

NOTA
SUL CONCETTO TOMMASIANO DI SOSTANZA

Al fine di favorire il confronto teologico, pubblichiamo una nota di Zeno Carra, teologo fondamentale e patrologo, attualmente professore di Antichità Cristiane presso lo Studio Teologico San Zeno di Verona.

SUL CONCETTO TOMMASIANO DI SOSTANZA

In risposta ad una recensione del prof. P. Caspani

La presente nota esce in risposta alla recensione che il prof. P. Caspani fa del mio saggio *Hoc Facite*¹ in un recente articolo², in cui ne analizza le linee portanti, assieme a quelle di altri saggi di sacramentaria eucaristica segnalati e recensiti dal prof. A. Grillo sul suo blog *Come se non*, afferente alla rivista telematica *Munera*³.

Debbo anzitutto ringraziare il prof. Caspani per l'attenzione dedicata al mio scritto⁴, attenzione precisa e severa che non gli impedisce di apprezzare alcuni apporti dell'opera⁵, e soprattutto che, a differenza di altre letture meno attente⁶, gli fa rilevare l'istanza di fondo che mi ha guidato nella ricerca: «[...] la presenza eucaristica che si dà grazie alla forma celebrativa è presentata da Carra in termini convenientemente realistici»⁷.

Mi urge però rispondere ad una delle critiche del Caspani sulla mia esegesi del dettato tomista. Alle pagine 380-381 egli afferma che io ho frainteso la *mens* dell'Aquinate ove dico che il concetto di sostanza, da cui prende le mosse nella sua speculazione, vada inteso diversamente da ciò che intendiamo noi oggi usando lo stesso termine. Se per noi, eredi della svolta cartesiana, parlare di sostanza significa stare o sul piano meramente percettibile della realtà ("sostanza chimica") o sul piano ad esso correlato ed antitetico, cioè quello meramente metafisico (sostanza in senso filosofico come accezione solo mentale su un oggetto), piani divisi dall'invalidabile iato tra concreto ed astratto, per l'uomo medievale parlare di quel pane come di sostanza significa designarlo nel suo atto d'essere che comprende intrinsecamente anche il fatto che esso è un ente sensibile, percepibile. Il Caspani mi accusa di fraintendimento sulla base della seguente argomentazione:

1. «[...] la visione tommasiana di sostanza [...] non necessariamente include la materia, come accade per la sostanza di Dio e per quella degli angeli. Per l'Aquinate, infatti, la sostanza fa riferimento all'atto d'essere, all'esistenza: è "qualcosa che esiste", un soggetto. Ogni esistenza è sostanza, ha cioè l'atto d'essere. Anche Dio è sostanza perché esiste»;
2. «una sostanza può includere o meno la materia ma questa non rientra nel concetto di sostanza»;
3. «la materia di cui si tratta [nell'accezione di sostanza che la includa: n.d.a.] poi, è la materia prima iniziale, difficile da definire perché assolutamente priva di forma»: segue una citazione di J. Ratzinger e W. Beinert, con cui aggiunge che essa è

¹ Cf Z. CARRA, *Hoc facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Cittadella, Assisi 2018.

² Cf P. CASPANI, *Presenza reale, transustanziazione e «nuova teologia eucaristica»*, *La Scuola Cattolica* 148 (2020) 367-400.

³ Cf <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/come-se-non/>.

⁴ Già ne aveva dato una prima recensione in *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 476-478.

⁵ Cf P. CASPANI, *Presenza reale*, 386.398.

⁶ Cf la recensione di M. Gagliardi, in *Alpha Omega* 21 (2018) 301-308.

⁷ P. CASPANI, *Presenza reale*, 386.

inaccessibile ai sensi ed è una realtà metafisica che solo nel pensiero «costituisce una radice dell'essere materiale».

4. Conclude dicendo che «in effetti Tommaso esclude che la sostanza sia visibile o conoscibile dai sensi e dall'immaginazione, il che rende difficile includere in essa la dimensione della fisicità». A suffragio di questa affermazione si riferisce a *S. Th.* III, q. 76, a. 7.

Rispondo a tali argomenti⁸.

1. Il concetto tommasiano di sostanza non sottende una definizione unica, ma varie⁹. Che una delle accezioni sia tale da comprendervi sia le realtà sensibili che quelle sovransensibili ("atto d'essere") non toglie che l'uso del concetto, ove applicato all'ambito delle cose sensibili, porti intrinsecamente con sé la loro appartenenza a tale ambito d'essere, il sensibile appunto: un determinato oggetto sensibile, inteso come sostanza in senso primo, è composto di materia e forma, secondo l'ilemorfismo aristotelico¹⁰, schema interpretativo della realtà che l'Aquinate non rigetta, ma che soltanto rifiuta di utilizzare come esplicativo di tutta la realtà creata¹¹.

2. La seconda affermazione del Caspani è discutibile: che vi siano definizioni di sostanza tali da comprendervi anche gli enti non sensibili¹² non significa che nella definizione di sostanza prima di un ente sensibile la materia vi sia esclusa. Nei sensibili la materia è un principio costitutivo del loro essere sostanze composite, e come tale rientra a pieno titolo nella loro definizione¹³. Per quel che riguarda il trattato *de eucharistia*, inoltre, le sostanze di cui si tratta non sono sovransensibili ma sostanze sensibili: sia quelle da cui parte la *conversio* – pane e vino – sia quelle cui termina – corpo e sangue di Cristo, che anche nella condizione di resurrezione non cessano di essere corpo e sangue umani della medesima natura precedente la Pasqua¹⁴.

3. Nell'accezione di sostanza intesa come sostanza prima sensibile, composita, tra i cui principi si hanno materia e forma, è errato rimandare alla cosiddetta "materia prima" per escludere la percezione sensoriale dall'atto di inferenza umana sull'oggetto. Certamente la materia prima è inaccessibile alla conoscenza sensibile, proprio in quanto è definibile come pura potenzialità, assolutamente non in atto in quanto non determinata da alcuna forma¹⁵. Ma, parlando del pane o del vino, qui non si tratta, come dice

⁸ Per non appesantire questo documento, rimando, per la bibliografia secondaria, alle opere citate in *Hoc Facite*, 30-69.

⁹ Cf *S. Th.* I, q. 29, aa. 1-2; *I Sent.* d. 25, q. 1, a. 1, ad 7; *VIII Met.* 1, 1683-1685; etc.

¹⁰ Cf *VIII Met.* 1, 1686-1688; *XII Met.* 2-3; *De ente* 2.

¹¹ Cf *S. Th.* I, q. 50, a. 2; *De Spir. Creat.*; cf R. PIETROSANTI, *La critica dell'ilemorfismo universale in Tommaso d'Aquino*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], 5 (2004): <<https://mondodomani.org/dialegethai/>>.

¹² Di Dio tale termine va predicato con cautela: cf *S. Th.* I, q. 3, a. 5, ad 1.

¹³ Cf, ad esempio, *VIII Met.* 2, 1700: *qui vero dicunt utrumque [=formam et materiam] definiuntur compositam substantiam. Et ideo eorum definitio est perfecta ratio.*

¹⁴ Cf *S. Th.* III, q. 54, a. 1.

¹⁵ La materia prima come tale non si dà nella realtà: *De Spir. Creat. (resp.): Numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum, et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma.*

Caspani, della materia prima, ma di materia già conformata in sostanze sensibili, quindi coglibili mediante i sensi secondo la gnoseologia aristotelica ripresa dall'Aquinate¹⁶.

L'uomo, sinolo di materia e forma sostanziale sussistente¹⁷, corpo ed anima, conosce in questa vita gli oggetti sensibili mediante la sinergia di sensi ed intelletto¹⁸: l'intelletto esercita l'attività sua propria, l'intellezione, sulla rappresentazione gnoseologica (il fantasma) astratta dal materiale raccolto dai sensi. L'intellezione di un oggetto sensibile come sostanza è attività del solo intelletto, ma in questa vita, mentre l'anima è unita al corpo come sua forma, essa non si dà se non su ciò che i sensi forniscono mediante la percezione sensoriale dell'oggetto stesso¹⁹. Tommaso disattiva esplicitamente la gnoseologia parallela di tradizione platonica per la quale l'atto di intellesione si esercita immediatamente su e da realtà intellegibili, prescindendo dai dati della sensazione²⁰. Egli adotta la gnoseologia aristotelica per cui l'anima abbisogna dei sensi per svolgere quell'attività sua propria, che pur trascende i sensi²¹, che è l'intellezione.

4. Questa è la struttura generale della conoscenza di una sostanza sensibile secondo Tommaso. Ad essa soggiace quindi il discorso su pane e vino come sostanze, prima della consacrazione. Il passo riferito dal Caspani – *S. Th.* III, q. 76, a. 7²² – si applica

¹⁶ Il caso ipotizzato per assurdo dall'Aquinate in *S. Th.* III, q. 75, a. 3 (*resp.*), per cui, nella consacrazione, le sostanze di pane e vino si risolverebbero nella materia preesistente per “lasciare il posto” alle nuove sostanze di corpo e sangue di Cristo, esclude esplicitamente che tale ipotetica risoluzione abbia come *terminus ad quem* la materia prima, ma intende come materia preesistente i quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco), il “ritorno” ai quali – essendo questi nella loro struttura ontologica qualificabili come sostanze sensibili (cf *VIII Met.* 1, 1683) – sarebbe un dinamismo coglibile dai sensi. Poiché all'atto della consacrazione i sensi non percepiscono nulla di ciò, l'ipotesi della risoluzione delle sostanze di pane e vino agli elementi viene scartata. L'interesse di questa ipotesi sta nell'esplicito coinvolgimento dei sensi in un dinamismo che riguarda le sostanze di partenza dell'avvenimento eucaristico. Sulla composizione ontologica delle sostanze sensibili a partire dagli elementi cf anche *S. Th.* I, q. 76, a. 4, ad 4.

¹⁷ Cf *S. Th.* I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1.

¹⁸ Cf *S. Th.* I, q. 75, a. 2, ad 3: *corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti.*

¹⁹ Cf *S. Th.* I, q. 75, a. 3, ad 2; a. 6, ad 3; q. 84, aa. 6-7. A tale dinamismo gnoseologico non fa eccezione in questa vita nemmeno la conoscenza delle sostanze immateriali: la nostra conoscenza di esse è pertanto imperfetta: cf *S. Th.* I, q. 88, a. 1. Un diverso procedimento gnoseologico è studiato da Tommaso solo per il caso delle anime separate, quindi, per l'uomo, nella condizione tra la morte e la resurrezione finale: cf *S. Th.* I, q. 89, a. 1.

²⁰ Cf *S. Th.* I, q. 84, a. 4. Un impianto gnoseologico platonizzante, applicato ad un oggetto sensibile concepito nei termini aristotelici di sostanza prima potrebbe esprimersi così: “L'intelletto conosce la sostanza, i sensi conoscono gli accidenti”, divaricando sostanza ed accidenti come due oggetti sussistenti distinti sul duplice piano dell'intellegibile e del sensibile. Un impianto gnoseologico aristotelizzante, quale è quello tomista, funziona invece così: “L'intelletto conosce il dato oggetto in quanto sostanza (sinolo di materia e forma) e ciò gli è possibile in quanto tale oggetto ha mosso i sensi mediante i suoi accidenti”, ove sostanza ed accidenti sono due oggetti di ragione distinti, ma che non si danno autonomamente: non sussistono infatti gli accidenti se non in una sostanza, e non si dà sostanza sensibile priva di accidenti. Il caso dell'eucaristia, invece, come diremo sotto, costituisce eccezionalmente una divaricazione platonizzante sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico.

²¹ Cf *S. Th.* I, q. 78, a. 4, ad 4: *licet intellectus operatio, oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest.*

²² Che io commento in *Hoc Facite*, 57-61.

all'ostia e al vino consacrati, caso ontologicamente singolarissimo in cui le sostanze del corpo e sangue di Cristo soggiacciono agli accidenti di pane e vino senza però che essi vi ineriscano²³. Li Tommaso, introduce un *novum* assoluto nel quadro della sua ontologia²⁴: egli sposta tutto ciò che riguarda la sensibilità sul versante degli accidenti di pane e vino rimasti²⁵ e li rende esenti dalla normale inerenza in una sostanza. Ciò lo porta ad introdurre un'eccezione anche nel correlativo gnoseologico: il meccanismo ordinario di conoscenza, per cui i sensi percepiscono la sostanza sensibile attraverso i suoi accidenti e ne forniscono il materiale su cui l'intelletto agisce intendendo tale oggetto come sostanza, viene spezzato: quanto i sensi ricevono da quegli accidenti, eccezionalmente autonomi, non consente di elaborare ciò di cui si serva l'intelletto per riconoscere la sostanza; infatti quegli accidenti non ineriscono più in una sostanza da intendere, e la sostanza che vi soggiace (detto impropriamente) non si offre ai sensi mediante gli accidenti suoi propri²⁶. L'intenzione intellettuale dell'anima sulla sostanza del corpo di Cristo avviene quindi mediante la fede, per l'uomo *in via*.

Ora, come la struttura dell'ostia consacrata è un caso singolare nel quadro generale dell'ontologia, così il suo accesso da parte del soggetto è un caso singolare nel quadro della gnoseologia. L'esclusione dei sensi da tale inferenza si fonda *de jure* sul dinamismo generale della conoscenza e *de facto* sul caso singolare di questo oggetto di conoscenza. Ove cioè Tommaso scrive che i sensi non accedono al corpo di Cristo nel sacramento in quanto è ivi presente *per modum substantiae*, richiama il suo schema gnoseologico generale per cui l'accesso all'oggetto sensibile in quanto sostanza è prerogativa dell'intelletto, ma lo declina nell'*unicum* del caso presente: non si dà infatti *in via* altro oggetto sensibile reale e presente su cui l'attività dell'intelletto non si avvalga della mediazione dei sensi²⁷. Non è quindi lecito invocare questo caso come regola generale del discorso tomista sulle sostanze sensibili: la sua possibilità ontologica è fondata sul miracolo²⁸; parimenti il dinamismo gnoseologico che lo concerne non è la via con cui Tommaso intende l'accesso umano agli oggetti di questo mondo quando ne parla come di sostanze prime composite sensibili.

Il punto di arrivo della *conversio substantialis* eucaristica non è quindi indicativo dell'orizzonte complessivo in cui Tommaso intende il concetto di sostanza, ma ne costituisce il caso unico per il quale l'Aquinata deve forzare i concetti di cui dispone. Se la recezione moderna del concetto, meramente metafisica, è avvantaggiata nel compren-

²³ Cf S. Th. III, q. 77, a. 1.

²⁴ Tanto da dover coniare una nuova definizione di sostanza ed accidenti per il caso in gioco: cf S. Th. III, q. 77, a. 1, ad 2.

²⁵ Cf S. Th. III, q. 77, aa. 2-7.

²⁶ Cf S. Th. III, q. 76, a. 7 (*resp.*): *A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento. Primo quidem, quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint.*

²⁷ Cf S. Th. I, q. 84, a. 7 (*resp.*): *Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*

²⁸ Cf S. Th. III, q. 77, a. 1.

dere il “caso ontologico eucaristico”, perché esso collima con quello iato tra sensibile e mentale che le viene naturale nell’interpretare la realtà tutta, ciò non deve portarci a dare per scontato che tale fosse anche l’orizzonte immediato di Tommaso: la sottile fatica del concetto con cui, per non ricadere nelle difficoltà del fisicismo²⁹, egli forza il suo strumento filosofico di sostanza attesta il diverso modo di intenderla da cui la sua riflessione prende le mosse.

ZENO CARRA

²⁹ Di questa istanza è testimone ad esempio la riformulazione del primo giuramento di Berengario (cf DH 690), dai toni marcatamente fisicisti, operata da Tommaso in *S. Th.* III, q. 77, a. 7, ad 3.