

LA DIVISIONE DELLA FILOSOFIA E LE SUE RAGIONI

Letture di testi medievali (VI-XIII secolo)

A cura di Giulio d'Onofrio

Atti del Settimo Convegno
della Società Italiana
per lo Studio
del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.)
(Assisi, 14-15 novembre 1997)

avagliano *A&P* Editore

© Copyright 2001
by Avagliano Editore Srl
Piazza Roma 10 - 84013 Cava de' Tirreni
Tel. 089 444711 Fax 089 445339
info@avaglianoeditore.it

ISBN 88-8309-026-8

In copertina
Roma, Biblioteca Angelica, ms. 569 f. 1
"Lectio scolastica"

Immagine grafica
Cyanograf Studio

Il catalogo completo delle edizioni Avagliano
può essere consultato nel sito internet
www.avaglianoeditore.it

IL POSTO DELLA METAFISICA NELLA DIVISIONE
DELLE SCIENZE SPECULATIVE DI TOMMASO D'AQUINO
(*SUPER BOETIUM DE TRINITATE*, QQ. V-VI)

Pasquale Porro

1. La questione è nota, ed è anzi tra quelle maggiormente dibattute all'interno della tradizione novecentesca degli studi tomistici: quali sono con esattezza il posto e lo statuto che Tommaso d'Aquino attribuisce alla metafisica nell'ambito complessivo delle scienze speculative? E, più specificamente, come si rapporta la metafisica stessa alla teologia, se in qualche modo si distingue da essa?

Anche il testo che dà origine alla questione - o, se si preferisce, a tale plesso di questioni - costituisce nel suo genere un classico: si tratta del *Commento* incompiuto che Tommaso ha dedicato al *De Trinitate* di Boezio, e più in particolare delle ultime due questioni (V e VI), in cui Tommaso si sofferma appunto esplicitamente sulla tripartizione delle scienze speculative tramandata dallo stesso Boezio¹. La rilevanza dello scritto non è data tuttavia soltanto dal fatto che esso rappresenta l'unico vero

¹ Il testo critico del *Commento al De Trinitate* è ormai disponibile nel t. I dell'edizione leonina (*Super Boetium De Trinitate - Expositio libri De ebdomadibus*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris 1992; il testo del *Commento* si trova alle pp. 75-171). Per una presentazione d'insieme del commento si può rinviare ai volumi ormai classici di M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boetium De Trinitate"*, Freiburg (Schweiz) 1948; S. NEUMANN, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Münster 1965 (BGPhThM 41/2); L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas Aquinas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma 1974; D.C. HALL, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*, Leiden-New York-Köln 1992 ("Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters", 33). Per la traduzione italiana mi sia invece permesso di rinviare a TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a c. di P. Porro, Milano 1997 ("Testi a fronte", 50).

luogo in cui Tommaso affronta il problema della divisione delle scienze, ma anche dalla sua natura; il *Commento al De Trinitate*, a differenza ad esempio di quello alla *Metafisica* (che pure offre altro importante materiale in proposito), si articola infatti su due livelli, secondo il metodo già adottato da Tommaso nel *Commento alle Sentenze*: all'*expositio litteralis* di brevi porzioni di testo segue di volta in volta una serie di questioni, in cui vengono esaminati, in modo più libero, i problemi che l'esposizione stessa sembra sollevare. In realtà, Tommaso ha commentato dell'opuscolo boeziano unicamente il proemio, il primo capitolo e una parte del secondo; ad ognuna di queste tre sezioni seguono due questioni, ciascuna delle quali si divide a sua volta in quattro articoli, per un totale complessivo di sei questioni e 24 articoli. Se la mancanza di elementi decisivi di critica interna ed esterna rendono la datazione del *Commento* ancora piuttosto approssimativa (tra il 1257 e il 1259)², il testo rappresenta per altro verso un caso particolarmente fortunato dal punto di vista paleografico: per buona metà di esso (dalla *responsio* dell'art. 2 della q. III fino all'attuale conclusione) si può infatti disporre dell'autografo di Tommaso, conservato nel ms. Vat. Lat. 850 (ff. 90^{ra}-

² Le varie proposte di datazione si collocano tutte tra il 1255 e il 1259, con le eccezioni di Neumann e Elders che retrodatano la redazione del *Commento* agli anni 1252-1256: si troverà un panorama delle diverse posizioni nell'introduzione di Gils all'edizione leonina già citata (pp. 6-9). Basandosi su elementi di carattere paleografico, e cioè sul confronto tra la grafia di Tommaso conservataci dall'autografo del *Super Boetium De Trinitate* nel Vat. Lat. 850 e i frammenti autografi del *Commento alle Sentenze* e della *Summa contra Gentiles* (iniziata nel 1259), Gils ipotizza che il *Commento al De Trinitate* sia prossimo ma anteriore alla *Summa*: in definitiva dovrebbe essere collocato tra il 1257 e il 1259. D'altra parte, Chenu aveva già mostrato che si può disporre di un *terminus ante quem* piuttosto certo, dal momento che almeno un passaggio del *Super Boetium* è stato utilizzato da Annibaldo de Annibaldi nel proprio *Commento alle Sentenze*, la cui redazione si colloca intorno al 1260: cfr. M.-D. CHENU, *La date du commentaire de s. Thomas sur le De Trinitate de Boèce*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 30 (1941-42), pp. 432-434. Più recentemente M. LAMBERT, ricorrendo agli strumenti dell'analisi stilometrica, ha evidenziato una forte omogeneità stilistica tra il *Commento al De Trinitate* e le *Quaestiones de veritate*, redatte tra il 1256 e il 1259: cfr. *La chronologie du Super Boetium De Trinitate et du In librum Boethii De Hebdomadibus de Thomas d'Aquin: apport de l'analyse quantitative*, in *Aristotelica Secunda*, Mélanges offerts à Christian Rutten, a c. di A. Motte - J. Denooz, Liège 1996, pp. 333-344.

103^{vb}). In alcuni punti, il manoscritto reca traccia di successive redazioni: le più significative, com'è ben noto, riguardano l'art. 3 della q. V e più in particolare la dottrina dei gradi di astrazione. Tommaso sembra nella fattispecie rielaborare la sua posizione più volte³, prima di approdare, nella versione per noi definitiva, alla distinzione tra due forme di astrazione - quella dell'universale dal particolare, e quella della forma dalla materia, proprie rispettivamente della fisica e della matematica - e un'operazione a parte dell'intelletto componente e dividente - la *separatio* - propria esclusivamente della metafisica o *scientia divina*. La circostanza è straordinariamente preziosa per verificare, nel suo stesso farsi, il metodo di lavoro di Tommaso, ma è anche fonte di non piccole discrepanze interpretative: come intendere l'accentuazione progressiva del distacco che, come pare, Tommaso introduce tra la metafisica e le altre scienze speculative?

Converrà a questo punto scoprire subito le carte del dibattito storiografico. In un celebre articolo apparso inizialmente nel 1947⁴, L.B. Geiger, tentando una prima ricostruzione delle correzioni apportate da Tommaso al suo testo, scelse di fare della se-

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, ed. leon., p. 146, *apparatus ad* 74 e p. 148, *apparatus ad* 159. Cfr. *infra*, note 30 e 34.

⁴ Cfr. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas* In *De Trinitate q. 5, a. 3*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 31 (1947), pp. 3-40, quindi in Id., *Philosophie et spiritualité*, Paris 1963, I, pp. 87-124. Nello stesso anno, e in maniera indipendente (senza ad esempio tener conto delle diverse stratificazioni del testo di Tommaso), Robert perveniva a conclusioni in apparenza simili, come egli stesso riconosceva; tuttavia, in Robert si insiste meno sulla necessità preliminare di un riconoscimento positivo dell'esistenza di sostanze immateriali, e più sul ruolo della *separatio* come processo di spoliazione dell'ente da ogni possibile determinazione aggiuntiva: cfr. J.-D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, in "Divus Thomas" (Piacenza), 50 (1947), pp. 206-222. Su posizioni sostanzialmente affini anche PH. MERLAN, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, in "Journal of the History of Ideas", 14 (1953), pp. 284-291; A. MORENO, *The Nature of Metaphysics*, in "The Thomist", 30 (1966), pp. 109-135; J. OWENS, *Metaphysical Separation in Aquinas*, in "Mediaeval Studies", 34 (1972), pp. 287-306; K. NORDBERG, *Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, vol. III, a c. di R. Työrinoja - A. Inkeri Lehtinen - D. Føllesdall, Helsinki 1990 ("Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics", 55), pp.

paratio la pietra angolare della metafisica tomista: senza questa operazione intellettuale, la metafisica non potrebbe distinguersi dalle altre scienze speculative, e non potrebbe attingere il suo soggetto. Ora, la *separatio* consiste in un giudizio negativo, e cioè che l'ente *non* è necessariamente o di per sé materiale. È questo giudizio negativo, in senso stretto, a permettere di fondare il soggetto appropriato della metafisica: ma d'altra parte, secondo Geiger, questo giudizio negativo ne presuppone uno positivo, e cioè che si danno di fatto enti immateriali. Perché l'ente possa fungere da soggetto della metafisica, occorre insomma prima dimostrare l'esistenza delle sostanze separate e soprattutto di Dio: in questo modo, pur vertendo sull'ente comune, la metafisica rinvia, anche se per via indiretta, ad un'origine dichiaratamente teologica⁵.

In tempi più recenti, e muovendo da prospettive diverse, Wippel⁶ e Aertsen⁷ hanno proposto una differente scelta inter-

144-153; M. TAVUZZI, *Aquinas on Resolution in Metaphysics*, in "The Thomist", 55 (1991), pp. 199-227 (in partic. p. 225: "...the very possibility of Aquinas' science of metaphysics presupposes a prior demonstration of the existence of God...").

⁵ Cfr. GEIGER, *Abstraction et séparation* cit. (alla nota preced.), pp. 24-25: "Pour que l'intelligence puisse le prononcer en toute vérité scientifique, faut-il donc qu'elle sache qu'il existe des êtres immatériels avant de commencer la métaphysique? Sans aucune doute". Quanto al modo di riconoscere positivamente l'esistenza di sostanze immateriali, Geiger suggeriva due vie: 1) il concetto di ente, in quanto concetto, è immateriale, il che significa che c'è almeno un ente immateriale che si dà immediatamente assieme all'ente che si ricava dal mondo sensibile. Ma l'immaterialità di tale concetto implica a sua volta quella dell'intelletto, e dunque quella dell'anima umana; 2) la metafisica presuppone ciò che è già stato dimostrato nella fisica, e cioè l'esistenza di un primo motore immobile, che, proprio in quanto tale, dev'essere privo di materia.

⁶ Cfr. J.F. WIPPEL, *Metaphysics and separatio According to Thomas Aquinas*, in "The Review of Metaphysics", 31 (1978), pp. 431-470, poi anche in Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1984 ("Studies in Philosophy and the History of Philosophy", 10), pp. 69-104 (una versione paperback dello stesso volume è stata pubblicata nel 1996). Già Leroy aveva avanzato riserve a proposito dell'interpretazione di Geiger, ma, a differenza di Wippel e Aertsen, contestando l'idea stessa di una distinzione tra *separatio* e terzo grado di astrazione, sulla base del fatto che la *separatio* non sembra essere sostanzialmente ripresa in tutta la successiva produzione tomista: cfr. M.V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, in "Revue Thomiste", 48 (1948), pp. 236-339 (in partic. *Abstrac-tio' et 'separatio' d'après un texte controversé de saint Thomas*, pp. 328-339).

⁷ Cfr. J.A. AERTSEN, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in

pretativa: ad essere in questione non è tanto la distinzione che corre tra la *separatio* propria della metafisica e i gradi di astrazione propri delle altre scienze speculative, ma appunto l'idea che, perché si costituisca qualcosa come una metafisica, si debba prima pervenire ad ammettere l'esistenza di enti immateriali. In altri termini, non è l'immaterialità o transmaterialità ad identificare il soggetto appropriato della metafisica, ma, come sottolineato soprattutto da Aertsen, la sua trascendentalità (che pure Geiger stesso si guardava dal negare): la metafisica ha come soggetto quei principi comuni e universali (e cioè, in primo luogo, l'*ens commune*) in cui si risolve ogni nostra conoscenza dal punto di vista della predicazione; le sostanze di per sé immateriali - e in primo luogo Dio - sono invece ciò in cui si risolve ogni nostra conoscenza dal punto di vista della causalità estrinseca: esse fungono pertanto nella metafisica, in conformità a quanto lo stesso Tommaso scrive espressamente, da *principi (cause) del soggetto*, e non da *soggetto*. In questo modo, la componente ontologica (in un'accezione decisamente trascendentistica) sembra precedere, all'interno della metafisica, quella propriamente teologica. Non è difficile scorgere come il problema della collocazione della metafisica si traduca qui quasi immediatamente in quello che, con un sintagma forse abusato ma tecnicamente ormai quasi ineludibile, si può chiamare quello della sua articolazione onto-teologica: la metafisica che corona le scienze speculative è scienza di ciò che è massimamente universale (l'ente in quanto ente) o di ciò che è più eminente (le sostanze separate, il divino)? E se invece essa copre, in qualche modo, entrambi gli aspetti, qual è esattamente il rapporto che intercorre tra le due istanze?

2. Per poter accedere concretamente alla questione, occorre naturalmente partire dai testi, e in primo luogo dal passo del *De*

"Scientia" und "ars" in Hoch- und Spätmittelalter, a c. di I. Craemer-Ruegenberg - A. Speer, Berlin - New York 1994 ("Miscellanea Mediaevalia", 22/1), pp. 217-239; *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1996 ("Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters", 52), in partic. pp. 113-158.

Trinitate boeziano che è alla base dell'intera discussione⁸ - anche se, come avremo subito modo di verificare, esso funge per Tommaso realmente solo da punto di avvio, dal momento che l'intera discussione si sposta subito in un ambito che dipende assai più direttamente da Aristotele e soprattutto Avicenna. Non sarà forse inutile ricordare che la divisione delle scienze non costituisce affatto uno degli scopi principali dell'opuscolo boeziano; essa viene introdotta al solo scopo di chiarire preliminarmente l'ambito, il ruolo e il metodo della scienza divina o "teologia". Ora, secondo Boezio, sono tre le parti della scienza speculativa: quella naturale, la matematica e la teologia. La prima "è in movimento, non è astratta e non è separabile" (*in motu inabstracta ἀνυπεξαίρετος*); la seconda è priva di movimento e non è astratta (*sine motu inabstracta*); la terza infine è priva di movimento, è astratta e separabile (*sine motu abstracta atque separabilis*).

Nella sua struttura di fondo, tale tripartizione è già in Aristotele⁹, e da qui filtra in parte dei commentatori neoplatonici. Nul-

⁸ Cfr. BOEZIO, *Liber quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dicitur*, in *The Theological Tractates*, ed. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, Cambridge (Mass.) - London 1978, pp. 8, 1-9, 21: "Age igitur ingrediamur et unumquodque ut intellegi atque capi potest dispiciamus; nam, sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est ita de eo fidem capere temptare. Nam cum tres sint speculativae partes, *naturalis*, in motu inabstracta ἀνυπεξαίρετος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), *mathematica*, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), *theologica*, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginaciones, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est".

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VI, 1, 1026 a 16-19; XI, 7, 1064 b 1-3; *Physica*, II, 2, 193 b 22-36 e 194 b 14. Si ritrova in realtà in Aristotele un certo attrito tra la tripartizione dell'essere, di origine platonica, e la tripartizione delle scienze: il punto cruciale di questa tensione è rappresentato soprattutto dallo statuto della matematica, in ragione della rinuncia aristotelica ad interpretare in senso realistico, a differenza dei platonici, gli enti matematici. In base alle tre regioni dell'essere ammesse da Aristotele, le tre scienze corrispondenti dovrebbero essere la teologia (scienza degli enti eterni e immobili), l'astronomia (scienza

la di particolarmente nuovo, dunque, se non un aspetto piuttosto curioso: Boezio sembra non attribuire i criteri decisivi della sua divisione (il rapporto con il movimento e con la materia) agli oggetti o ai soggetti delle diverse scienze, ma alle scienze stesse. Ci sono però un paio di elementi che meritano di essere notati in relazione alla successiva interpretazione di Tommaso: in primo luogo, Boezio non fa nessuna menzione, in questo contesto, di una scienza che si occupi dell'ente in quanto ente; la sua teologia è tale in senso stretto, perché chiamata ad occuparsi della *substantia dei* (*nam dei substantia et materia et motu caret*), mentre risulta del tutto assente qui una possibile componente ontologica. In secondo luogo, Boezio sembra prendere *inabstracta* in due sensi diversi, quando il termine viene riferito rispettivamente alla fisica e alla matematica¹⁰, mentre sembra intendere gli aggettivi *abstracta* e *separabilis*, in relazione alla teologia stessa, quasi alla stregua di sinonimi - cosa che per altro potrebbe essere confermata, e *contrario*, anche per la scienza naturale, se s'intende ἀνυπεξαίρετος come *inseparabilis* e non lo si disgiunge da *inabstracta*. È appena il caso di ricordare che "separato" (ma il vocabolo in questione è χωριστός) è termine ambiguo e polisemico già in Aristotele: in E 1, per non citare che un esempio, a poche righe di distanza si dice tanto che la fisica si occupa di ciò che è per lo più non separato (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν, 1025 b 28), quanto che essa riguarda realtà separate ma non immobili (περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ'οὐκ ἀκίνητα, 1026 a 13-14)¹¹. Più importante, per gli aspetti che qui ci interes-

degli enti eterni e mobili) e la fisica (scienza degli enti corruttibili e mobili): cfr. *Physica*, II, 7, 198 a 29-31 e *Metaphysica*, XII, 1, 1069 a 30 e 6, 1071 b 3. Si veda in proposito PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², trad. it. *Dal platonismo al neoplatonismo*, Milano 1990, c. III ("La suddivisione della filosofia teoretica"), pp. 119-152. Con una difficoltà molto simile TOMMASO si confronta, all'interno del *Commento al De Trinitate*, nella q. V, art. 3, ad 8.

¹⁰ Cfr. MERLAN, *ibid.*, p. 141: "Un solo sguardo a questo schema (...) rivela un completo caos. Il termine *inabstracta* in quanto riferito agli oggetti della fisica, significa *considerata cum materia*; ma, in quanto riferito agli oggetti della matematica, significa *speculata sine materia*".

¹¹ Ricordiamo che il passo originariamente portava ἀχώριστα: la correzione in χωριστά fu proposta, com'è noto, da Schwegler, e da allora viene comunemente accettata. Cfr. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo* cit. (alla

sano, è invece il fatto che il testo boeziano di cui Tommaso dispone presenta a questo proposito una piccola anomalia rispetto a quello che noi oggi comunemente leggiamo. Dove per Boezio, come detto, la *theologia* è *sine motu abstracta atque separabilis*, per Tommaso è *sine motu abstracta atque inseparabilis*; questa difformità costringe Tommaso, nell'*expositio litteralis*, a distinguere l'astrazione dalla separabilità, riferendo il primo termine al rapporto reale con la materia, e il secondo alla considerazione: le cose matematiche, in effetti, non sono realmente astratte dalla materia, mentre sono separabili nella considerazione; le cose divine, invece, sono realmente astratte dalla materia, e perciò sono anche "inseparabili", perché separabile è solo ciò che è effettivamente congiunto. Verrebbe insomma da dire che "inseparabile" è preso qui alla stregua di un pleonasma o - nella più raffinata delle ipotesi - come una specie di *lucus a non lucendo*¹²: è impossibile, o quanto meno inutile e superfluo, separare nella considerazione ciò che è già realmente distinto nella realtà. La cosa che più stupisce a questo proposito - e che sembra essere piuttosto trascurata dalla pur abbondante letteratura sull'argomento - è che quando, nel già citato art. 3 della q. V, Tommaso distingue le due forme di astrazione dalla separazione propria della metafisica, la terminologia appare completamente rovesciata: l'astrazione può aver luogo solo in riferimento a ciò

nota 9), p. 124: "Ciò che Aristotele intendeva realmente dire è che gli oggetti della fisica sono separati, ma sono in movimento; gli oggetti della matematica vengono considerati come immobili, ma essi non esistono separatamente; solo gli oggetti della metafisica esistono separatamente e sono immobili. (...) Il termine 'separato', χωριστόν, è stato sostituito con 'inseparato', ἀχώριστον, da un lettore, come ha spiegato Jaeger, che ha assunto il termine χωριστόν nel significato di immateriale (il che gli oggetti della fisica, naturalmente, non sono) e l'ha cambiato in ἀχώριστα nella sua trascrizione del testo di Aristotele...". O forse, come lo stesso Merlan sembra concedere, l'errore è stato dello stesso Aristotele: cfr. D.R. COUSIN, *A Note on the Text of Metaphysics 1026 a 14*, in "Mind", 49 (1940), pp. 495-496. Quanto a Boezio, "l'introduzione di un nuovo termine, ἀνυπεξάφρατος, con l'intenzione evidentemente di sostituire il fastidioso termine ἀχώριστα, accresce solo la confusione. Esso significa 'ciò che esiste nella materia', ma in questo caso dovrebbe essere riferito anche agli enti matematici invece del termine *non separabilia*" (MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo* cit. [alla nota 9], p. 141).

¹² MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo* cit. (alla nota 9), p. 145, nota 30.

che è congiunto nell'essere, mentre separazione è l'operazione dell'intelletto componente e dividente con cui si distinguono due cose delle quali l'una non inerisce realmente all'altra¹³. Come intendere questo singolare capovolgimento? E come mai Tommaso non ha neppure tentato di dissimulare lo scarto, chiedendo il differente uso dei termini tra l'*expositio* del testo boeziano e la propria risistemazione? Forse, al momento della revisione del testo, Tommaso ha trascurato di armonizzare il nuovo lessico con quello usato in precedenza, o forse si tratta di un inconveniente legato alla stessa gestazione dottrinale della *separatio*, un segno della difficoltà di tenere insieme esigenze e tradizioni ben diverse, che mettono capo, come già accennato; anche a differenti concezioni della metafisica.

3. Ma procediamo con ordine. Nel primo articolo della q. V, che segue l'esposizione letterale del passo boeziano prima richiamato, il problema che ci si pone è appunto quello di verificare se la tripartizione proposta da Boezio possa essere considerata congrua o adeguata. Tommaso prende in realtà le mosse ancora più a monte, iniziando dalla distinzione tra scienze speculative e scienze pratiche:

Dicendum, quod theoreticus siue speculatiuus intellectus in hoc proprie ab operatiuo siue pratico distinguitur, quod speculatiuus habet pro fine ueritatem quam considerat, practicus uero ueritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem; et ideo dicit Philosophus in III De anima quod differunt ad inuicem fine, et in II Metaphisice dicitur quod finis speculatiue est ueritas, set finis operatiue scientie est actio. Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas que a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit; speculatiuarum uero scientiarum materiam oportet esse res que a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculatiuas distingui (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., pp. 137, 93-138, 112).

¹³ Cfr. *infra*, in partic. il passo corrispondente alla nota 30.

Oltre ad Aristotele, che viene citato esplicitamente¹⁴, è Avicenna a fungere qui da sfondo: la distinzione tra scienze teoretiche e pratiche apre infatti la trattazione avicenniana, nella *Metafisica* della *Shifā'*, relativa al soggetto della *scientia divina*. Scienze speculative e scienze pratiche differiscono dunque tra loro per il fine, perché in un caso la conoscenza viene perseguita in vista di se stessa, nell'altro in vista dell'operazione che può seguirne. Ma poiché la materia è pur sempre proporzionata al fine, esse si distinguono anche per la rispettiva materia verso cui si dirigono: materia delle scienze speculative sono le *res* che non dipendono da noi, mentre materia delle scienze pratiche è ciò che risulta dal nostro operare.

I primi criteri che Tommaso mette in campo dunque per procedere alla più generale distinzione tra le scienze sono fine e materia. Ma non appena si passa a considerare il modo in cui le scienze speculative si distinguono tra loro, la prospettiva sembra in qualche modo mutare:

Sciendum tamen quod quando habitus uel potentie penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, set penes illas que sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta: esse enim animal uel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, set magis penes differentiam coloris et soni (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 113-120).

In effetti, Tommaso non parla qui più genericamente di *res*, ma di *obiecta*, e lo slittamento dall'uno all'altro termine non è del tutto irrilevante. Varrà innanzi tutto la pena di soffermarsi sulla valenza stessa di *obiectum*, che non funge qui da antonimo di *subiectum*, come potrebbe essere scontato nella filosofia post-cartesiana, ma di *habitus*: *obiectum* è ciò per cui, o in base a cui, una cosa si rapporta ad una facoltà o ad un *habitus*. Ad esempio, l'oggetto della vista è il colore, e non la cosa considerata semplicemente in se stessa; o per meglio dire, una cosa diventa oggetto per la vista solo in quanto colorata: "homo, asinus

¹⁴ I due riferimenti sono rispettivamente a ARISTOTELE, *De anima*, III, 10, 433 a 15, e *Metaphysica*, II, 1, 993 b 20.

et lapis", scrive lo stesso Tommaso nella *Summa theologiae* (I, q. 1, art. 3), "conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus". E ancora (I, q. 1, art. 7): "Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus". L'*obiectum* non coincide dunque con la *res* in quanto tale, ma ne esprime un aspetto, e cioè quella particolare *ratio* con cui essa viene a costituire il termine possibile di una determinata facoltà (considerata come abito e non nei suoi atti singoli). Quindi, come conviene esplicitare, non è la differenza materiale delle cose a produrre la distinzione tra le scienze speculative (al contrario di quanto, sia pur subordinatamente al fine, accadeva nel caso più generale della distinzione tra scienze speculative e scienze pratiche), ma la diversità delle cose in quanto oggetti, in quanto cioè considerate in rapporto a un determinato *habitus*. Di quale *habitus* si tratta in questo caso? Evidentemente della scienza, e nella fattispecie, della scienza speculativa, che rappresenta di fatto - nella comune tradizione aristotelica - l'*habitus* intellettuale per eccellenza. Possiamo quindi fare un passo avanti: la divisione delle scienze deve fondarsi sulle cose in quanto oggetti della (o per la) facoltà speculativa dell'animo e di (o per) quell'*habitus* che è la stessa scienza speculativa; deve fondarsi cioè sulle cose in quanto *speculabili*:

Et ideo oportet scientias speculativas diuidi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 120-123).

Ma come procedere concretamente a tale divisione? Ovvero: come costruire una tipologia diversificata degli speculabili, come classificare e distinguere tra loro gli oggetti in quanto speculabili? In effetti, l'aspetto della speculabilità, quell'aspetto cioè per cui una *res* può diventare *obiectum* di speculazione, si definisce da una parte in rapporto alla caratteristica propria della facoltà speculativa (cioè dell'intelletto) e dall'altra in rapporto alla caratteristica propria dell'*habitus* speculativo (la scienza). Caratteristica dell'intelletto è l'immaterialità: da questo punto di

vista, una cosa sarà tanto più speculabile quanto più sarà immateriale. Caratteristica della scienza come *habitus* è la necessità, ovvero l'invariabilità o immutabilità nel tempo dei suoi oggetti: sotto questo aspetto, una cosa sarà tanto più speculabile quanto più sarà sottratta alla variabilità, cioè quanto più sarà immobile. Da qui la scelta dei due criteri di fondo che identificano le singole scienze teoretiche: il grado di immaterialità e il grado di immobilità. Possiamo allora riassumere: è la diversità degli oggetti, e non delle cose, a costituire la diversità delle scienze; la diversità degli oggetti, a sua volta, si fonda sul grado rispettivo di separazione dalla materia e dal movimento:

Speculabili autem, quod est obiectum speculatiue potentie, aliquid competit ex parte intellectiue potentie et aliquid ex parte habitus scientie quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte uero scientie competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I Posteriorum; omne autem necessarium in quantum huiusmodi est immobile, quia omne quod mouetur in quantum huiusmodi est possibile esse et non esse, uel simpliciter uel secundum quid, ut dicitur in IX Metaphisice. Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientie speculatiue, per se competit separatio a materia et motu, uel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientie speculatiue distinguuntur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 123-140).

In realtà, i criteri qui esposti sono quelli tradizionali, già individuati e applicati da Aristotele come da Boezio: ma ciò che Tommaso aggiunge è un tentativo ragionato di giustificazione di questa stessa scelta, una giustificazione che si fonda in ultima analisi su ciò che viene richiesto dall'intelletto e dalla scienza (cioè sul modo in cui le cose possono diventare oggetti per l'intelletto e la scienza), più che sulle cose stesse. Ciò che in Boezio appariva troppo brusco e diretto, fino a suggerire la possibilità di una mera imprecisione linguistica (l'attribuzione alle scienze stesse, e non alle cose, della minore o maggiore immaterialità e della minore o maggiore immobilità), trova in questo modo un supporto inaspettato, e in qualche modo più plausibile. E il senso complessivo di questa discussione preliminare sembra essere proprio questo: i criteri effettivi per la distinzione delle scienze

non sono tanto ontologici, quanto epistemologici, non riguardano tanto le *res* - se ancora occorre ripeterlo - ma le *res* in quanto oggetti di speculazione. Una conferma esplicita in tal senso si può ritrovare nella risposta all'ottavo argomento dello stesso articolo. L'obiezione recitava: esistono certamente negli enti divisioni più essenziali di quella tra mobile e immobile, o di quella tra astratto e non astratto, come ad esempio quelle tra corporeo e incorporeo o tra animato e inanimato; perché dunque non assumere queste divisioni come fondamento della distinzione tra le diverse parti della filosofia¹⁵? La risposta di Tommaso è assai secca, e lascia poco spazio a possibili dubbi:

...dicendum, quod alie diuersitates rerum quas obiectio tangit, non sunt differentie per se earum in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas scientie non distinguuntur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 141, 343-346).

4. Fissati i criteri, non rimane che procedere alla divisione. Sulla scia di Boezio, e ancor più in là di Aristotele, ci aspetteremmo a questo punto una tripartizione: tre distinte classi di oggetti che mettono capo alle tre scienze teoretiche tramandate dalla tradizione (fisica o scienza naturale, matematica, 'teologia'). E invece Tommaso propone una bipartizione, che, almeno in apparenza, diventa subito una quadripartizione, perché ciascuno dei primi due membri si divide immediatamente in altri due:

Quedam ergo speculabilium sunt que dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et hec distinguuntur: quia quedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis, unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa; et de his <est> phisica siue scientia naturalis. Quedam uero sunt, que quamuis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non poni-

¹⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 137, 60-67: "Preterea. Multe alie diuisiones sunt entium de quibus sunt scientie, magis essentielles quam iste que sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet diuisio partium philosophie accipi per huiusmodi differentias quam per illas que hic tanguntur".

tur materia sensibilis, sicut linea et numerus; et de his est mathematica. Quaedam uero speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, siue numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, siue in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi; de quibus omnibus est theologia, id est scientia diuina... (*Super Boetium. De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 141-161)¹⁶.

Abbiamo quindi in primo luogo la divisione tra ciò che dipende dalla materia secondo l'essere, e ciò che invece non ne dipende. La distinzione tra fisica e matematica viene considerata come un ulteriore caso della prima divisione: la scienza naturale si occupa di ciò che dipende dalla materia secondo l'essere e la considerazione, la matematica di ciò che dipende dalla materia solo secondo la considerazione. Ma anche il secondo membro sembra ammettere una duplicità al suo interno: si danno infatti oggetti che *non* si trovano *mai* nella materia (Dio e le sostanze separate), e oggetti che *non* si trovano *necessariamente* nella materia (l'ente e le sue proprietà). La distinzione è tra un'accezione positiva dell'immaterialità (Dio e le sostanze separate sono di fatto immateriali) e una per così dire "neutra" (l'espressione è di Wipfel) o negativa: la materia non rientra di per sé nella definizione dell'ente, dell'uno ecc., il che significa tanto che l'ente può essere concepito indipendentemente dalla (o: anteriormente alla) materia, quanto che l'ente in quanto tale non è di per sé né materiale né immateriale, perché in un caso si darebbero solo enti corporei, e nel secondo solo sostanze separate.

Questa risistemazione segna inevitabilmente uno scarto nei confronti della tradizione boeziana, o quanto meno un consistente allargamento di prospettiva: l'ambito della 'teologia' o

¹⁶ Ma in realtà già in Aristotele ci si trova di fronte ad una fondamentale bipartizione riguardo alla *ratio essendi*: gli oggetti della fisica e della teologia si distinguono infatti tra loro per il modo di esistenza, quelli della matematica e della fisica solo per il modo di considerazione, perché gli enti matematici non hanno un loro modo di esistenza. La difficoltà, come già accennato, proviene dal retaggio platonico, ed è motivata dalla diffidenza di Aristotele rispetto alla possibilità di fare degli enti matematici una classe realmente intermedia tra lo spazio del divino e quello della fisica.

scientia diuina non è dato semplicemente dall'immateriale in senso stretto - dal positivamente immateriale - ma anche da ciò che non ha bisogno della materia per essere concepito: in questo modo, è possibile far spazio anche all'istanza ontologica presente nella filosofia prima aristotelica (la metafisica come scienza dell'ente in quanto ente), ripercorrendo almeno in apparenza le mosse della strategia avicenniana. Nella *Metafisica* della *Shifā*, in effetti, compare già un'articolazione tra ciò che è privo di qualsiasi commistione con la materia, e ciò che prescinde dalla materia per la sua definizione, o, per restar fedeli al lessico avicenniano, ciò che può essere concepito secondo quell'intenzione (*ma'nā*) per cui non è materiale. Ci sono tuttavia alcune differenze. Innanzi tutto, Avicenna offre certo una tipologia molto dettagliata dei possibili modi in cui intendere la transmateralità, giungendo addirittura a distinguere quattro differenti gradi o classi¹⁷, senza tuttavia prospettare una dicotomia così netta e rigida quale quella messa in opera qui da Tommaso. Ma soprattutto, per Avicenna l'accezione negativa della transmateralità sembra in qualche modo precedere e fondare le altre: la considerazione dell'ente in sé, in quanto tale, - e dunque la considerazione propriamente metafisica - precede infatti la distinzione tra quella parte di esso che è positivamente materiale e quella che non lo è. Il che presuppone almeno due cose: che la teologia filosofica abbia un punto di partenza ontologico, e che il concetto di esistenza (essere, ente) sia almeno da qualche punto di vista comune alle sostanze separate e a quelle materiali. Può dirsi esattamente lo stesso anche in Tommaso? Sarebbe già sufficiente ricordare ancora le tesi di Geiger per esserne molto meno.

¹⁷ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia diuina*, I, c. 2, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1977 (I-IV), pp. 16, 02-17, 13: "Eorum autem quae inquiruntur in ea quattuor sunt; quorum quaedam sunt separata a materia et ab appendiciis materiae omnino, et quaedam sunt commixta materiae, sed ad modum quo commiscetur causa constituens et praecedens (materia enim non est constituens illa) et quaedam sunt quae inveniuntur in materia et non in materia, sicut causalitas et unitas; quapropter ea quae habent communiter, in quantum sunt talia, sunt quod ad certificationem sui non est opus esse materia; omnia autem communicant in hoc quod esse eorum non est materiale, scilicet ut esse eorum sit ex materia. Et quaedam sunt res materiales, sicut motus et quies, sed de eis non inquiruntur in hac scientia secundum quod sunt in materia, sed secundum esse quod habent".

sicuri; e non è detto che l'interpretazione contrapposta di Wip-pel o Aertsen offra garanzie nell'altro senso. Ma prima ancora di affrontare direttamente tale questione, possiamo tornare a quella che l'andamento del testo di Tommaso suggerisce: le due accezioni di immaterialità individuano una sola scienza, o due scienze distinte? Ovvero, in rapporto alla distinzione prima esposta: fino a che punto essa rispetta effettivamente una struttura binaria o dicotomica? Si tratta veramente, al fondo, di una quadripartizione?

Non vi è alcun dubbio che il primo membro principale della divisione (oggetti che dipendono dalla materia secondo l'essere) metta capo a due scienze effettivamente diverse: la fisica e la matematica. Le cose sono assai meno chiare nel secondo caso, perché - non foss'altro che per simmetria - ci si dovrebbe trovare anche qui di fronte a due scienze distinte (un'ontologia e una teologia, per intenderci), mentre Tommaso per il momento ne menziona una sola, sia pure con tanti nomi:

de quibus omnibus [scil. delle due classi di oggetti immateriali] est theologia, id est scientia diuina, quia precipuum in ea cognitorum est Deus. Que alio nomine dicitur metaphisica, id est trans phisicam, quia post phisicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia deuenire; dicitur etiam philosophia prima, in quantum alie omnes scientie ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 160-167)¹⁸.

E che - almeno fino a questo punto - si tratti veramente di una tripartizione, come in Boezio e nella tradizione, è confermato dall'osservazione successiva; non si dà una quarta scienza filosofica oltre quelle elencate, perché nulla può dipendere dalla materia solo secondo la considerazione dell'intelletto e non secondo l'essere:

Non est autem possibile quod sint alique res que secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus quantum est de se immaterialis est: et ideo non est quartum genus philosophie preter predicta (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138, 168-172).

¹⁸ Sul modo di intendere questi diversi nomi cfr. *infra*, nota 55.

Theologia, scientia diuina, metaphisica, philosophia prima sono dunque, per Tommaso, quattro nomi per una sola ed identica scienza, il cui ambito, però, non è così omogeneo. È soprattutto il primo nome a creare qui qualche problema: non è la *theologia*, intesa come *sacra pagina* o *sacra doctrina*, qualcosa di diverso dalla *metaphisica* o *philosophia prima*? E non è proprio Tommaso a rivendicare, in apertura della *Summa theologiae*, l'autonomia della teologia dalla filosofia? Occorrerà dunque, com'è ben noto, distinguere anche due diverse accezioni di "teologia": ed è quanto avremo modo di verificare poco oltre nello stesso *Commento al De Trinitate*.

Prima però di prendere congedo dall'art. 1 della q. V, converrà soffermarsi brevemente sulle risposte agli argomenti, e in particolare su alcuni problemi relativi al modello di classificazione delle scienze appena proposto. Sono soprattutto tre ad attirare l'attenzione, anche perché permettono di cogliere più nel dettaglio il senso del lavoro complessivo effettuato da Tommaso sulle prime sezioni del primo libro della *Metafisica* di Avicenna. Il primo riguarda la collocazione della logica (arg. 2), che per Tommaso ha una funzione prevalentemente strumentale¹⁹; ma si ricorderà che per Avicenna la filosofia prima si occupa anche del soggetto della logica, sotto quell'aspetto particolare per cui anch'esso è un ente. Il secondo riguarda la preferenza accordata alla classificazione aristotelico-boeziano-avicenniana delle scienze rispetto a quella propria della tradizione latina delle arti liberali: preferenza che viene giustificata in prima istanza in base al fatto che il trivium può essere ricondotto nel suo complesso alla logica (che, come appena visto, non è di per sé una scienza spe-

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 139, 193-207: "Ad secundum dicendum, quod scientie speculative, ut patet in principio Metaphisice, sunt de illis quorum cognitio queritur propter se ipsa. Res autem de quibus est logica non queruntur ad cognoscendum propter se ipsas, set ut ammiculum quoddam ad alias scientias; et ideo logica non continetur sub speculatiua philosophia quasi principalis pars, set sicut quiddam reductum ad philosophiam speculatiuam prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet sillogismos, et diffinitiones, et alia huiusmodi quibus in scientiis speculatiuis indigemus. Vnde secundum Boetium in Commento super Porphirium, non tam est scientia quam scientie instrumentum".

culativa) e il quadrivio alla matematica, ma anche in ragione del fatto che la nozione stessa di *ars* implica una connotazione operativa che, come già chiarito da Tommaso proprio in apertura della *responsio*, dev'essere invece esclusa nella considerazione delle scienze speculative²⁰.

Il terzo e più importante problema riguarda i rapporti reciproci che sussistono tra le diverse parti della filosofia speculativa. Ci sono ben due argomenti (il sesto e il nono) che toccano questo aspetto. Il primo di essi fa riferimento all'estensione del soggetto della metafisica: in effetti, anche i soggetti rispettivi della fisica e della matematica, in quanto comunque enti, sembrano rientrare in quello della metafisica, ed è inammissibile che in una divisione il tutto compaia a fianco delle parti. Ma l'obiezione è per Tommaso poco significativa: è ovvio che ogni scienza consideri una parte dell'ente, ma ciascuna lo fa secondo un aspetto particolare che differisce dal modo in cui l'ente stesso, in quanto tale, rappresenta il soggetto della metafisica. E in questo senso, non è vero che il soggetto delle altre scienze è parte del soggetto della metafisica, perché l'aspetto sotto cui l'ente stesso vie-

²⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. Leon., pp. 139, 208-140, 243: "Ad tertium dicendum, quod septem liberales artes non sufficienter diuidunt philosophiam theoreticam, set ideo, ut dicit Hugo de S. Victore in III sui Didascalicon, pretermisiss quibusdam aliis, septem connumerantur quia hiis primum erudiebantur qui philosophiam discere uolebant; et ideo distinguuntur in triuim et quadriuum, eo quod hiis quasi quibusdam uis uiuax animus ad secreta philosophie introeat'. Et hoc etiam consonat uerbis Philosophi, qui dicit in II Metaphisice quod modus scientie debet queri ante scientias; et Commentator ibidem dicit quod logicam, que docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet triuim; dicit etiam in VI Ethicorum quod mathematica potest scribi a pueris, non autem phisica, que experimentum requirit; et sic datur intelligi quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadriuum. Et ita his quasi quibusdam uis preparatur animus ad alias philosophicas disciplinas. Vel ideo hee inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, set opus aliquod quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem sillogismi uel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Alie uero scientie uel non habent opus set cognitionem tantum, sicut scientia diuina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiua, ut dicitur in VI Metaphisice; uel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia, et alie huiusmodi, unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa qua non est liber, scilicet ex parte corporis".

ne considerato è in realtà radicalmente diverso²¹. Più complesso è il secondo argomento (il nono, nel testo), che deriva in realtà direttamente da Avicenna²²: spetta alla scienza divina, dunque alla metafisica, provare i principi delle altre scienze. Perché allora la metafisica stessa non viene nella tradizione anteposta alle altre, ma viene anzi collocata per ultima nell'ordine dell'apprendimento? Ma soprattutto, se la metafisica presuppone le conoscenze acquisite nella fisica e nella matematica, non si ha infine qui una specie di circolo? La metafisica riceve infatti dalle scienze che la precedono alcune nozioni, che tuttavia sembrerebbero poter essere dimostrate solo a partire da quei principi che essa stessa offre alle altre scienze: in altri termini, la metafisica sembra fornire a ritroso alle altre scienze i principi necessari per fondare quelle stesse conoscenze che prima ha acquisito. La

²¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. Leon., p. 141, 322-337: "Ad sextum dicendum, quod quamuis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphisice, non tamen oportet quod alie scientie sint partes ipsius: accipit enim unaqueque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphisica. Vnde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphisice: non enim est pars entis secundum illam rationem qua ens est subiectum metaphisice, set hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis conuiuisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia que est de potentia uel que est de actu aut de uno uel de aliquo huiusmodi; quia ista habent eundem modum considerandi cum ente de quo tractatur in metaphisica". Posizione già espressa da TOMMASO nel *Commento alle Sentenze*: cfr. *In III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 4, sol. 2, ed. P. Mandonnet - M.F. Moos, Paris 1933, pp. 886-887: "(...) sicut philosophia prima est specialis scientia, quamuis consideret ens secundum quod est omnibus commune, quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et motu". E analogamente nel successivo *Commento alla Metafisica (In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio)*, ed. M.-R. Cathala - R.M. Spiazzi, Torino - Roma 1950, IV, lect. 1, n. 530; d'ora in poi *In Metaph.*: "Dicit autem 'secundum quod est ens', quia scientie alie, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens (...)".

²² Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, I, c. 3, ed. Van Riet, p. 21, 90-94: "Potest autem aliqui opponere dicens quod, si principia scientiae naturalis et disciplinalium non probantur nisi in hac scientia et quaestiones utrarumque scientiarum probantur per principia earum, quaestiones ueritarum fiunt principia huius, tunc haec argumentatio est circularis et per ultimum eius fit manifestatio sui ipsius".

risposta di Tommaso ricalca quella avicenniana, ma non senza qualche ambiguità:

Nec tamen oportet quod sit circulus quia ipsa supponit ea que in aliis probantur cum ipsa aliarum principia probet, quia principia que accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea que item philosophus primus accipit a naturali, set probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia que tradit naturali per principia que ab eo accipit, set per alia principia per se nota; et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Et preterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, set cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum ex quibus probantur demonstratione quia; et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientie diuine et tamen per eam sua principia notificantur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 141, 361-379).

La risposta prevede dunque tre passaggi:

a) i principi che il fisico riceve dal metafisico non vengono utilizzati per dimostrare ciò che il fisico stesso consegna al metafisico;

b) in maniera simmetrica e speculare, i principi che il metafisico consegna al fisico non vengono dimostrati a partire da ciò che egli riceve appunto dal fisico, ma in base ad altri principi di per sé evidenti o noti;

c) inoltre, il fisico procede a dimostrare alcune conclusioni a partire dagli effetti sensibili con una dimostrazione *quia*; il metafisico, grazie alla conoscenza delle cause prime, è in grado di offrire di quelle stesse conclusioni una dimostrazione *propter quid*, può cioè indicare la causa effettiva di ciò che il fisico si limita a registrare o descrivere.

Ora, i primi due passaggi suggeriscono un modello basato sul fatto che non tutte le conclusioni, all'interno di una scienza, si tengono o si implicano a vicenda: il fisico dimostra alcune conclusioni in base a principi di per sé evidenti (nella fisica)²³ e li consegna al metafisico; quest'ultimo dimostra altre conclusioni in base ad altri principi di per sé evidenti (nella metafisica), e li

²³ Cfr. J.F. WIPPEL, *Thomas Aquinas and Avicenna on the Relationship*

consegna al fisico: ma i primi non vengono utilizzati per dimostrare i secondi e viceversa. Nei rapporti tra le scienze, non si dà così un circolo, ma piuttosto, per così dire, dei canali che scorrono paralleli tra loro senza intersecarsi mai.

Assai diverso è il modello suggerito dal terzo passaggio; qui si fa riferimento a nozioni e conclusioni comuni, di cui la fisica può offrire solo una dimostrazione *quia*, e la metafisica una dimostrazione *propter quid*. In questo caso, l'apparente circolarità viene spiegata in base alla distinzione aristotelica tra ciò che è più noto *quoad nos* e ciò che è più noto *in se*: la fisica muove da ciò che è più noto per noi, ma la spiegazione causale, e dunque effettiva, di quello stesso fenomeno può essere raggiunta solo a partire dai principi poi dimostrati dalla metafisica. Se si mette il passo di Tommaso in parallelo con quello in cui, nel I libro della *Metafisica* della *Shifā'*, Avicenna aveva cercato di far fronte allo stesso problema, l'analogia che si riscontra è senz'altro molto forte:

Manifestum est igitur quod de quaestionibus scientiae naturalis id quod est principium huius scientiae aliquo modo, vel non manifestabitur ex principiis quae manifestantur in hac scientia, sed ex principiis quae sunt per se nota, vel manifestabitur ex principiis quae sunt quaestiones in hac scientia, sed non convertuntur ut fiant principia illarum

between First Philosophy and the Other Theoretical Sciences: A Note on Thomas's Commentary on Boethius's De Trinitate, Q. 5, art. 1, ad 9, in "The Thomist", 37 (1973), pp. 133-154, quindi in *Lb., Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit. (alla nota 6), pp. 37-53. Wippl ha giustamente notato come l'espressione "principia que accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea que item philosophus primus accipit a naturali, set probantur per alia principia per se nota", sia abbastanza ambigua, soprattutto per quel che riguarda il senso di *probantur*: il verbo può infatti essere riferito tanto ai principi che la fisica riceve dalla metafisica quanto ai contenuti che il metafisico riceve dal fisico; nel primo caso la frase verrebbe a significare che tali principi sono provati sulla base di altri principi auto-evidenti, all'interno - come sembra - della stessa metafisica; nel secondo, che i contenuti in questione sono dimostrati in base a principi auto-evidenti all'interno della fisica stessa. In entrambi i modi, sembra scongiurata l'eventualità di un circolo vizioso: ma la seconda lettura appare a Wippl preferibile perché, oltre a garantire una maggiore autonomia alle singole scienze, essa appare logicamente più funzionale al resto dell'argomentazione e più vicino alla fonte avicenniana da cui Tommaso sembra qui dipendere.

earundem quaestionum sed aliarum, vel illa principia erunt principia aliorum huius scientiae quae significarunt illud esse de quo quaeritur manifestari in hac scientia quare est. Constat igitur quod, cum ita sit, non erit praedicta probatio circularis ullo modo, ita ut ipsa sit probatio in qua aliquid idem accipitur in probatione sui ipsius²⁴.

Certo una differenza c'è: mentre Avicenna si concentra soprattutto sui principi che una scienza inferiore consegna alla metafisica, Tommaso sembra prendere in considerazione principalmente la direzione opposta. Ma anche in Avicenna l'argomentazione si fonda di fatto su tre diversi passaggi:

a) un principio di una scienza inferiore può essere evidente di per sé, e in tal caso può essere utilizzato nella metafisica senza che si dia il rischio di un circolo;

b) altri possono essere dimostrati nella metafisica, ma poiché non è affatto detto che tutte le conclusioni di una scienza derivino dagli stessi principi ("dico igitur quod principium scientiae non est principium sic ut omnes quaestiones pendeant ex eo ad demonstrandum eas in actu vel in potentia, sed fortasse accipiuntur principium in demonstratione aliquarum"²⁵), non si è per questo costretti ad ammettere che essi siano dimostrati sulla base di se stessi: sono invece dimostrati a partire da altri principi;

c) la metafisica può servirsi dei principi di una scienza inferiore per dimostrare che qualcosa esiste (*an sit*), procedendo poi, attraverso la considerazione delle cause (e in particolare della causa finale), alla dimostrazione del perché esiste (*quare*). La distinzione corrisponde sostanzialmente a quella che, secondo la terminologia diventata classica nel XIII secolo, Tommaso delinea tra dimostrazione *quia* e dimostrazione *propter quid*. Manca tuttavia in Tommaso la premessa avicenniana che fa da sfondo alla discussione, e cioè che qualcosa può essere definito "principium" in accezioni diverse, più o meno ristrette²⁶. Il fatto è che Avicenna colloca l'intera sua trattazione del *subiectum*

²⁴ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, I, c. 3, ed. Van Riet, p. 23, 18-28.

²⁵ *Ibid.*, pp. 21, 97-22, 00.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 22, 00-08: "Possibile est etiam esse quaestiones in scientiis in quarum demonstrationibus non admittuntur ea quae posita sunt principia ullo

della metafisica nel contesto molto preciso dell'epistemologia e della terminologia degli *Analitici secondi*: la mossa decisiva per risolvere l'oscillazione della metafisica aristotelica tra ontologia e teologia sta per Avicenna nell'interpretare Aristotele con Aristotele, e cioè, nella fattispecie, la *Metafisica* alla luce degli *Analitici secondi*. Questa stessa attenzione non è così marcata in Tommaso, che ad esempio, nelle questioni del *Commento al De Trinitate*, non fa mai esplicita menzione del postulato degli *Analitici* secondo cui nessuna scienza può dimostrare l'esistenza del proprio soggetto²⁷: silenzio in qualche modo significativo, se si vuole. Ad ogni modo, la prossimità al testo della *Metafisica* avicenniana mette in qualche modo in crisi il modello boeziano da cui Tommaso prende le mosse, nonché quello aristotelico che ne costituiva il retroterra. Per Avicenna, uno dei compiti cruciali della *scientia divina* è quello di fondare i principi delle scienze inferiori ("contingit igitur ut in hac scientia monstrantur principia singularum scientiarum quae inquirunt dispositiones uniuscuiusque esse"²⁸), tema invece assai più sfumato tanto in Aristotele quanto in Boezio: affrontando l'analisi dell'ente in quanto tale - *subiectum* indimostrabile - la metafisica avicenniana perviene ad individuare i soggetti delle scienze particolari, e a rimettere a queste ultime i loro principi²⁹. Questo ruolo di garanzia e fondazione epistemologica, e insieme la sua connotazione marcatamente ontologica, fanno sì che nella metafisica avicen-

modo, quia non admittuntur nisi propositiones quae non probantur ad hoc ut principium scientiae sit principium verissimum, per quod ad ultimum acquiritur certissima veritas, sicut est illa quae acquiritur ex causa. Si autem non acquirit causam, non dicitur principium scientiae sic sed aliter, quia fortasse dicitur principium, sicut sensus solet dici principium, eo modo quo sensus in quantum est sensus, non acquirit nisi esse tantum".

²⁷ Nella q. V, art. 3, arg. 2, in effetti, Tommaso si limita a ricordare che in base agli *Analitici secondi* è proprio di ciascuna scienza considerare il proprio soggetto e le parti di esso.

²⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, I, c. 2, ed. Van Riet, p. 15, 77-79.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 15, 79-85: "Igitur haec scientia inquirat dispositiones esse et quae sunt ei quasi partes et species, quousque pervenitur ad appropriationem ex qua provenit subiectum naturalis. Igitur permittamus illam appropriationem ei; et appropriationem ex qua provenit subiectum disciplinalis, permittamus ei, et similiter ceteris. Id autem quod praecedit illud subiectum et est sicut principium, nos inquiremus et stabiliemus eius dispositiones".

niana tutto il peso non cada soltanto sull'immaterialità effettiva del soggetto: in effetti, il metafisico si occupa di tutto quello che *non dipende dalla materia* per esistere, a prescindere dal fatto che possa esistere anche *nella materia*. E ciò ha senso perché il soggetto della metafisica avicenniana precede - "trascende" - la distinzione stessa tra materiale e immateriale. La decisione da parte di Tommaso di servirsi del materiale avicenniano per rielaborare il testo boeziano non è così né innocua né senza conseguenze: essa porta anzi a una sorta di implosione del sistema delle fonti, riproducendo quel conflitto, che Avicenna stesso aveva cercato di sopire, tra una concezione "trascendentalistica" del soggetto della metafisica e quella, più tradizionale, fondata sull'immaterialità.

5. Prima di riprendere nello specifico, nell'art. 4 della q. V, la questione della *scientia divina*, Tommaso si sofferma nei due articoli intermedi sullo statuto della fisica e della matematica. Proprio a proposito di quest'ultima, come già ricordato, Tommaso introduce la distinzione tra i due tipi possibili di astrazione e la separazione. I tratti essenziali sono già stati richiamati. Così come si può ricavare dal *De anima* (III, 6, 430 a 26-28), l'intelletto possiede due distinte operazioni: una con cui procede alla comprensione degli indivisibili (*intelligentia indivisibilium*), e cioè alla conoscenza della quiddità delle cose, l'altra con cui compone o divide, forma cioè giudizi affermativi o negativi intorno all'essere delle cose. E poiché la verità sta nella conformità alle cose, in base a quest'ultima operazione l'intelletto può disgiungere solo ciò che nella realtà è effettivamente separato, altrimenti - evidentemente - si troverebbe ad enunciare il falso. Questo tipo di distinzione è quella che Tommaso propone appunto di chiamare *separatio*, e che compete alla scienza divina o metafisica.

Ma nell'altra operazione, quella con cui conosce la quiddità delle cose, l'intelletto può comportarsi diversamente, perché, prescindendo dall'essere di una cosa, può considerare quest'ultima in sé, lasciando da parte ciò che non costituisce (o non rientra) nella sua ragione essenziale. In altri termini, l'intelletto può, in questa operazione, astrarre ciò che nella realtà è invece effet-

tivamente congiunto. Ma non sempre, però. Anzi, ciò può aver luogo, secondo Tommaso, solo in ben pochi casi - particolare che tutti coloro che enfatizzano la distanza tra *separatio* e *abstractio* tendono di solito a omettere o sottacere. In realtà, poiché è intelligibile solo ciò che è in atto, l'intelletto può considerare la quiddità di una cosa solo in rapporto al suo atto, in qualunque modo poi si determini il tipo di atto di volta in volta in questione: può infatti essere che la natura stessa sia atto (come nel caso delle sostanze separate o forme pure), o che debba essere compresa a partire dal suo atto (la forma nelle sostanze composte), o da ciò che funge da atto (al modo in cui si può concepire la materia prima in rapporto alla forma, o il vuoto in rapporto alla privazione del corpo localizzato). Se dunque la natura di una cosa non può essere considerata indipendentemente da altro, da cui anzi dipende per la propria *ratio*, l'astrazione non può aver luogo: non si può ad esempio astrarre l'accidente dal soggetto, perché il primo dipende dal secondo nella sua stessa *ratio* essenziale; né si può astrarre la parte del tutto, o la forma dalla materia in quanto tale nelle sostanze composte, perché entrambe rientrano nella definizione essenziale della cosa stessa. Infine - e il caso è significativo - non si possono astrarre neppure due cose che sono nella realtà effettivamente separate, se l'una non si può concepire senza l'altra: è il caso dei termini relativi come 'padre' e 'figlio'. L'astrazione è possibile solo nel caso in cui una cosa non dipenda essenzialmente dall'altra - sia che esse siano unite, sia che siano disgiunte. Ma poiché quest'ultimo caso è in realtà superfluo (non ha nessun senso distinguere tra loro 'animale' e 'pietra', che non si implicano in nessun modo a vicenda), non resta che riservare il termine *abstractio* alla distinzione che l'intelletto opera tra cose che nella realtà sono congiunte. E ciò può avvenire concretamente nei due modi prima ricordati: astraendo la forma non dalla materia in generale, ma dalla materia sensibile (e dunque considerando solo la quantità, che precede nella materia la qualità per cui essa viene definita sensibile), e astraendo il tutto da quelle parti che non rientrano nella ragione della specie, ma sono puramente accidentali (astraendo cioè dalle parti segnate). Il primo modo è quello proprio della matematica; il secondo della fisica. Tommaso stesso può quindi ricapitolare:

Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur: una secundum operationem intellectus componentis et diuidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice; alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, que est abstractio forme a materia sensibili, et hec competit mathematice; tertia, secundum eandem operationem, uniuersalis a particulari, et hec competit etiam phisice et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia pretermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 3, ed. leon., p. 149, 275-286)³⁰.

Ora, quale è lo scopo di questa lunga digressione? È Tommaso stesso a chiarirlo, al termine della *responsio*:

Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et uniuersalia sensibilibus separata, ut Pittagoras et Platonici.

Questa conclusione non è priva di interesse. Lo scopo della distinzione tra *abstractio(nes)* e *separatio* - che, ricordiamo, ha luogo nell'articolo dedicato allo statuto epistemologico della matematica - non è primariamente quello di riaffermare che esistono delle sostanze di per sé separate dalla materia (quel giudizio negativo che sembra rappresentare in Tommaso il vero punto di partenza della metafisica), ma, esattamente al contrario, quello di negare che alcune sostanze siano effettivamente separate, cadendo in una forma di realismo esagerato tanto per gli enti matematici quanto per gli universalis. In altri termini: l'intento principale di Tommaso non è qui quello di affermare che esistono alcune realtà prive di materia, ma di negare che alcune realtà siano prive di materia. La cosa non è di poco conto, anche se con-

³⁰ Nella versione iniziale, TOMMASO si limitava in effetti a distinguere tra gradi di astrazione; cfr. *Super Boetium De Trinitate*, ed. leon., p. 148, *apparatus ad 159*: "Patet ergo quod triplex est abstractio qua intellectus abstractus. Prima quidem secundum operationem operationem [sic] secundam intellectus qua componit et diuidit. Et sic intellectum abstraere nichil est aliud quam hoc non esse in hoc. Abstraere uero secundum aliam operationem intellectus nichil est aliud quam intelligere quid est hoc sine intellectu alicuius quod est ei in esse rei coniunctum...".

ciò non si vuol negare che il lavoro di rielaborazione terminologica condotto da Tommaso, e attestato dalle correzioni presenti nell'autografo, possa esser stato determinato anche da altre preoccupazioni: principalmente, forse, dal fatto che elevando l'astrazione fino ad un ipotetico terzo grado, si giungerebbe al paradosso per cui l'ente verrebbe ricavato esclusivamente da ciò che è mutevole e materiale, ma non potrebbe più essere riferito ad esso, e non potrebbe conseguentemente neppure ambire allo statuto di autentico trascendentale³¹.

Altra cosa da notare, per il momento, è che la distinzione tra *abstractio* e *separatio* riguarda comunque due atti mentali - due modi distinti con cui l'intelletto può lavorare: la semplice apprensione delle essenze da una parte, i giudizi di esistenza dall'altra. Ora, se ci fermiamo a questo livello, che è quello scelto da Tommaso, senza considerare gli oggetti a cui tali operazioni si riferiscono, dovremmo concludere che fisica e matematica non utilizzano giudizi di esistenza (o utilizzano giudizi meno degli atti di semplice apprensione delle essenze), mentre la metafisica si fonda prevalentemente sull'intelletto componente e dividente. Ora, questa suddivisione è palesemente ingenua; è più sensato quindi intendere che agli oggetti della fisica e della matematica si perviene con due forme diverse di astrazione, e a quelli della metafisica con la separazione. Corrisponde questa tripartizione a quella degli *objecta* da cui siamo partiti? Il criterio, come

³¹ Come potrebbe, in effetti, un concetto di ente ottenuto attraverso semplice astrazione, sia pure portata al massimo grado, recuperare e includere in sé ciò da cui verrebbe astratto? L'ente ottenuto per astrazione, in altri termini, non permetterebbe di dar conto in definitiva né dell'esistenza di enti materiali (di cui appunto si farebbe astrazione) né di quella degli enti immateriali (perché rimarrebbe pur sempre forgiato a partire dal sensibile), se non nell'ipotesi - che Tommaso respinge - di una possibile univocità del concetto stesso. D'altra parte, ci si può chiedere se la prima nozione di ente che si forma nel nostro intelletto coincida con l'*ens commune* - la *ratio entis* in quanto tale - a cui si perviene, come avremo modo di vedere, attraverso un processo di risoluzione; si veda in proposito soprattutto R. SCHMIDT, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, in "Revue philosophique de Louvain", 58 (1960), pp. 373-393. Schmidt considera per altro la separazione non come un giudizio che dà accesso al soggetto della metafisica, ma come "la méthode propre et distinctive" della metafisica nel suo insieme - facendo così della *resolutio* nient'altro che una serie di giudizi di separazione.

ricordiamo, era dato dal grado di rimozione o lontananza dalla materia: la fisica veniva identificata dal fatto che i suoi oggetti dipendono dalla materia secondo l'essere e la considerazione, la matematica dal fatto che dipendono dalla materia secondo l'essere, ma non secondo la considerazione; la metafisica dal fatto che i suoi oggetti non dipendono dalla materia né secondo l'essere né secondo la considerazione. Qui le cose sono viste nella prospettiva specularmente opposta: poiché propria dell'intelletto è l'immaterialità dei suoi oggetti, ciò che conta è il modo in cui esso giunge a considerare cose che in realtà hanno a che fare con la materia. Così, è vero che gli oggetti della fisica dipendono dalla materia, ma essi diventano oggetti speculabili per quella scienza nella misura in cui l'intelletto astrae dalla materia particolare: astrarre da tutta la materia sarebbe infatti impossibile, perché la materia entra nella *ratio* e nella definizione di tutte le sostanze composte di cui si occupa il fisico, e se il fisico stesso la omettesse, le sue definizioni risulterebbero inappropriate o incomplete. Ugualmente, la matematica astrae dalla materia sensibile e dai suoi accidenti, limitandosi a considerare la quantità: in questo senso è vero che gli oggetti della matematica dipendono dalla materia secondo l'essere, ma non secondo la considerazione (per lo meno, se si considera la materia sensibile). Resta la metafisica; i suoi oggetti prescindono dalla materia tanto secondo l'essere quanto secondo la considerazione, ma tenendo conto di una distinzione essenziale, come si ricorderà: alcuni non sono mai nella materia, altri non dipendono dalla materia per la loro *ratio*. A tali oggetti, aggiunge dunque qui Tommaso, si arriva con la *separatio*, che è un giudizio che distingue con verità solo ciò che nella realtà è già effettivamente disgiunto. Tuttavia, ciò si adatta perfettamente solo ad una delle classi di oggetti prima distinte (Dio e le sostanze separate), che anzi sembra poter essere attinta soltanto in questo modo³². L'altra classe è invece composta di cose che possono trovarsi anche nella materia, quantunque la materia non rientri necessariamente nella loro essenza. E qui la *separatio* non appare completamente appropriata. In

³² In effetti, non ci potrebbe essere una *simplex apprehensio* delle sostanze

primo luogo perché dire che la materia non rientra nella *ratio* - nell'essenza - di tali cose (*ens, potentia, actus*) sembra a prima vista avere a che fare più con la prima operazione dell'intelletto, che con quella dell'intelletto componente e dividente. In secondo luogo, perché questo è un caso che sembra rientrare perfettamente nella descrizione tomista dell'*abstractio*: si può astrarre solo ciò che può essere considerato indipendentemente, a prescindere dal fatto che nella realtà le due cose si trovino assieme o no. Ora l'ente può essere materiale o immateriale, nel senso che la materia non rientra nella sua definizione: non c'è qui una dipendenza essenziale, dunque dovremmo parlare propriamente di *abstractio* ("si uero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem nature, tunc unum potest ab altero abstrai per intellectum ut sine eo intelligatur non solum si sint separata secundum rem [...] set etiam si secundum rem coniuncta sint"). A meno che non s'intenda l'*abstractio* in senso più ristretto, come operazione riferita solo a ciò che è sempre congiunto nella realtà, e la *separatio* in senso più ampio, come operazione riferita a tutto ciò che può anche essere considerato disgiuntamente³³. Ma ciò toglie in definitiva gran parte della sua decisività o importanza alla distinzione così faticosamente operata da Tommaso. Il fatto è, insomma, che la *separatio*, nella sua eccezione più ristretta, sembra applicarsi perfettamente solo ad una delle due classi di oggetti di cui è chiamata ad occuparsi la

le immateriali: per dirla con Owens, "to advance beyond the corporeal, judgment must intervene. One has to take the notion of substance, as abstracted from sensible things, and judge that the notion is not restricted to the corporeal order. One does not see this through simple apprehension. Whether by faith or by reasoning, one learns that God and spiritual souls are incorporeal and substantial. From these supersensible things the notion of corporeality has to be removed, while the notion of substance is retained. This is done by judgment, not by abstraction" (*Metaphysical Separation in Aquinas* cit. [alla nota 1, pp. 302-303]). La *separatio* è quindi quel giudizio che consente di estendere la conoscenza oltre l'orizzonte delle nature materiali conosciute attraverso *simplex apprehensio*.

³³ Tommaso introduce a questo proposito l'esempio della sostanza: "Substantia autem, que est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis" (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 3, ed. cit., p. 149, 270-274).

metafisica, e la cui coesistenza comincia ora ad apparire problematica. Diventa quindi inevitabile chiedersi quale di queste due classi definisca più propriamente l'ambito della metafisica - diventa cioè inevitabile sollevare esplicitamente la questione avicenniana del *subiectum* della *scientia divina*.

6. A tale problematica è dedicato l'art. 4 della q. V: "Utrum diuina scientia sit de his que non sunt sine materia et motu". L'inizio della *responsio* è significativo, perché, a differenza di quanto accadeva per la fisica e la matematica, viene introdotto subito esplicitamente il termine *subiectum*:

Dicendum, quod ad euidenciam huius questionis scire oportet quod scientia diuina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod quocumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio Physicorum (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153, 86-87).

L'unità di una scienza è dunque data da quella del suo *genus subiectum*, cioè da ciò che sta alla base (il *positum*) delle enunciazioni di quella scienza. Se l'*obiectum*, come visto, è il termine di una facoltà o di un *habitus*, il *subiectum* è il punto di partenza di una scienza. È Tommaso stesso, nella *Summa theologiae* (q. 1, art. 7), a stabilire espressamente questo parallelismo: "Si enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum". Parallelismo non vuol dire sinonimia: è certamente vero che anche la *scientia* è un *habitus* (l'*habitus* intellettuale per eccellenza, come si è detto), ma il passaggio dalla considerazione degli *obiecta* dell'art. 1 a quella del *subiectum* nell'art. 4 non è appena uno scarto terminologico. *Obiectum* può indicare tutto ciò che si rapporta all'intelletto in quanto speculabile, quindi tutto ciò che può essere considerato all'interno della scienza; *subiectum* è, in senso più ristretto, ciò intorno a cui si edifica, si costruisce, la scienza stessa. Conoscere scientificamente è infatti affermare dimostrativamente qualcosa di un soggetto. Compito di una scienza è quindi quello di dimostrare le proprietà di un *subiectum* (del suo *subiectum*) e di r

cercarne i principi; anzi, in modo ancor più deciso: una scienza perviene al suo compimento e alla sua perfezione solo quando conosce i principi del soggetto ("...cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum"). Tesi perfettamente in linea con la tradizione aristotelico-avicenniana, ma non per questo meno importante, e che converrà anzi richiamare più oltre. Per il momento, con Tommaso, occorre notare che i principi possono essere intesi in due modi, o, com'è più corretto (poiché la distinzione riguarda anche la realtà delle cose e non solo la nostra considerazione), che si danno due tipi di principi:

set principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt que et sunt in se ipsis quedam nature complete, et sunt nichilominus principia aliorum, sicut corpora celestia sunt quedam principia inferiorum corporum, et corpora simplicia corporum mixtorum; et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, set etiam ut sunt in se ipsis res quedam. Et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia que considerat ipsa principiata, set etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus celestibus est quedam pars scientie naturalis preter illam in qua determinatur de corporibus inferioribus, et de elementis preter illam in qua tractatur de corporibus mixtis. Quedam autem sunt principia que non sunt nature complete in se ipsis, set solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri, et punctus linee, et forma et materia corporis phisici; unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia in qua de principiatis agitur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153, 87-107).

Esistono dunque alcune cose che sono in sé autonome, auto-sufficienti (nature complete) e che fungono poi a loro volta da principi per altre: è il caso dei corpi celesti nei confronti di quelli sublunari. Tali cose possono così essere considerate da due scienze diverse: una che si occupa di esse in quanto quelle determinate cose (nell'esempio: la parte della fisica che si occupa dei corpi celesti, e cioè l'astronomia), e l'altra in cui esse figurano non come soggetto proprio, ma come principi (al modo in cui i corpi celesti rientrano anche nella scienza che si occupa delle sostanze generabili e corruttibili). Esistono tuttavia principi che non sono a loro volta cose, non sono cioè enti completi in se stessi, ma servono solo a spiegare ciò che da essi dipende, per questo possono essere considerati soltanto nella scienza

che si occupa delle realtà principiate. Gli esempi citati da Tommaso sono significativi: l'unità è principio del numero, ma non esiste una scienza a sé dell'unità; il punto è limite e principio della linea, ma viene studiato solo nella geometria; forma e materia sono principi dei corpi fisici, e vengono studiate solo nella scienza che si occupa di questi ultimi. Tutti i casi citati sono, a ben vedere, relativi a principi particolari - principi che cioè si riferiscono a soggetti determinati, "regionali". Ma si possono prendere in considerazione anche principi comuni a tutti gli enti, in quanto appunto sono enti:

Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quedam communia principia que se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quedam principia que sunt principia omnium entium. Que quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua Sufficentia: uno modo per predicationem, sicut hoc quod dicitur 'forma est commune ad omnes formas', quia de qualibet predicatur alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, - quod appellat Philosophus in XI Metaphisice omnia entia habere eadem principia secundum analogiam -, set etiam secundum modum secundum, ut sint quedam res eodem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantie, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles; et sic quodam gradu et ordine in quedam principia omnia entia reducuntur (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153, 108-131)³⁴.

Ancora una biforcazione, dunque; esistono due tipi di principi

³⁴ Nella prima redazione, poi espunta, Tommaso non distingue subito tra due generi di principi, ma, citando la *Metafisica* invece che la *Fisica*, osserva che i principi in generale devono essere ricavati a partire dalla differenza o convenienza dei principati secondo il genere, la specie o l'analogia (se interpretiamo correttamente). Ora, poiché tutti gli enti convengono nell'ente stesso per comunità analogica, è necessario che si diano principi comuni di tutto l'ente secondo la stessa analogia: in ciascun genere dell'ente, pertanto, si potrà rinvenire qualcosa che funge per il resto da causa efficiente, formale, finale o materiale. Ma poiché in ciascun genere non si può procedere all'infinito secondo le diverse specie di cause, si devono assumere i principi della sostanza

più comuni a tutti gli enti, che fanno riferimento a due distinti modi di intendere la comunità o comunanza: per predicazione (comune è ciò che si predica di tutti gli elementi di una classe) e per causalità (comune è ciò a cui possono essere ridotti, come alla loro causa, tutti gli elementi di quella classe). Questo è il primo presupposto fondamentale, mutuato dalla *Sufficentia* di Avicenna, per arrivare a tenere insieme in qualche modo le due principali opzioni della metafisica aristotelica (l'ente in quanto tale e le sostanze separate). Un presupposto che si ritrova anche nel proemio del *Commento alla Metafisica*, là dove viene specificato che la scienza in questione è chiamata ad occuparsi di ciò che è massimamente conoscibile tanto dal punto di vista della causalità quanto da quello dell'universalità, e che le sostanze separate rientrano nella metafisica in quanto cause universali e prime dell'essere³⁵. Il secondo presupposto è invece in qualche modo più sorprendente:

come principi di tutti gli altri generi. Qui la prima elaborazione della *responsione* si interrompe (cfr. *Super Boetium De Trinitate*, ed. leon., p. 153, *apparato ad 80*): rispetto alla formulazione successiva, si può osservare una più stretta adesione al quadro aristotelico e, soprattutto (per quel che si può giudicare) un orientamento di tipo intracategoriale più che trascendentale. D'altra parte, non si trova qui alcun accenno alla distinzione tra comunità per predicazione (che implica appunto una prospettiva in qualche modo trascendentale) e comunità per causalità, dal momento che quest'ultima è l'unica ad essere citata.

³⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, ed. Cathala - Spiazzi, p. 100. (...) Cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. (...) Et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. (...) Oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. (...) Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed unius scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales primae causae essendi". Tommaso parla qui di *triplex consideratio* perché vede ai tre criteri che permettono di identificare ciò che è massimamente intelligibile (causalità, universalità, separatezza), ma l'articolazione di fondo della metafisica rimane binaria: ente comune da una parte, come *genus subiectum*, e sostanze separate dall'altra, come cause del *genus subiectum*. La scelta di identificare la metafisica come scienza di ciò che è massimamente intelligibile dipende dall'intenzione di individuare, sulla scorta della citazione della *Metafisica* con cui si apre il proemio, quella scienza che è *rectrix* o *regulatrix* rispetto alle altre.

Et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II Metaphisice, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima... (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. Leon., p. 153, 131-134).

Il rinvio, come conviene forse ricordare, è al passo di *a* in cui Aristotele definisce la filosofia come scienza della verità (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας): ora, prosegue Aristotele, noi non conosciamo il vero senza la causa, e ciò che possiede al massimo grado la natura che le è propria è la causa in virtù di cui quella stessa natura compete anche alle altre cose. Se così è, ciò che è causa dell'esser vero delle altre cose dev'essere in sé massimamente vero, e dunque le cause degli enti eterni sono più vere delle altre: non si danno altre cause del loro essere, ma esse sono cause dell'essere delle altre. Aristotele parla quindi del rapporto tra le cause e la verità; Tommaso radicalizza in senso ontologico la conclusione aristotelica affermando che ciò che è principio dell'essere delle altre cose dev'essere in sé massimamente essente. La cosa non è di poca rilevanza in relazione alla questione della connotazione ontoteologica della metafisica tomista. Ad ogni modo, essendo massimamente essenti (ed essendo in atto senza materia e senza movimento, secondo la tradizionale sistemazione aristotelica), i principi di questo tipo sono certamente nature in sé complete, che possono quindi (e anzi devono) essere considerate tanto in una scienza a sé quanto in relazione alla totalità degli enti di cui rappresentano appunto i principi:

et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nichil uel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in IX Metaphisice; et propter hoc oportet ea esse absque materia, quia est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res diuine, quia "si diuinum alicubi existit, in tali natura", immateriali scilicet et immobili, maxime "existit", ut dicitur in V Metaphisice. Huiusmodi ergo res diuine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium alio modo prout sunt in se res quedam (*Super Boetium De Trinitate* q. V, art. 4, ed. Leon., pp. 153, 134-154, 148).

Ora, la distinzione tra i due possibili tipi di considerazione

data dal modo stesso in cui ci è possibile accedere a tali principi. Filosoficamente, come per altro Tommaso ha già avuto modo di chiarire a più riprese nelle questioni precedenti dello stesso *Commento al De Trinitate*, non si può far altro che partire dagli effetti sensibili, che sono a noi più noti, in direzione delle cause stesse, che sono invece più note in sé: è ancora il libro *a* a far da sfondo qui, e precisamente il celeberrimo adagio secondo cui il nostro intelletto si rapporta ai principi primi, che pure sono in sé massimamente noti, come l'occhio della nottola rispetto alla luce del sole. Di conseguenza, non spetta alla filosofia trattare di questi principi in sé (cioè: in quanto nature complete), il che significa che le realtà divine rientrano nella considerazione del filosofo solo in quanto *principi* di tutte le cose: e da questo punto di vista, il loro studio non può che appartenere a quella parte della filosofia che studia ciò che è comune a tutti gli enti, e che ha come soggetto appunto l'ente in quanto ente - la metafisica. In realtà, come occorre sottolineare (e come si sarà già notato), Tommaso non ha ancora mai detto che la metafisica ha come *subiectum* appropriato l'ente in quanto ente: questa è la prima indicazione in tal senso che si legge nel *Commento*. In effetti, il procedimento fin qui seguito appare piuttosto singolare, quando se ne ricostruiscono le mosse: 1) ogni scienza ha un suo *subiectum*, di cui deve rinvenire i principi; 2) alcuni principi sono tali da poter e dover essere considerati tanto da una scienza appropriata quanto da quella che si occupa dei principianti; 3) i principi comuni a tutti gli enti appartengono a questa classe; 4) per questi principi il filosofo arriva solo a posteriori; 5) poiché il *subiectum* della metafisica è l'ente in quanto ente, la considerazione filosofica dei principi appartiene alla metafisica. Ma di fatto, fino a questo punto, sapevamo soltanto che gli *obiecta* della metafisica erano separati dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione, e che tali *obiecta* potevano intendersi separati in senso negativo o positivo: il *subiectum* in senso stretto proprio ciò che cercavamo. Tommaso anticipa - ma questa è una anticipazione è significativa - ciò che sarà esplicitato solo qualche riga dopo. L'impressione è che Tommaso, sotto l'influenza delle tesi avicenniane, consideri in qualche modo scontato (anche per il lettore) che il *subiectum* della metafisica sia l'en-

te: più problematico è invece mostrare come entri il divino nella metafisica, e perché questa stessa scienza sia tradizionalmente chiamata proprio *scientia divina*. È a quest'ultimo riguardo infatti che sono possibili gli equivoci, o meglio si dà una certa strutturale ambiguità, perché le cose divine - e qui arriviamo al secondo membro della precedente distinzione - possono essere oggetto anche di un altro tipo di considerazione, non filosofica, non cioè in quanto accessibili a partire dai principii o dagli effetti, ma in quanto si manifestano da sé ("est autem alius <modus> cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, set secundum quod ipse se ipsas manifestant")³⁶. A questo secondo modo corrisponde evidentemente quella scienza che non si occupa delle realtà divine in quanto principii di altro, ma in quanto nature in sé complete ("et per hunc modum tractantur res diuine secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia"), e che si chiama anch'essa *scientia divina* o *theologia*. Non resta quindi che concludere, citando il passo forse più noto (e comunque cruciale) dell'intero *Commento al De Trinitate*, che esistono due scienze divine o due teologie:

Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur. Vtraque autem est de his que sunt separata a materia et motu secundum esse, set diuersimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatim secundum esse: uno modo sic quod de ratione ipsius rei que separata dicitur si quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati; alio modo sic quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, set possit esse sine materia et motu quamuis quandoque inueniatur in materia et motu, et sic ens est substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent sicut mathematica dependebant, que nunquam nisi in materia esse possunt quamuis sine

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 154, 163-166.

materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti; theologia uero sacre Scripture tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamuis in ea tractentur aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum diuinarum manifestatio (*Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 154, 175-206).

Esiste dunque una teologia filosofica che ha come proprio *subiectum* l'ente in quanto tale e che considera le realtà divine come principii del *subiectum* (tesi di manifesta derivazione avicenniana), e una teologia fondata sulla rivelazione (*que in sacra Scriptura traditur...*) che ha come *subiectum* direttamente le realtà divine. Entrambe queste scienze - queste teologie - rispondono al requisito boeziano di occuparsi di ciò che è separato dalla materia (e dal movimento) tanto secondo l'essere quanto secondo la considerazione, ma in modi diversi, e precisamente secondo le due possibili accezioni dell'immaterialità già in precedenza distinte: quella negativa (propria della metafisica in senso stretto) e quella positiva (propria della teologia fondata sulla *sacra pagina*).

A questo punto, sembra che tutto torni - che cioè sia possibile introdurre, secondo quell'esigenza fondamentale con cui si apre (meglio: si aprirà) la *Summa theologiae*, una nuova scienza teologica, fondata sulla rivelazione e distinta dalla filosofia, senza che questo inserimento decisivo contravvenga, almeno in apparenza, al criterio distintivo proposto da Boezio per identificare ciò che aspira al nome di *scientia divina*: la transmateriale. Eppure le cose non stanno così semplicemente, e questa nuova sistemazione merita forse qualche approfondimento.

In primo luogo, la tripartizione boeziana, ma anche aristotelica, è ora completamente saltata. Fino a questo punto, Tommaso è servito indifferentemente dei nomi *theologia* o *scientia diuina* per contraddistinguere ogni scienza che si occupi dell'immaterialità; con la distinzione essenziale tra *subiectum* e *principia*, la teologia viene scissa o reduplicata. Si potrebbe osservare che la tripartizione di partenza riguardava esclusivamente le parti della filosofia speculativa, mentre la nuova scienza che qui viene introdotta non è, come appena visto, filosofica; ma appunto

questa distinzione manca nella sistemazione tradizionale ricevuta da Tommaso. Non c'è traccia, nel testo boeziano commentato di una duplice teologia: il nome serve a coprire entrambi gli ambiti distinti qui (ma sempre facendo ricorso, come visto, a *theologia*). L'innesto della metafisica ontologica avicenniana rappresenta da questo punto di vista una vera e propria effrazione del quadro di riferimento boeziano. La sintesi che ne risulta è tuttavia estremamente delicata, perché in realtà le scissioni e le reduplicazioni in gioco sono a loro volta due: la metafisica si scinde al suo interno, ammettendo nella sua considerazione due livelli di transmaterialità, sia pure ordinati tra loro in un rapporto di *subiectum* e *principia*; la teologia si sdoppia in due scienze distinte, una delle quali ha il divino come *principia*, l'altra come *subiectum*. Naturalmente, l'autonomizzazione della *theologia nostra* risponde perfettamente a quell'esigenza di una piena costituzione scientifica della teologia che permea di sé il dibattito scolastico intorno alla metà del XIII secolo: la teologia fondata sulla rivelazione deve vantare la propria superiorità sulla *philosophia* in quanto scienza, e non semplicemente in quanto crederia o, più genericamente, sapienza pratica (secondo una linea destinata per altro a permanere, ed anzi a rafforzarsi, nella scuola francescana). Ma – come osservato da Jean-François Courtine – proprio questo affrancamento della teologia in senso stretto produce contraccolpi significativi anche sullo statuto della metafisica: una volta che la considerazione propria del divino (*subiectum*) riceve un suo ambito scientifico a sé, la metafisica può dedicarsi meno alle sostanze separate, per dispiegarsi compiutamente come ontologia³⁷.

³⁷ Cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1999, pp. 82-83: "La visée thé(ï)ologique sous-jacente à l'entreprise [aristotélicienne] est en effet plus que remplie par cette détermination de la théologie (*theologia nostra*) comme science. Se substituant à la théologie philosophique, prenant sa place et en modifiant profondément le statut, 'notre théologie' délivre du même coup, libère la métaphysique comme onto-logique ou plus précisément (...) la métaphysique dans sa constitution et son articulation onto-théologiques". Il che equivale a dire che la questione dell'ontoteologia non può dispiegarsi come tale "qu'a partir du moment où quelque chose comme une théologie revendiquant pour soi les traits caractéristiques de la *scientia divina* se détache et s'articule (certes diversement) à la théologie philosophique

Nel momento in cui ad essa si affianca un'altra *theologia*, la *scientia divina* perde insomma la connotazione eminentemente teologica che aveva in Boezio. Questo slittamento può essere considerato tanto in riferimento alla distinzione iniziale degli *objecta* (gli *speculabilia*) quanto in riferimento al *subiectum*. Dal punto di vista degli *objecta*, non si può che ribadire come il requisito dell'immaterialità, descritto inizialmente come decisivo, perda parte della sua importanza, e tenda in qualche modo a sfumare: gli oggetti della metafisica non sono tutti realmente ("ontologicamente") separati dalla materia anche secondo l'essere, se non nel senso che la loro essenza non dipende dalla materia, e può trovarsi sia in essa che al di fuori di essa. L'indipendenza della materia *secundum esse* tende in qualche modo a ridursi a indipendenza *secundum intellectum*; e d'altra parte in un imbarazzo per certi versi simile si era già trovato Avicenna quando, volendo conciliare anch'egli il presupposto dell'immaterialità con l'interpretazione decisamente ontologica della *philosophia prima*, aveva di fatto ridotto di molto la distanza sussistente tra questa e la matematica. Dal punto di vista del *subiectum*, è ancora più evidente il passaggio dalla transmaterialità in quanto tale al criterio dell'universalità (o comunità) per predizione: l'ente è infatti *subiectum* della metafisica non in quanto di per sé immateriale (di fatto, l'ente non è di per sé né immateriale né materiale), ma in quanto intenzione comune a tutto ciò che esiste. È su questo passaggio che, come anticipato, fondano la loro interpretazione Wippl e ancor più Aertsen: se si leggono in parallelo il *Commento al De Trinitate* e quello alla *Metafisica*, non può esservi dubbio alcuno che l'unico vero *subiectum* della filosofia prima sia l'*ens commune*; di conseguenza, la metafisica viene secondo Aertsen a configurarsi già in Tommaso come *scientia communis* o *scientia transcendens*, per quanto Tommaso stesso non adoperi mai questo sintagma reso

in ancora, mais désormais seulement, à l'ontologie" (p. 95). – Il volume di COURTINE è ora disponibile in traduzione italiana: *Il sistema della metafisica. Traduzione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, prefazione di P. Porro, traduzione italiana di C. Esposito e P. Porro, Milano 1999; i passi citati trovano rispettivamente a p. 68 e p. 78.

poi celebre da Scoto. Quanto all'immaterialità, essa rimane per Aertsen una sorta di residuo, l'indice della persistenza di un modello teologico tradizionale suggerito dal testo boeziano oggetto del commento, e destinato a rimanere contiguo, parallelo, al nuovo modello trascendentale, semplicemente perché era impossibile disfarsene d'un colpo, e non perché il riconoscimento della possibile immaterialità dell'ente, attraverso l'ammissione dell'esistenza effettiva di enti immateriali, costituisca il presupposto ineliminabile per l'individuazione di un ambito epistemologico autonomo per la metafisica, come invece sostenuto da Geiger.

La posta in gioco di questo confronto, come ricordato inizialmente, è in realtà facilmente percepibile: c'è bisogno di passare in qualche modo, per Dio e le altre sostanze separate per poter fondare la metafisica come scienza dell'ente in quanto ente? È necessaria una curvatura, un'inaugurazione teologica perché si dia metafisica? L'aspetto paradossale della questione è che ciò può essere considerato senz'altro vero, ma in sensi ben distinti sostenendo che senza la preliminare conoscenza dell'esistenza di Dio (e delle altre sostanze separate) non si può avere realmente accesso all'ente che costituisce il soggetto della metafisica (in questo senso, un'opzione teologica enterebbe positivamente nella costituzione della metafisica); o ammettendo che solo quando la teologia si costituisce a sé come scienza autonoma, la metafisica può farsi carico più decisamente della sua vocazione o propensione ontologica (e in questo senso, il ruolo della teologia sarebbe puramente indiretto, o negativo).

Ora, le due tesi contrapposte - che per pura comodità ridurremo alle posizioni esemplificative di Geiger e Aertsen³⁸ - presentano entrambe diversi vantaggi interpretativi, ma anche alcuni inconvenienti. La lettura di Geiger tende sostanzialmente

³⁸ Ma l'opposizione verte qui unicamente, come conviene ribadire, sul ruolo che la conoscenza delle sostanze separate riveste nell'apertura del soggetto della metafisica, e non riguarda affatto l'individuazione di tale soggetto che è sempre riconosciuto come l'*ens commune*. GEIGER stesso sottolinea il carattere trascendentale dell'*ens* ottenuto attraverso la *separatio*: "Finalement c'est donc le caractère transcendental, et avec lui le caractère analogique propre aux données transcendentales qui exige le jugement de séparation..." (*Abstraction et séparation* cit. [alla nota 4], p. 28).

collegare in secondo piano il quadro epistemologico aristotelico in cui la sistemazione di Tommaso in ogni caso si colloca: in una scienza, il punto di partenza è costituito dal *subiectum*, e non dai principi, che devono invece essere ricercati in essa. Ora se per Tommaso il *subiectum* della metafisica è indubitabilmente *ens*, mentre le *res divinae* fungono da *principia*, diventa difficile ipotizzare che sia prima necessario conoscere in qualche modo questi ultimi per poter poi stabilire adeguatamente il primo. Il normale percorso epistemologico si troverebbe in questo modo completamente rovesciato, con conseguenze disastrose per lo statuto della scienza stessa. D'altra parte, ciò si accorda perfettamente al modo della nostra conoscenza, e alle capacità del nostro intelletto: come Tommaso ribadisce innumerevoli volte, la nostra conoscenza muove sempre dagli effetti sensibili per pervenire ai loro principi. Accettando l'ipotesi di Geiger, anche questo cammino si troverebbe rovesciato: ma è innegabile che per rappresenti per Tommaso un'intenzione (avicennianamente) più evidente del divino³⁹. Inoltre, l'interpretazione di Geiger sembra in qualche modo che le sostanze immateriali rientrino nell'ambito dell'*ens* che va poi a costituire il *subiectum* della metafisica, perché - per quanto Geiger stesso non lo dica mai esplicitamente - di questo in fondo si tratta: se alcuni enti sono immateriali, allora l'ente non è di per sé materiale, e se l'ente è di per sé materiale, necessita di una considerazione distinta da quella della fisica quanto da quella della matematica. Ciò comporta, almeno implicitamente, che *ens* sia inteso qui in modo sostanzialmente univoco, altrimenti l'inferenza non sarebbe valida: al contrario, Tommaso si premura sempre di precisare che l'*ens commune* che costituisce il soggetto della metafisica non coincide con l'*esse* divino, né in qualche modo lo include - ciò che per altro Geiger stesso accetta senza riserve. In-

³⁹ Cfr. ST. L. BROCK, *Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino. La difficoltà della sapienza*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito nel XIII secolo*, a c. di R. Martínez, Roma 1994, pp. 71-95, in partic. p. 84.

⁴⁰ Cfr. ad es. TOMMASO D'AQUINO, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, Torino - Roma 1950, V, lect. 2, n. 660: "(...) omnia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute"; ma cfr. anche *Summa theologiae*, ed.

fine, se il riconoscimento dell'immaterialità fosse l'immediato punto di partenza della metafisica, o per lo meno un suo presupposto inaugurale, essa tenderebbe a sovrapporsi di nuovo alla *theologia sacrae scripturae*, vanificando proprio la distinzione da Tommaso così laboriosamente (ma in questo caso, anche brillantemente) raggiunta, e se si dicesse che comunque la metafisica considera *anche* gli enti materiali, si dovrebbe ricordare che, come abbiamo letto, pure nella teologia fondata sulla rivelazione vengono presi in esame "aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum diuinarum manifestatio"⁴¹. Resterebbe ancora molto da dire, forse, intorno alla retorica dell'"inauguralità" qui più volte richiamata: l'originalità di Tommaso, secondo questa linea interpretativa, starebbe proprio nel riconoscimento che è il giudizio negativo della *separatio* a riaprire, quasi *ex novo*, il campo epistemico della metafisica. Ma in questo campo - quello della scienza dell'ente in quanto ente, il cui il divino dev'essere indagato come principio - Tommaso aveva trovato già aperto e delimitato da Avicenna, e non cercava attraverso qualcosa di assimilabile alla *separatio*.

P. Caramello [testo leonino], Torino - Roma 1948 (e successive ristampe), I-II, q. 66, art. 5, ad 4: "(...) ens commune est proprius effectus causae altissima scilicet Dei"; *De potentia*, q. 7, art. 2, ad 4, ed. P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, II, Torino - Roma 1965, p. 192: "(...) esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente". Cfr. in proposito, ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leuven 1998², pp. 200-201 (nella prima edizione del volume, Leiden - Köln 1965, cfr. invece pp. 159-181). Zimmermann si sofferma anche, assai opportunamente, sullo statuto analogo delle sostanze separate diverse da Dio: esse non si rapportano all'ente quanto tale come cause (se non in senso secondario e derivato), ma rientrano di fatto nell'*ens commune* che costituisce il *subjectum* della metafisica; il che significa - a complicare ulteriormente la situazione - che non tutte le sostanze separate entrano nella metafisica come principi.

⁴¹ Come si noterà, coerentemente con la propria impostazione complessiva a riguardo della distinzione tra le scienze, la differenza tra la teologia filosofica e quella rivelata non riguarda le *res* (in effetti, la metafisica considera tanto l'ente in generale quanto le cause soprasensibili, e la *theologia nostra* tanto Dio quanto gli effetti sensibili), ma il modo della considerazione; interessanti osservazioni in proposito si trovano in E. SWEENEY, *Metaphysics and its Distinction from Sacred Doctrine in Aquinas*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* cit. (alla nota 4), pp. 162-170.

Dalla parte opposta, la principale difficoltà dell'interpretazione di Aertsen sta nel fatto che Tommaso non sembra considerare affatto i due modelli (quello fondato sulla transmaterialità, e quello fondato sulla transcategorialità) come alternativi o al più paralleli⁴², ma come in qualche modo complementari, e il successivo proemio del *Commento alla Metafisica* sembra ulteriormente avvalorare questa impressione. L'ente è in effetti massimamente comune solo nella misura in cui può prescindere dalla transmaterialità; per di più, lo studio delle *res divinae* non sarà come il primo un prerequisito per la fondazione della metafisica come seconda, ma rimane il suo compito fondamentale, il fine ultimo a cui questa scienza deve tendere (si ricordi che Tommaso stesso scrive "...theologia, id est scientia diuina, quia precipuum in ea conditorum est Deus"). Quella che Aertsen chiama la "sintesi teologica" non è un elemento accessorio, ma rientra nella struttura stessa della destinazione intrinseca della metafisica - il che equivale sostanzialmente a dire che la metafisica non è pura scienza trascendentale che dedicherà una parte di sé, quantunque importante, allo studio del divino (al modo di ciò che in seguito si chiamerà *metaphysica specialis*), ma è fin dall'inizio orientata a questo suo complemento, che costituisce il suo fine ultimo. Tra queste due espressioni apparentemente contraddittorie ("dall'inizio..."/"fine ultimo") è forse ricompreso il senso del progetto tommaso: la metafisica parte dall'*ens commune*, ma ha già come missione ultima le *res divinae*. Per una scienza filosofica, d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti: il filosofo deve partire dagli effetti, ma per risalire a ciò che costituisce (nella migliore tradizione del peripatetismo arabo) la sua destinazione essenziale, il suo

⁴² In effetti AERTSEN stesso, *Medieval Philosophy and the Transcendental* cit. (alla nota 7), pp. 123-124, a parlare di alternativa: "(...) At the end of his reputation he [scil. Thomas] proposes, in addition to the ontological conception of first philosophy, another synthesis that is based on the separation from matter. The subject of this science is that which is not necessarily material; the principle of this subject is that which is absolutely separate from matter, namely God. I call this synthesis the 'theological' synthesis, in contrast to the earlier 'metaphysical' synthesis made from the viewpoint of the transcendentality. Thomas does not put this theological synthesis first; it seems to be an alternative for him by which one can understand the traditional views on the subject of first philosophy".

fine ultimo - la considerazione delle sostanze separate. L'idea di una scienza trascendentale non rischia soltanto di dar luogo a una sorta di anacronismo⁴³, nella misura in cui la paternità di questo gesto rimane propriamente e principalmente scotista, ma anche di far perdere quello che è forse l'essenziale del progetto di Tommaso: la metafisica come ontologia ordinata - intrinsecamente ed estrinsecamente - ad una teologia. Intrinsecamente, perché l'esito ultimo della metafisica, in quanto *scientia divina*, è teo-logico; estrinsecamente, perché, come visto, tale *scientia divina* ammette sopra di sé un'altra teologia, a cui deve poi subordinarsi e cedere il passo. Ed è sulla natura di tale ordinamento che conviene ora soffermarsi, riprendendo il filo del commento stesso di Tommaso.

7. L'art. 1 della q. VI è dedicato ai modi della scienze speculative: vale a dire, ai modi con cui esse procedono⁴⁴. Più in particolare, Tommaso si chiede se i modi rispettivamente attribuiti da Boezio a ciascuna delle scienze speculative siano appropriati ("utrum oporteat uersari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in diuinis intellectualiter"). Secondo Boezio, è proprio della scienza naturale procedere *rationabiliter*, proprio della matematica procedere *disciplinabiliter*, e proprio della *scientia divina* procedere *intellectualiter*. Tommaso intende questa tripartizione in modo abbastanza sfumato, perché non si ha che fare con facoltà realmente diverse (come ben chiarito tanto nelle *Quaestiones de veritate*, q. XV, art. 1, quanto nella *Summa theologiae*, I, q. 79, art. 8), e soprattutto perché l'uso di un *modus* non esclude in senso assoluto gli altri. È così più corretto affermare che alla fisica conviene *maggiormente* il modo di procedere conforme alla *ratio*, così come a

scientia divina conviene maggiormente il modo di procedere secondo l'intelletto, ma ciò non dev'essere inteso nel senso che la fisica adopera solo la *ratio* e la metafisica solo l'*intellectus*.

L'articolo si suddivide così in tre sottoquestioni dedicate a valutare appunto la maggiore congruità per ciascuna scienza del modo indicato da Boezio. Procedere *rationabiliter* vuol dire dunque procedere in modo conforme alla *ratio*; ora, *ratio* è termine assolutamente polisemico nel lessico scolastico e in quello umanistico, ma se si restringe l'ambito a quello della facoltà conoscitiva, se ne possono indicare almeno due caratteristiche fondamentali: la discorsività (il procedere cioè dimostrativamente da un termine all'altro) e la dipendenza dall'esperienza sensibile.

Più complicato è invece il senso da attribuire a *disciplinabiliter*. In *disciplina* confluiscono tanto μάθησις quanto ἐπιστήμη, che significa che il termine rinvia sia alla dinamica dell'apprendimento sia alla costruzione propria del discorso scientifico a partire da principi già noti o evidenti⁴⁵. Tommaso stesso, nel commento all'altro opuscolo boeziano, il *De ebdomadibus*, suggerisce e legittima questa connessione: "ideo dicuntur discipline [la geometria e le altre scienze dimostrative] quia per eas a pupillis aggeneratur sciencia ex demonstratione quam magister proponit"⁴⁶. Le scienze matematiche procedono dunque "disciplinabiliter", e vengono chiamate discipline perché in esse esse si produce nei discepoli, a partire dalle dimostrazioni dei maestri, una conoscenza, o meglio ancora un abito scientifico. *Disciplina* sta dunque ad indicare il processo dell'*acceptio scientiae*: "Cum enim discere nichil sit aliud quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimur disciplinabiliter procedere, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, que sciencia dicitur; quod quidem maxime contingit in mathematicis scienciis"⁴⁷. Per questo, come già rilevato in altre circostanze, è estre-

⁴³ Per alcune valutazioni critiche in proposito si veda J.J.E. GRACIA, *Critical Study. Medieval Philosophy and the Transcendentals: Aertsen's Characterization of Medieval Thought and Thomistic Metaphysics*, in "Recherches Théologiques et Philosophie Médiévales", 64 (1997), pp. 455-463.

⁴⁴ Sul concetto di *modus scientiae* cfr. G. GALVAN, "Modus quo aliqua scuntur, debet congruere et rebus et nobis". Il concetto di *modus scientiae* nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino, in "Scientia und "ars" in Hoch- und Spätmittelalter cit. (alla nota 7), pp. 189-203.

Cfr. M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie philosophique médiévale: Discipline*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 25 (1936), pp. 456-492.

Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri De ebdomadibus*, I, ed. leon., p. 135-135.

Id., *Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, ed. leon., p. 160, 227-232.

mamente difficile rendere in italiano (e forse anche in altre lingue moderne) con un solo termine questa duplicità semantica di *disciplinaliter*: per quanto poco elegante, una perifrasi come "in modo conforme all'apprendimento scientifico" non si discosta troppo da ciò che Tommaso aveva probabilmente in mente. Resta il fatto che *disciplina* è termine un po' eccentrico rispetto a *ratio* e *intellectus*, non designando propriamente un'attività a sé dell'animo: ma questa è una difficoltà che Tommaso riceve dalla tradizione neoplatonica della distinzione delle scienze che cerca di risolvere a suo modo nella risposta agli argomenti cercando di individuare l'origine del modo proprio della matematica nella *ratio* stessa in quanto prende le mosse non dai sensi (come nel caso della fisica), ma dall'immaginazione⁴⁸.

Quanto al modo di procedere *intellectualiter*, proprio come detto della *scientia divina*, esso sembra poter essere definito in prima istanza per contrapposizione a quello *rationaliter*:

(...) Dicendum, quod sicut rationaliter procedere attribuitur naturaliter philosophis eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, intellectualiter procedere attribuitur diuine scientie eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate; unde dicit Boetius in IV De consolatione quod similiter se habent ratio ad intellectum et tempus ad eternitatem et circulus ad centrum: est enim rationis proprium circa multa diffundere et ex eis unam simplicem cognitionem colligere (*Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, ed. leon., p. 162, 327-338).

Se la ragione implica molteplicità e discorsività, l'intelletto suggerisce piuttosto l'idea di un'apprensione unica e semplice. In questo senso, secondo l'esempio boeziano citato, *ratio* e

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 162, 312-326: "Ad quartum dicendum, quod a potentiis animalibus sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentie anime agendo; unde modi scientiarum non respondent potentiis anime set modis quibus potentie anime procedere possunt, qui non solum diuersificantur per potentias tantum, set etiam penes obiecta; et sic non oportet quod modus cuiuslibet scientie denominetur ab aliqua potentia anime. Potest tamen dici, quod sicut modus phisice sumitur a ratione secundum quod a sensu accipit, modus autem diuine scientie ab intellectu secundum quod nude aliquid considerat etiam et modus mathematice potest sumi a ratione secundum quod accipit ab ymaginatione".

Intellectus stanno tra loro come il tempo all'eternità o la circonferenza al centro. L'intellettualità definisce così primariamente il modo della conoscenza divina: conoscendo la propria essenza, Dio conosce con un unico atto indivisibile tutte le cose. In seconda istanza - e Tommaso segue qui lo pseudo-Dionigi - questa modalità di conoscenza può intendersi come propria degli angeli, che sono non a caso intelligenze pure; solo in terzo luogo, e assai limitatamente, essa si ritrova anche nelle anime razionali, ovvero negli uomini. Più precisamente, la considerazione intellettuale costituisce il principio e il termine dell'intero processo della conoscenza umana:

Ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem ueritatem; et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis uel inuentionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio que est terminus totius humane ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio (*Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, ed. leon., p. 162, 350-359).

La considerazione intellettuale costituisce dunque il termine della ragionevole, nella misura in cui la ragione, nel processo di risoluzione, riesce a pervenire da una molteplicità a una sola, semplice verità; nel processo di composizione o invenzione, le due stanno invece inversamente perché è dalla considerazione intellettuale dei principi che la ragione può procedere nelle sue conclusioni⁴⁹. *Resolutio* e *compositio* sono termini tecnici clas-

⁴⁹ Circolarità a cui si fa riferimento, per non citare che un solo esempio, nella *Summa theologiae* (I, q. 79, art. 8): "Et quia motus semper ab inchoatione procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio, secundum viam inquisitionis vel inuentionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii, resolutio redit ad prima principia, ad quae inuenta examinat". Si noterà che qui si parla di *inuentio* o *inquisitio* al posto di *compositio*, mentre la *resolutio* è definita esplicitamente come *via iudicii*. Cfr. anche le *Quaestiones de veritate*, q. 1, art. 1, resp.: "Comparatur [ratio] ad intellectum ut ad principium et ut ad finem: ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno principio discurre nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter etiam nec discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod

sici per designare differenti tipi di metodi dialettici⁵⁰; il primo è tuttavia una storia molto più tormentata e accidentata del secondo, dal momento che dalla tarda antichità fino a tutto il XVI secolo non c'è mai stato grande accordo sul suo significato preciso, essendo talora inteso come un tipo di divisione e talvolta, all'opposto, come antonimo di *divisio*. Anche in Tommaso l'uso è tutt'altro che univoco e chiaro; Eileen Sweeney, ad esempio, ha mostrato la presenza, nelle opere di Tommaso, di almeno tre diversi modi di intendere la *resolutio*, ciascuno ascrivibile separatamente ad un differente complesso di fonti⁵¹:

a) come una forma di *divisio*, e cioè come movimento di ritorno dal complesso ai suoi componenti, che precede la *compositio* e deriva probabilmente a Tommaso da una certa interpretazione del *Commento al Timeo* di Calcidio in congiunzione con testi genuinamente aristotelici;

b) come l'opposto della *divisio*, e cioè come movimento dagli effetti o dalle conclusioni alle cause o alle premesse, che segue la *compositio* e che proviene, più o meno direttamente, da una linea neoplatonica, e segnatamente procliana;

c) come l'opposto di *demonstratio*, come nel caso del movimento "pratico" dal fine all'azione, secondo una peculiare rielaborazione dell'uso propriamente geometrico del greco ἀνάγωγε, filtrato di nuovo attraverso Aristotele⁵².

All'interno di questa griglia, il senso che Tommaso sembra

per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminatum vero quantum ad viam iudicandi" (utilizzo qui l'edizione: TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate - II: La verità, questioni 10-20* [testo Leonino], a c. di G. Goggi, Bologna 1992, p. 562).

⁵⁰ Una descrizione essenziale si trova nel *Commento alla Metafisica: e in Metaph.*, II, lect. 1, ed. Cathala - Spiazzi, n. 278: "Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut proceditur in primo Physicorum, quod confusa sit prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum".

⁵¹ Cfr. E.C. SWEENEY, *Three Notions of resolutio and the Structure of Reasoning in Aquinas*, in "The Thomist", 58 (1994), pp. 197-243.

⁵² Ciò che è comune a queste tre accezioni è l'idea di discorsività; ma il punto di partenza e quello conclusivo sono poi differenti; cfr. SWEENEY, *ibid.*

attribuire alla *resolutio* nel *Commento al De Trinitate* dovrebbe essere il secondo: il movimento che si descrive è essenzialmente un movimento verso l'alto, e cioè non tanto verso le parti del composto, quanto verso ciò che è in sé più semplice e più primitivo. Ora, se la considerazione intellettuale rappresenta il terzo grado dell'intera attività razionale umana, e se è alla *scientia divina* che tale considerazione compete maggiormente (nei limiti di ciò che è possibile all'uomo), non resta che concludere che ogni conoscenza razionale umana termina in qualche modo nella considerazione della *scientia divina*. Che è quanto Tommaso afferma espressamente, in un altro dei passaggi-chiave del *Commento al De Trinitate*:

Est autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem diuine scientie terminatur. Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quandoque demonstratio per causas uel effectus extrinsecos; componendo autem cum proceditur a causis ad effectus, quasi resolviendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod cause sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes; ultimus terminus resolutionis in hac uia est cum pervenitur ad causas supremè simplices, que sunt substantie separate. Quandoque uero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus ab effectibus ad causas intrinsecas; componendo quidem quando a formis

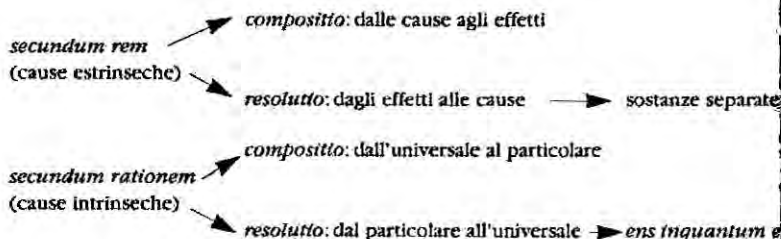
241: "Geometrical and divisive resolution are initial movements of reason which understand reason to begin from the complex conclusion or a complex substance. Neoplatonic resolution, on the other hand, follows a process which is understood to begin with some implicit grasp of simple principles." But these processes not only 'begin' differently, they 'end' differently. Resolution as division and resolution in the geometrical sense are both initial movements of processes which 'end' with composition, i.e., by returning to conclusions and complexes, not to the principles they began by seeking. Neoplatonic resolution, by contrast, is the second half of a process whose ultimate direction is toward principles, not conclusions". I vari luoghi in cui Tommaso parla di *resolutio* e *compositio* sono presentati e discussi in L.-M. RÉGIS, *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de Saint Thomas*, in *Studia Medaevalea in honorem Thomae Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, pp. 303-314. Cfr. anche B. DOLAN, *Resolution and Composition in Speculative and Practical Philosophy*, in "Laval théologique et philosophique", 6 (1950), pp. 9-62 (*resolution* in generale, per Dolan, ogni movimento dal complesso o composto a ciò che è più semplice, o dagli effetti alle cause). Una rassegna sintetica anche in J.C. MURPHY, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague 1972, pp. 64-77.

maxime uniuersalibus in magis particulata proceditur, resoluens autem quando e conuerso, eo quod uniuersalius est simplicius; maxime autem uniuersalia sunt que sunt communia omnibus entibus, ideo terminus resolutionis in hac uia ultimus est consideratio entis eorum que sunt entis in quantum huiusmodi.

Hec autem sunt de quibus scientia diuina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantie separate, et communia omnibus entibus; unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis (*Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, ed. leon., pp. 162, 360-163, 387).

La prima cosa da notare in questo passo è che, prima ancora della distinzione tra *resolutio* e *compositio*, ne viene introdotta un'altra tra una *processio secundum rem* e una *secundum rationem*. Si dice infatti che la ragione procede talvolta passando da un termine all'altro *secundum rem*, come nel caso delle cause degli effetti estrinseci: e in questo caso la *compositio* procede dalle cause agli effetti, e la *resolutio* (o qualcosa di simile: ci torneremo tra breve), procede dagli effetti alle cause, e cioè (in pieno accordo con la descrizione della *resolutio* "reversiva" o "neoplatonica" offerta da E. Sweeney) da ciò che è più instabile e composto a ciò che è più semplice e permanente. Lungo questa direzione, la *resolutio* termina dunque nella conoscenza delle sostanze separate, che sono le cause massimamente semplici di tutto ciò che esiste. Ma talvolta la ragione procede da un termine all'altro *secundum rationem*, come nel caso delle cause intrinseche: e in questa prospettiva la *compositio* procede dalle forme più universali a quelle particolari, la *resolutio* in senso opposto, fino ad arrivare a ciò che è massimamente universale e che costituisce pertanto ciò che è comune a ogni ente; termine della *resolutio* in questa direzione è pertanto l'ente (insieme con le sue proprietà).

Schematizzando:



In questo modo, Tommaso sembra rendere perfettamente conto di come la *scientia diuina* possa occuparsi a pieno titolo dell'ente, quanto del divino, costituendo in entrambi i casi il termine dell'attività razionale; detto in altri termini, questa *dupla resolutio* (ancora una reduplicazione) permette di tenere insieme tanto la componente ontologica quanto quella teologica, evitando al contempo ogni forma di semplice sovrapposizione. E tuttavia ci sono ancora parecchie cose da osservare a questo proposito. La prima è che, in base all'articolazione stessa del *quaestio*, ci saremmo aspettati che il discorso vertesse qui direttamente sull'*intellectus*, o su differenti tipi di considerazione intellettuale: invece la distinzione riguarda esclusivamente l'*intellectus*, che è un processo tipicamente razionale proprio perennemente discorsivo. *Resolvere* vuol dire infatti passare da un termine all'altro, che è appunto ciò che l'intelletto non in considerazione intellettuale figura qui sempre e solo o come punto ultimo o come punto di partenza. Ciò non cambia profondamente molto in rapporto al problema dello statuto della *scientia diuina*, ma resta nondimeno curioso che là dove si dovrebbe notare tematicamente il modo di procedere *intellectualiter*, l'attenzione venga dedicata quasi esclusivamente ad un processo di tipo razionale.

Un altro aspetto degno di nota è che, ai fini della strutturazione della *scientia diuina*, la distinzione fondamentale non è tra *resolutio* e *compositio*, ma tra due modi di intendere il termine: *secundum rem* e *secundum rationem*. Ora proprio questo di questa divaricazione iniziale è da tempo oggetto di differenti valutazioni. Secondo Oeing-Hanhoff, ad esempio, la distinzione a cui Tommaso allude è quella tra un procedimento puramente logico e uno fisico-naturale: la *resolutio secundum rationem* consisterebbe in tal senso nell'analisi dei concetti, che si muove di per sé alla dialettica, mentre la *resolutio secundum rem* consisterebbe nel risolvere una cosa nei suoi elementi⁵³, modo che verrebbe così a corrispondere alla prima delle acce-

⁵³ O. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, in *Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, a c. di P. Oeing-Hanhoff, Berlin 1963, pp. 71-91. TAVUZZI, *Aquinas on Resolution* cit. (alla nota

zioni di *resolutio* distinte da Eileen Sweeney e precedentemente esposte. Questa interpretazione ha il pregio di risultare a prima vista assai plausibile: non c'è nulla di più naturale che ridurre la coppia *secundum rationem/secundum rem* all'alternativa tra realtà mentale e realtà fisica. Tuttavia, come notato da Aertsen⁵⁴, questa lettura si rivela invece incongrua nel momento in cui si applica questo schema al caso stesso della metafisica, e più precisamente ai due diversi termini a cui le due forme di *resolutio* impiegate nella *scientia divina* mettono rispettivamente capo: l'*ens commune* e le sostanze separate. Non si può infatti né ridurre semplicemente l'*ens commune* a un puro concetto logico, né considerare le sostanze separate alla stregua di componenti o elementi delle cose naturali.

In realtà, il modo più corretto di intendere l'alternativa tra i due tipi di *resolutio* si dovrebbe ricavare dagli esempi apportati dallo stesso Tommaso: la *resolutio secundum rationem* ha luogo secondo le cause intrinseche, quella *secundum rem* secondo le cause estrinseche. L'ulteriore divisione a cui si fa qui riferimento è anch'essa tradizionale e tecnica: cause intrinseche sono i principi costitutivi dell'essenza di una cosa, e cioè la causa materiale e quella formale; cause estrinseche sono i principi esterni, e cioè la causa finale e quella motrice e/o efficiente. Se si presta attenzione all'intero andamento dell'art. 1 della q. V si ritrova un segnale molto esplicito in questo senso quando

4), p. 208, distingue una *resolutio* di tipo puramente logico da una di tipo puramente scientifico, ma poi considera la *resolutio secundum rationem* a cui parla qui Tommaso (che dovrebbe rientrare nella seconda classe) in senso puramente concettuale: "(...) reasonings *secundum rationem* are reasoning which need not be about realities at all -, and, if they are, they are so only in reflexive way. They are rather reasonings which find both their point of departure and their conclusions in propositions which concern the conceptual order". L'ordinamento tra i due tipi di *resolutio* giustifica per Tavuzzi la tesi di fondo di Geiger: solo dopo aver raggiunto Dio come termine della *resolutio secundum rem*, la *ratio entis*, in cui culmina la *resolutio secundum rationem* può a sua volta acquisire lo status di certezza epistemologica, permettendo così la fondazione della metafisica come scienza (cfr. *ibid.*, pp. 225-226).

⁵⁴ Cfr. J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics. The via resolutionis in Thomas Aquinas*, in "The Modern Schoolman", 63 (1989), pp. 405-418, quindi *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* cit. (alla nota 4), pp. 12.

Tommaso parla del modo di procedere della fisica in contrapposizione a quello della matematica:

Scientialis enim mathematicis proceditur per ea tantum que sunt de potentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem, et ideo demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, set per propriam diffinitionem illius rei: etsi enim aliquae demonstrationes dentur in principio ex triangulo uel e conuerso, hoc non est nisi in quantum in principio est potentia triangulus et e conuerso. Set in scientia naturali, in tali demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam rem omnino extrinsecam; et ita modus rationis maxime in scientia naturali obseruatur, et propter hoc scientia naturalis inter omnes est maxime hominis intellectui conformis (*Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, ed. leon., p. 160, 182-196; corsivi miei).

Qui si parla genericamente di *demonstratio*, e non di *resolutio*, l'alternativa tra principi intrinseci e estrinseci è ben delimitata: la matematica lavora sulle definizioni, ma in quanto quest'ultima ha la causa formale dei propri oggetti; la fisica dimostra procedendo estrinsecamente da una cosa all'altra. Si può concedere a Oeing-Hanhoff che i procedimenti *secundum rationem* riguardino le definizioni (e dunque qualcosa che si tiene in considerazione), ma solo in quanto queste ultime hanno in gioco i principi intrinseci di un'essenza: la sua causa materiale e - soprattutto - quella formale. Procedere nella *resolutio secundum rationem* non vuol dire quindi arrivare soltanto al concetto assolutamente generale di essere, ma all'*ens commune* come forma universale, quasi forma delle forme: retaggio di un neoplatonismo, che nell'orizzonte del pensiero tommaseo può tuttavia essere inteso nel senso più circostanziato di atto ultimo di ogni atto (l'essere come atto ulteriore di ogni atto). Quanto alla *resolutio secundum rem*, essa consiste nel riferire i principi estrinseci di ogni ente, e della totalità dell'essenza, al quanto tale: il riferimento è ovviamente alle sostanze separate, ma segnatamente a Dio, che è causa finale e motrice (efficiente) di ogni altro ente. In realtà, questo procedimento può benissimo essere descritto come *demonstratio*, ben più che come *resolutio*, e infatti non è un caso, per quanto normale, che la cosa sfugga, che Tommaso inserisca qui un *quasi*: "quasi procedendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod

cause sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes". La *resolutio secundum rem* è quasi una *resolutio*, perché di fatto non si tratta di scindere un composto nei suoi componenti semplici, ma di riportare un effetto alla sua causa più semplice e permanente, secondo l'accezione "proclivente" della *resolutio* stessa. Individuando comunque due ordini di principi (intrinseci e estrinseci), l'articolazione della *scientia divina* riceve un'ulteriore giustificazione: essa è ontologia perché l'*ens* è in un senso il punto di partenza di ogni nostra conoscenza, e in un altro il termine di ogni *resolutio secundum rationem*; ed è teologia perché Dio è realmente all'origine della totalità dell'essere, ed è il termine (conoscitivo) della *resolutio secundum rem*. In questo senso, si potrebbe davvero dire che l'*intellectus* sta prima e dopo la *ratio*, e la *scientia divina* prima e dopo ogni altra scienza. Questa natura circolare, o quanto meno anticipata, giustifica anche la molteplicità dei nomi che questa stessa scienza ha ricevuto nel corso della tradizione:

Et exinde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis, propter quod dicitur prima philosophia; et nichilominus ipsa addiscitur post phisicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphisica quasi trans phisicam, quia post phisicam resoluendo occurrit (*Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. I, ed. leon., p. 163, 387-395).

La *scientia divina* è dunque *prima philosophia* in quanto l'*intellectus* precede come principio la *ratio* nel cammino di composizione, ed è *metaphisica* perché l'*intellectus* segue la *ratio* nel cammino di risoluzione, e si colloca pertanto dopo la *ratio* fisica nell'ordine dell'apprendimento⁵⁵. Come risulta evidente

⁵⁵ Cfr. J.F. WIPPEL, *The Title First Philosophy According to Thomas Aquinas and His Different Justifications of the Same*, in "The Review of Metaphysics" 27 (1974), pp. 585-600, quindi in Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit. (alla nota 6), pp. 55-67. Wippel sottolinea opportunamente una certa discrepanza tra la giustificazione del titolo "filosofia prima" offerta nel *Super Boetium De Trinitate* e quella che si ritrova invece nel proemio del *Commento alla Metafisica*: in quest'ultimo caso, la *scientia divina* viene chiamata *philosophia prima* non perché fornisce i principi alle altre scienze, ma

quest'ultima annotazione, Tommaso sta parlando qui esclusivamente della metafisica o teologia filosofica: non si fa più menzione qui della *theologia nostra*. O meglio, non si dovrebbe far menzione, perché in realtà nella risposta ad un argomento (il primo relativo alla *scientia divina*) si coglie ancora una certa ambiguità. Secondo questa obiezione, la teologia sembra vertere principalmente su ciò che appartiene alla fede, e in questo ambito la comprensione intellettuale non può valere tanto come *motus* quanto come fine, secondo la celebre traduzione della *Vulgata Latina* del versetto di Isaia (7, 9): "nisi credideritis, non intelletum". Ci aspetteremmo, nella replica, una semplice precisazione sull'accusa di non pertinenza: non si sta parlando qui della teologia rivelata o teologia della fede, ma della teologia dei filosofi. Invece Tommaso affronta direttamente l'argomento osservando che, come è più che legittimo, che anche la conoscenza della verità si mette soprattutto all'intelletto, poiché le verità di fede si accettano con un semplice atto intellettuale. Ad un argomento fuori luogo, Tommaso risponde così citando l'*intellectus fidei*, che non è, forse, una semplice svista. In realtà, come già accennato, Tommaso ha in mente un doppio movimento, una doppia considerazione: quella, tutto interna alla metafisica, tra considerazione dell'ente e considerazione del divino; e quella che riguarda l'ente esterno la metafisica nel suo insieme, nel suo rapporto ad una scienza che le è superiore - la *theologia nostra*. Anche qui

occupa delle cause prime dell'ente (*In Metaph.*, Prooemium, ed. Capelli, p. 2: "Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praeferentius considerat metaphisica, in quantum considerat ens et ea quae sequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat"). Wippel spiega questa ambiguità in base ai diversi modi in cui si possono intendere *compositio* e *resolutio*. Il nome *metaphisica*, nei due *Commenti*, trae origine dal processo di *resolutio secundum rationem*, mentre il nome *philosophia prima* deriva nel *Commento De Trinitate* dal processo di *compositio secundum rationem*, e nel *Commento alla Metafisica* dal processo di *resolutio secundum rem*. Va osservato che, nel proemio di quest'ultimo *Commento*, Tommaso non ha esplicitamente la stessa griglia delineata nel *Super Boetium De Trinitate*, l'unico procedimento di cui si fa esplicita menzione è la *resolutio secundum rationem* che mette capo all'ente che è universale per predicazione.

un doppio cammino, anche qui una struttura in qualche modo circolare: i filosofi partono dalle cose sensibili per arrivare al divino, il teologo parte dal divino (dalla fede) per ridiscendere a creature (questo è quanto, per altro, Tommaso afferma fin nel prologo generale del *Commento al De Trinitate*⁵⁶). Ma poiché i principi da cui parte il teologo (la fede) sono più alti e più sicuri dai quelli da cui parte il filosofo, non c'è dubbio che una *scientia divina* (la nostra) sia superiore all'altra, e questo è quanto Tommaso aveva già riaffermato nell'art. 2 della q. II:

(...) Diuinorum notitia dupliciter potest estimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quare cognitionem a sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et ipsa sunt ex se ipsis maxime cognoscibilia, et quamuis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et beatissimum modum suum. Et secundum hoc de diuinis dupliciter scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilia principia accipit ad notificandum diuina, et sic de diuinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam diuinam dicentem alia secundum modum ipsorum diuinorum, ut ipsa diuina secundum se ipsa capiantur, que quidem perfecte in statu uie nobis est impossibilis, set fit nobis in statu uie quedam illius cognitionis participatio assimilatio ad cognitionem diuinam, in quantum per fidem nobis in se ipsam inheremus ipsi prime ueritati propter se ipsam.

Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se cognoscit alia modo suo, est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his que per fidem capimus prime ueritati adherendo, uenimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, sic ipsa que fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia, alia quasi conclusiones. Ex quo patet quod hec scientia est altior scientia diuina quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principiis (*Super Boetium De Trinitate*, q. II, art. 2, ed. leon., p. 58-88).

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, Prologus, ed. leon., p. 75, 29-38: "Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creature notitia per fidem infusa; et hinc est quod diuerso ordine hinc inde proceditur: philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, preordinant scientiam de creatoris scientie diuine, scilicet naturalem metaphisice, set apud philosophos proceditur e conuerso, ut creatoris consideratio considerationem preordinat creature".

chiamo da parte qui la questione di come la *theologia nostra* riceua i suoi principi - ovvero la questione estremamente delicata della possibile *subalternatio* della *theologia nostra* alla *theologia dei et beatorum* -; ciò che colpisce, scorrendo il *Commento al De Trinitate* nel suo insieme, è che Tommaso passa tranquillamente da una *theologia* all'altra - come è d'altra parte inevitabile se si tien conto che Tommaso parla in realtà di scienze dove Boezio ne poneva solo tre, pur avendo precedentemente dichiarato la propria fedeltà alla tripartizione in ogni caso non citare che due esempi: quando Tommaso affronta la questione di come *Utrum diuina liceat inuestigando tractare o inuestigare diuinitatis possit esse aliqua scientia*, ha di mira essenzialmente la teologia della fede; quando invece affronta la divisione dei modi delle scienze speculative, ha di mira principalmente la teologia filosofica. *Principalmente*, perché le due teologie è facile constatare, di fatto coesistono, e non è semplice, anche per un lettore smaliziato, distinguerle accuratamente. La questione del plesso tra ontologia e teologia a prologo della metafisica - in breve: la questione dell'ontoteologia - è così ad un duplice livello: quello relativo alla costituzione stessa della metafisica; e quello relativo allo sdoppiamento stesso della teologia.

Quando Heidegger ha trasmutato il senso originario - quello di ontoteologia, facendone una categoria ermeneutica destinata a dar conto della totalità o quasi-totalità della metafisica occidentale, il termine ha cominciato a guadagnare terreno anche nel campo degli studi filosofici medievali, specialmente in ambito francese. Cuius in fine, l'effetto principale di questa tendenza consiste nel tentativo di corsa a sottrarre gli autori di volta in volta consi-

prendi ad esempio la replica al primo argomento dell'art. 2 della q. II, in cui si caratterizza che Aristotele attribuiva alla *sapientia* in quanto filosofia vengono attribuiti alla teologia che muove dai principi noti per fede (*Super Boetium de altissimis set ex altissimis*). Ed è alla teologia fondata sulla fede che Tommaso attribuisce qui quel ruolo direttivo che non solo in metafisica ma anche nello stesso proemio del *Commento* di Tommaso alla *Metafisica* è attribuito alla prima tra le scienze filosofiche.

derati all'ineluttabilità del verdetto heideggeriano: così è stato l'esempio per Eckhart, considerato come l'esponente di una cultura "medievale" all'ontoteologia, e così è stato soprattutto per lo stesso Tommaso d'Aquino. Per fare opportunamente il punto della situazione, l'Institut catholique di Toulouse decise di organizzare, nel giugno del 1994, un colloquio interamente dedicato all'argomento, i cui Atti sono stati pubblicati l'anno successivo in un fascicolo monografico della "Revue thomiste". Tra i contributi, spicca soprattutto quello di Jean-Luc Marion, non solo perché fin dal titolo⁵⁸, risulta quello più direttamente incentrato sull'argomento, ma anche perché, in rapporto alle posizioni precedenti dello stesso Marion⁵⁹, esso rappresenta una sorta di palinodia o, per usare il termine stesso scelto dall'autore, di *retractatio*. La (nuova) posizione che Marion assume qui potrebbe essere sintetizzata in questo modo. Perché una dottrina possa essere qualificata propriamente come onto-teologica - nel senso 'tecnicamente' heideggeriano - sono necessarie almeno tre condizioni: 1) che Dio entri nel campo della metafisica; 2) che Dio fondi causalmente tutti gli enti in qualità di ragion sufficiente; 3) che Dio sia in qualche modo causa di sé. Ora, secondo Marion, nessuno di questi tre requisiti si ritrova nel caso di Tommaso: 1) Dio non è soggetto della metafisica, ma di un'altra scienza (la *theologia nostra*), e se figura come principio del soggetto della metafisica, lo è in quanto completamente eterogeneo al soggetto stesso, all'*ens commune*⁶⁰; 2) proprio perché non si dà nessun concetto univoco o comune agli enti creati e a Dio, la causalità di quest'ultimo non è indice di una sua presunta immanenza o appartenenza al campo dell'ente (e quindi di una possibile contro-fondazione), ma della sua assoluta trascendenza; 3) Tommaso non ammette mai la possibilità che qualcosa, anche e soprattutto Dio, possa essere causa di se stesso. Se così è, sembra dunque "cohérent de conclure que la pensée de Thomas d'

⁵⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie*, in "Revue Thomiste", 95 (1995) [= *Saint Thomas et l'onto-théologie*. Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994], pp. 31-66.

⁵⁹ Il riferimento è, ovviamente, soprattutto a J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (Paris 1982; trad. it. *Dio senza essere*, Milano 1992).

⁶⁰ Cfr. ad es. i testi citati alla nota 40.

ne relève en rien de la constitution onto-théo-logique de la physique, du moins entendue au strict sens où la postule Heidegger⁶¹.

Marion ovviamente non si spinge fino al punto di negare che l'ente venga descritto da Tommaso come essere, anzi come *ipsum esse*. Ma è il modo stesso di intendere l'essere a fare qui la differenza: l'essere divino non ha nulla di "ontologico", ma si colloca al contrario in un ambito che Marion stesso definisce, facendo un estremo uso di stilemi e filosofemi pseudo-dionisiani, "meta-ontologico": in altri termini, Dio si pone completamente al di fuori dell'orizzonte dell'essere in generale⁶².

Non certamente, in questa lettura, molte cose condivisibili. Ma oltre proprio dall'idea di fondo, assolutamente decisiva, che il vero essere di Dio non nomini in Tommaso una sorta di ente positivo, fattuale, ma, esattamente al contrario, la mancanza di Dio di qualunque determinazione formale che ne faccia qualcosa di oggettivabile o anche semplicemente pensabile, che permea la stessa distinzione tomista tra essere e essenza, per altro proviene a Tommaso da una tradizione ben diversa che affonda le sue radici nel *Liber de causis*⁶³.

Non sono anche alcuni aspetti assai meno convincenti. In

Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie* cit. (alla nota 58),

MARION, *ibid.*, p. 63: "l'esse que Thomas d'Aquin reconnaît à Dieu n'est pas un horizon métaphysique, n'appartient à aucune onto-théologie et ne se situe ni à une ni à une autre distante analogie avec ce que nous concevons sous le concept d'essence, que Dieu n'en est pas, n'y est pas, voire - aussi paradoxal qu'il y ait - n'en est pas. L'esse ne désigne Dieu que dans la juste mesure où il se situe hors de l'être. Non seulement sans l'être tel que le constitue l'onto-théologie, mais aussi bien hors de tout horizon de l'être, même en tant que tel". Il ricorderà che, pur accogliendo molte delle istanze dello pseudodionisiano, Tommaso rifiuta alla fine di collocare Dio, come Bene, al di là dell'essere. Una buona messa a punto storiografica in tal senso rimane E. O'ROURKE, *Thomas Aquinas and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden - New York - Köln (1991) e *Thomas von Aquin und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 32), in par-

te. Per altro si è cercato di mostrare in P. PORRO, *Qualche riferimenti storiografici sulla distinzione di essere ed essenza*, Appendice II al volume *Tommaso d'Aquino, L'ente e l'essenza*, Milano 1995 ("Testi a fronte", 20), che per altro, non si può che concordare con Marion quando prende in considerazione quella sorta di 'feticizzazione' dell'atto d'essere che sembra caratterizzare buona parte degli studi tomistici in questo secolo.

primo luogo, se per qualificare l'ontoteologia ci si attiene ai tratti prima descritti, bisognerebbe certamente concludere e non solo Tommaso d'Aquino, ma l'intero pensiero scolastico (non solo medievale) sfugge del tutto a una determinazione di questo tipo: nessun maestro ha mai ad esempio sostenuto che l'essere divino abbia qualcosa di realmente comune con quello creaturale (solo a partire da Scoto, e non certo unanimemente, si è ammessa l'esistenza di un possibile concetto univoco comune); nessuno - a mia conoscenza - ha mai sostenuto che la causalità divina comporta una sorta di reciprocità da parte delle creature; nessuno infine ha mai accettato, anche solo come congettura, l'ipotesi di un'autofondazione di Dio come *causa sui*. Posto in questi termini, l'interrogativo sulla presunta caratterizzazione ontoteologica del pensiero tomista perde evidentemente sia decisività che interesse, configurandosi come un semplice anacronismo tra gli altri.

In secondo luogo, ma sempre a proposito di anacronismi, è un fatto che la posizione di Tommaso venga valutata da Marion costantemente in rapporto alla metafisica successiva, e cioè precisamente a ciò che Courtine, riferendosi essenzialmente alla grande sistemazione suareziana, ha chiamato il "sistema della metafisica": ma in un altro senso, la questione dell'ontoteologia rimanda al problema essenziale della riorganizzazione interna di quella disciplina aristotelica chiamata tradizionalmente "metafisica" e relativa, secondo modalità che non risultano né chiare né univoche, tanto all'ente in quanto tale quanto alle sostanze separate. È allora rispetto a questa tradizione e a questa problematica che ha forse senso - almeno dal punto di vista storiografico - porsi il problema dell'"ontoteologia" di Tommaso.

Infine, Marion costruisce buona parte delle sue argomentazioni presupponendo in Tommaso una sorta di distinzione (o differenza?) tra *esse* e *ens* ("Dieu se dit proprement *esse* et non *ens*"): ma al di là del fatto che la terminologia di Tommaso (come Marion stesso per altro riconosce) è tutt'altro che coerente al riguardo⁶⁴, e non legittima in alcun modo una simile differenza, occorre ricordare che Dio viene definito *primum ens*

ens anche (se non soprattutto) perché è causa dell'ente che con ciò venga ad annullarsi l'infinita distanza che separa Dio e le creature, o venga minacciata in qualche modo l'omnipotenza divina). Questo è quanto abbiamo già incontrato nel *Commento al De Trinitate* ("quia id quod est *primum ens* essendi omnibus oportet esse maxime *ens*")⁶⁵, ed è quella *divina* cioè che sta alla base della quarta via della *Summa*. È così difficile pensare che questo tentativo di 'attenuare', o di 'diluire', la causalità di Dio sia davvero fedele all'intento tomistico, perché Dio entra nella metafisica esattamente come il *primum ens* nella metafisica, nella teologia filosofica, perché è Dio che si tratta qui, e non del soggetto della teologia rivelata. Il tentativo di sfuggire all'onnipervasività della decostruzione heideggeriana potrebbe aver portato qui all'eccesso opposto: si vede insomma perché, se Heidegger valuta negativamente la storia della metafisica occidentale come ontoteologia, non è poi che Heidegger valuti davvero negativamente tale storia, e non la riconosca come una sorta di necessità - ciò che, per dirla così, interessa minimamente), sia necessario, per timore di

⁶⁴ Aquin et l'onto-théologie cit. [alla nota 58], p. 51, nota 50) e in cui si trova sempre come *primum ens* o *maxime ens*: *Summa theol.*, I, q. 2, art. 1; I, q. 1, q. 9, art. 1; *Summa contra Gentiles*, I, c. 13; I c. 20 e c. 80. Ma si potrebbero aggiungere molte altre testimonianze, che sarebbero naturalmente assai più numerose.

⁶⁵ *Summa theol.*, I, q. 2, art. 1, n. 164: "Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primitus enim entium generativorum oportet esse ingénitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Quia causas immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manibus, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in *Summa theol.* ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi generat, prima est inter omnes, et considerat communes causas entium. Unde sunt causae entium secundum quod entia, quae inquitur in prima philosophia, ut in primo proposuit"; n. 1170: "Et quia est ens commune et universale, et erit eius specularem de ente in quantum est ens, et de quod quid est, et de his quae sunt entis in quantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est". *Summa theol.*, I, q. 2, art. 1, n. 1170 (pp. 1-2): "Nam praedictae substantiae separatae sunt universales causas essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas communes generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare causas separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causas".

⁶⁴ Come risulta evidente dagli stessi esempi citati da MARION (Sa...

questo monito o interdetto, sospingere Tommaso al di fuori del suo stesso orizzonte. In realtà, se come pure dice Marion citando Heidegger, l'ontoteologia implica una fondazione (*Grundung*) concettuale dell'ente a partire dall'essere, e una fondazione causale (*Begründung*) degli enti a partire dal *primum* e questo schema si applica benissimo alla descrizione tomista della metafisica - scienza il cui duplice compito è appunto quello di pervenire attraverso la risoluzione *secundum rationem* all'essere come principio di ogni ente, e attraverso la *resolutio secundum rem* a Dio come principio estrinseco della totalità dell'ente (fermo restando che l'essere divino dica poi l'imprevedibilità, l'inoggettivabilità, l'assenza di determinazioni contenutistiche e formali: ma l'essere significa tutto ciò proprio *in quanto essere*, secondo una storia e una tradizione ben precise, e non in quanto non-essere o meta-essere). Con Ghisalberti, è forse facile riconoscere che quella di Tommaso è certamente un'ontoteologia, senza che ciò implichi una connotazione immediatamente negativa, o ancor più in generale un giudizio di valore. Ma si potrebbe anche andare oltre. Negare questa strutturazione significa forse negare l'intento stesso di Tommaso, disconoscere o misconoscere il *proprium* dell'impresa tomista: quello di restare, all'interno di ciò che è stato chiamato il "regime dell'angoscia"⁶⁷ (e dunque non perché già *scientia transcendens*), la sofisticata e coerente articolazione tra le due istanze (ontologica e teologica) della filosofia prima aristotelica. E la metafisica di Tommaso soddisfa a tale esigenza perché tra la componente ontologica e quella teologica non c'è soltanto un'articolazione verticale (quella espressa dal rapporto tra il *subiectum* e i principi) ma anche un'articolazione per così dire orizzontale: all'ente

⁶⁶ Cfr. A. GHISALBERTI, *Percorsi significativi della "Metafisica" di Aristotele nel Medioevo*, in *Aristotele. Perché la metafisica*, a c. di A. Bausola e G. Re, Milano 1994, pp. 451-470, in partic. pp. 457-460.

⁶⁷ Sul senso dell'espressione e sulla problematica ad essa sottesa cfr. J. BOULNOIS, *La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique*, in J. DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, pp. 11-81; Id., *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destination*, in "Les Études philosophiques", 1989, pp. 347-369; Id., *Quand comme l'ontothéologie? Aristotele, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, in "Revue Thomiste" 95 (1995), pp. 85-108.

ente e a Dio si arriva, all'interno della stessa scienza, attraverso due procedimenti distinti e paralleli - le due vie della analogia. Quanto alla trascendenza divina, essa è garantita, almeno nella metafisica, descrivendo Dio come *ipsum esse*, e non solo di essa, mediante la subordinazione della teologia dei metafisici alla teologia della fede. Se non si tien conto di questa articolazione, riportando sostanzialmente la componente metafisica (alla scoperta di) quella teologica (Geiger) o quella ontologica a quella ontologico-trascendentale (Aertsen), si perde il punto di equilibrio che Tommaso aveva cercato di rag-

giungere. Il punto di equilibrio che, per altro, si è già avuto modo di definire. Alcuni fondamentali nodi problematici sono già stati toccati nell'analisi del testo: lo sfaldamento della tripartizione metodologica delle scienze speculative; la necessità di procedere a duplicazioni interne e esterne al campo della metafisica, con cui il termine *scientia divina* è impiegato in modo ambiguo; l'esigenza ulteriore di fondare e garantire epistemologicamente i principi della *theologia nostra* nella *scientia naturalium*, con il risultato di tradire involontariamente i postulati dell'epistemologia aristotelica a cui Tommaso si è sempre mantenuto fedele ("ista positio ex simplicitate et ignorantia subalternationis venit", dirà poi Enrico di Gand⁶⁸). L'ultimo inconveniente su cui vale forse la pena di soffermarsi è la metafisica, come ormai ribadito tante volte, l'ens *subiectum* e Dio da principio. Ora, aristotelicamente - come Tommaso stesso afferma a più riprese - la conoscenza del *subiectum* rappresenta il compimento, il fine della scienza⁶⁹. In questo senso, ci aspetteremmo che la dimostrazione dell'esistenza di Dio spetti alla metafisica, così come è. È bene chiarire subito che non intendo alludere

... DI GAND, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 7, q. 5, ed. in *Opera*, ed. St. Bonaventure, New York 1953), f. 53^vE.

... D'QUINO, *In Metaph.*, Prooemium, ed. Cathala - Spiazzi, p. 10. "Sed quod quavis ista scientia praedicta tria consideret, non tam quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens communitate subiectum est in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non causas alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum aliorum non est nisi ad quem consideratio scientiae pertingit". Cfr. anche

qui a qualcosa come un argomento ontologico o un'altra prova a priori, ma a una dimostrazione che parta direttamente dagli effetti *in quanto enti*, e non ad esempio in quanto mobili, per arrivare alla loro causa. Questo, d'altra parte, dovrebbe essere il senso ultimo della *resolutio secundum rem*. Ora - come già si è visto, per tutt'altri motivi, constatava con sorpresa⁷⁰ - non c'è traccia di questo tipo in Tommaso, se si eccettua forse la possibilità di interpretare in questo senso (avicennianamente) la terza via della *Summa theologiae* e soprattutto la prova (se di prova effettivamente si tratta) contenuta nel quarto capitolo del *De ente et essentia*, ma mai ripresa in seguito nell'intera produzione tomista. Naturalmente, si può invocare, a giustificazione di questa assenza, la rinuncia programmatica da parte di Tommaso all'uso di un concetto di ente anche solo parzialmente o confusamente comune a Dio e alle creature: un concetto che serva da somma solo da punto di partenza della dimostrazione, e che v

IV, lect. 1, ed. Cathala - Spiazzi, n. 533: "ergo in hac scientia nos quaerimus quod incipit entis inquantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, et quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti".

⁷⁰ Cfr. É. GILSON, *Le thomisme*, Paris 1965⁶ [rist. 1989], p. 97: "Aucune des cinq voies ne met en oeuvre la notion proprement métaphysique de l'être, par-delà le Philosophe, saint Thomas lui-même l'a conçu. Nulle part, dans toute son oeuvre, il n'a démontré l'existence de Dieu, acte pur d'être, à part des propriétés des étants". Anche qui una *retractatio*, nella nota 85 della stessa pagina: Gilson non giudica più, a differenza di quanto fatto nelle edizioni precedenti della sua stessa opera, quella del *De ente et essentia* come una vera e propria prova dell'esistenza di Dio, e si spinge fino ad affermare: "Je n'admets plus ce que j'écrivais alors [p. 119 della 5^a edizione]: les preuves thomistes de l'existence de Dieu se développent immédiatement sur le plan existentiel". Nel *Commento al De Trinitate*, non solo non si trova una prova dell'esistenza di Dio, ma viene ribadito esplicitamente che Dio non è il primo oggetto conosciuto dalla nostra mente, ed è ciò a cui la filosofia può pervenire solo alla fine. Si veda in proposito: F. VAN STEENBERGHE, *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de Thomas d'Aquin "In Boetium De Trinitate"*, *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern, a. c. di J. Auer, Volk, München 1957, pp. 415-432. Owens, al contrario, ritiene che le soste separate siano provate nella metafisica, a cui la fisica consegna solo la dimostrazione dell'esistenza di un movimento eterno: cfr. J. OWENS, *Aquinas and the Proof from the Physics*, in "Mediaeval Studies", 28 (1966), pp. 119-150. Da una sua volta, concede che Dio sia provato nella fisica, ma considera invece che alla metafisica spettava dimostrare che il primo motore è causa dell'essere: cfr. *Aquinas on Metaphysics* cit. (alla nota 52), p. 201 e pp. 281-295.

abbandonato alla fine per riconoscere - anche metafisicamente - l'assoluta eterogeneità tra l'essere divino e quello creato (come appunto in Enrico di Gand). Ma ciò non comporta, per una istanza, che la metafisica sia destinata quasi strutturalmente a non raggiungere quel fine e quel compimento che pure Dio le assegna e che sembrano appartenere in proprio?⁷¹

Costante l'inevitabile successiva rielaborazione, questo intervento costituisce una parte del suo carattere originario di analisi quasi 'seminariale' nello spirito del VII Convegno SISPM. Colgo anzi l'occasione per segnalare che, nella discussione, mi hanno offerto preziosi spunti di riferimento particolare, Gianfranco Fioravanti, Giulio d'Onofrio, Dino Buzzetti, Arrighi e Giorgio Pini. - Dal novembre 1997 (in cui si svolse il Convegno) sono naturalmente apparsi diversi altri contributi in qualche modo legati al tema qui trattato. Desidero segnalarne, per la loro importanza, almeno due: J.-P. TORRELL, *Le théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, in "Documenti e studi di filosofia filosofica medievale", 10 (1999), pp. 299-353 (in cui, nonostante la concentrazione sul solo Prologo, e per di più in chiave esclusivamente teologica, viene offerta una limpida - com'è nello stile di Torrell - esposizione del problema dell'autonomia rispettiva, in Tommaso, tra teologia e filosofia); e C. LAFLEUR - J. CARRIER, *Abstraction, séparation et tripartition chez Thomas d'Aquin. Super Boetium "De Trinitate", question 5, article 1*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67 (2000), pp. 248-261, sviluppando alcune osservazioni di A. DE LIBERA in *La questione dell'essere*, si mostra come la distinzione tra astrazione e separazione non sia un'innovazione tomista, ma si trovi ben attestata nel corpus dei testi scolastici latini - introduzioni alla filosofia e guide degli studenti - elaborati inizialmente alla Facoltà parigina della Arti tra il 1230 e il 1250, e derivanti dall'influente influenza di al-Fārābī).