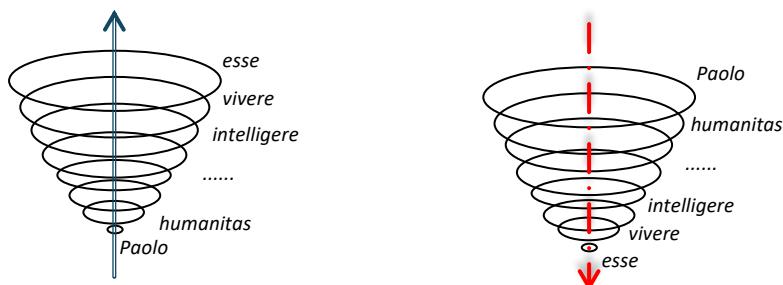
Un punto mi ha colpito molto nella lettura di *Avere*: se il costrutto col verbo avere deriva da o è la traduzione di un più arcaico costrutto del verbo essere (“essere a”), allora *essere* è più fondamentale di *avere*. A me sembra consequenziale questo fatto linguistico: Virno lo bypassa tranquillamente. Questo punto ha un perfetto correlato in quanto detto finora, ossia: si *diventa* quello che già si ha/è. Questo è profondamente corretto nella teoria aristotelico-tomista delle facoltà (essenziali e accidentali) dell'uomo, prerogative che, secondo Virno, si *hanno*. Esse, infatti, analogamente agli accidenti inerenti alla sostanza, hanno la funzione di *perfezionare* il soggetto, di attuare le sue potenzialità, di aprirlo alle relazioni partecipative con l'universo degli altri enti, per scambiare essere con l'esterno. In definitiva, per farlo diventare ciò che (già) è, ma non compiutamente. Questo è il senso dell'eccedenza del partecipato sul partecipante. Il soggetto partecipante esprime il suo essere, agisce, lavora... per diventare pienamente ciò che è per essenza (e per biografia), che è un altro modo di dire: tornare continuamente su di sé o “riappropriarsi” della propria natura. La costruzione arcaica “Y è a X” trova così la sua giustificazione: se *avere* (la natura) deriva da *essere (esse)*, ad esso ritorna.

Solo che queste prerogative, questo enorme credito che il soggetto ha, non è esterno a lui, ma profondo e interno.

### 3.2. Essere come il più intimo

C'è un modo tanto tradizionale quanto spontaneo di pensare il rapporto tra il singolare e l'universale, tra il concreto esistente e le perfezioni generiche che gli si attribuiscono: tramite una *astrazione* ascensionale che dimentica le particolarizzazioni e amplia in senso estensionale gli universali sempre di più. In questa via, tanto più si sale in astrazione tanto più si allarga il cerchio e la sua capacità contenente (nascono così le varie "teorie delle idee"). Poi c'è il modo propriamente *metafisico*, che non ha a che fare con i gradi di estensionalità, ma con l'intensità del reale, con una gerarchia di livelli che non sale verso l'alto (perdendo, dunque, sempre più la *realitas*), ma andando verso il "cuore" di esso. Così ci insegna Tommaso d'Aquino quando afferma – in maniera assolutamente unica e sorprendente –: l'*esse* è ciò che c'è di «più intimo e di più profondo» nell'ente (*S. Th.*, Ia, q. 8, a. 1, co) – da qui l'espressione metafisica "del profondo". Esso «inerisce» alla cosa al massimo grado, perché la inabita con «veemenza», con ardore (*In De Causis*, lect. 4), e le «conviene immediatamente» (*De Anima*, a. 9, co). Poiché è l'effetto primo della Causa prima, è ciò che c'è di «più antico» (*In De Causis*, lect. 4) nell'ente. È, come dice Fabro, «l'energia primordiale partecipata che sostiene [l'ente] sul nulla» (Fabro 1969: 43).

Così, al modo freddo e astratto di concepire l'essere, come formalità più "rarefatta" di tutte perché più universale – o, il che è lo stesso, meno determinata di tutte e dunque comune (univoca) ad ogni realtà – si contrappone un modo caldo e profondo di intenderlo, come l'energia che sostiene il reale (è l'essere che sostiene il soggetto, non il soggetto che deve *trattenere* ciò che si accappra dal di fuori). Ecco un grafico esplicativo.



A sinistra il processo dell'astrazione dal "dentro" di Paolo verso l'esterno ideale. A destra il depositarsi dell'*esse* al "fondo" di Paolo, in maniera radicale, forte, proprio perché, in quanto atto intenso, riesce ad arrivare "più al centro" di esso: riesce a fondarlo. E inoltre, mentre si deposita a questo punto profondo, si stratifica a livelli diversi che sono le dimensioni fondamentali del soggetto umano (ossia i vari cerchi del grafo) che l'essere inscrive nel processo di onto-genesi. Queste formalità/prerogative non si realizzeranno in esso secondo tutta la pienezza della loro portata (non c'è in Paolo *tutta* la ricchezza reale dell'umanità o dell'intelligenza...): saranno dunque partecipate nella misura della capacità contenitiva dell'ente concreto. E dunque si instaurerà, a livello strutturale, una differenza e un distacco tra ciò che si è e ciò che si ha; una non piena coincidenza che produce quella esperienza psicologica, linguistica, noetica (perché ontologica) del distacco da sé.

Quello che vogliamo dire, in contrappunto a Virno, è che la scissione *del* soggetto (la scissione che il soggetto è) è interiore, non esterna o prodotta per somma di parti dal di fuori. Ma il soggetto tenta di colmarla *essendo* quello che ha, e diventando, nel tempo, quello di cui partecipa, perfezionando, nei limiti possibili, le perfezioni che già possiede *in sé*. Le fa sue perché sono sue. Non per un possesso estrinseco, ma per costituzione. Esse sono se stesso. E per questo può utilizzarle, può esprimersi/esprimerle, liberarle. L'aggettivo possessivo insorge quando il soggetto, Paolo, ricevuto l'essere dall'esterno come un possedimento statico, inizia ad *essere*, ossia a vivere, pensare, mangiare, amare, parlare...

Inizia a liberare quello che ha, nell'esercizio attivo di esso; e poiché ha l'essere, *inizia ad essere* sempre più, in un processo che si svolge nel tempo, se stesso. Diventa se stesso.

Ma come dunque posso dire *mio* all'essere e all'essenza che ho? Come si individuano? Come mi individuo? Qui entra in gioco quell'*intensità* che abbiamo citato più volte, e che è un ulteriore punto originale del tomismo autentico. Spieghiamola per metafora "liquida" (come fa anche Tommaso, ma senza cadere nel tranello di uno "stesso" liquido asettico – l'acqua – raccolto in contenitori differenti – le forme). L'essere, come lo stiamo intendendo, è qualcosa di super-denso, super-energetico, del tutto pieno di realtà. Esso ha in sé (ed è) tutte le perfezioni (vita, intelligenza, bontà...) e tutte al massimo grado. Quando "decade" dalla sua pienezza<sup>8</sup> appunto si partecipa, ossia si filtra, sotto vari dimensioni e aspetti, proprio perché nessun partecipante ha tutto e totalmente l'essere pieno (questo è il significato della partecipazione considerato fino ad ora). Ci sono dei "macro filtri" che sono le essenze, che dunque distinguono dei modi ben delimitati ed escludentesi di ricevere essere (il modo corporeo, il modo animale, il modo umano...). Poi ci sono tutta una serie di altre formalità "trasversali", comuni a essenze diverse (quelle che danno spessore a tutte le predicazioni del linguaggio: agli aggettivi, ai predicati...), che possiamo intendere come dimensioni, gradazioni, aspetti dell'*esse*, che in esso sono al massimo grado, mentre negli enti arrivano filtrate e parzializzate. Questa densità infinita<sup>9</sup> dell'essere, che Tommaso chiama *intensità*, riesce a gradualizzarsi per ciascun ente, proprio in quanto infinita. È come se in ogni ente vi sia un distillato di questa densità che, a seconda del macro-filtro essenziale, ha una gradazione più o meno alta di certe formalità (proprietà, attributi, prerogative...). E a loro volta queste sono ulteriormente graduate in ciascun singolo. Ciascuno, cioè, è uomo, è loquace, è intelligente... in un modo allo stesso tempo formalmente simile agli altri ma anche realmente unico e distinto. Tutte le sfumature del reale sono le sfumature dell'*esse*, che riesce ad attualizzarsi differenziandosi e, in tal mondo, individuando i concreti che possono dire: "mio". In questo senso io non sono l'essere né l'essenza che ho, bensì sono il *mio* essere e la *mia* essenza composti, ossia sono la *franceschezza* che mi individua. E non c'è niente di statico o simbiotico nel dire che sono quello che sono, poiché il *mio* essere *dentro* di me è un possesso attivo. Io divento, esercitando il mio essere tramite le sue espressioni fenomeniche macroscopiche, quello che ho per costituzione e tendo ad *essere*. Tutti i "distacchi" interiori (che psicologicamente rimandano ad una pienezza dell'essere mai avuta, mai ottenibile, e dunque ad una contingenza radicale), si affrontano e talvolta si colmano, perciò, dal di dentro.

Inutile dire che questo percorso di "discesa" che abbiamo descritto, lo rinveniamo al contrario come un percorso di "risalita", che ha il suo cominciamento solamente dalla multiforme e ricca realtà del reale, la quale risulta, ad ogni livello, non coincidere totalmente con quello che realizza. È appunto la partecipazione reale all'intensità dell'*esse* che istituisce la partecipazione linguistico-noetica tramite cui possiamo parlare di essa.

<sup>8</sup> Perché decade o intenda comunicarsi, qui non ci interessa.

<sup>9</sup> Sul rapporto tra tipi di infinito e individuazione si può vedere Panizzoli (2021: 351-369). Ritengo sia proprio un certo concetto di infinito intensivo la chiave di volta e il fondamentale *principium individuationis*.

## Bibliografia

- Bloch, Ernst (1952), *Avicenna e la sinistra aristotelica*, trad.it., N. Alessandrini, a cura di, Mimesis, Milano-Udine, 2018.
- Fabro, Cornelio (1939), *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma, 2005.
- Fabro, Cornelio (1960a), *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma, 2010.
- Fabro, Cornelio (1960b), *Breve introduzione al tomismo*, EDIVI, Roma, 2007.
- Panizzoli, Francesco (2021), «Il principio d'individuazione *ad mentem Thomae*: una questione di infiniti», in *Gregorianum*, vol. 102/2, pp. 351-369.
- Virno, Paolo (2010), *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Virno, Paolo (2020), *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino.