

Pasquale Porro

*Astrazione e separazione:
Tommaso d'Aquino e la tradizione greco-araba*

Estratto da

*Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi:
cantieri aperti*

Atti del Convegno Internazionale di Studio
(Milano 12-13 settembre 2005)

A cura di A. GHISALBERTI / A. PETAGINE / R. RIZZELLO

Quaderni di Annali Chieresi
Torino 2006

[pp. 121-161]

PASQUALE PORRO

**ASTRAZIONE E SEPARAZIONE:
TOMMASO D'AQUINO E LA TRADIZIONE GRECO-ARABA**

Premessa

Il termine 'separazione' rinvia immediatamente, in Tommaso d'Aquino, al problema della determinazione del soggetto della metafisica. Per porre subito la questione nei suoi termini essenziali: una volta ammesso, a partire da Aristotele, che il soggetto di tale scienza si identifica con ciò che è separato – e cioè, come sembrerebbe, con ciò che è separato *dalla* materia – come deve essere intesa questa separazione? La stessa domanda potrebbe anche essere riformulata in altro modo: come si deve concepire l'immaterialità che sembra costituire il prerequisito originario della filosofia prima o metafisica? Se quest'ultima, infatti, è non solo scienza *prima*, ma anche *universale*, o scienza dell'ente in quanto tale, è legittimo chiedersi se davvero essa possa escludere in senso assoluto ciò che è materiale, ma appartiene pur sempre all'ambito dell'ente. Ora, anche Tommaso si è trovato a fare i conti con questa difficoltà, potendo tuttavia già disporre di un possibile modello di soluzione, quello elaborato da Avicenna. Il mio intento è allora quello di provare a esaminare alcuni snodi di questa linea (Aristotele-Avicenna-Tommaso) attraverso 4 passaggi principali:

1. vorrei dapprima considerare l'ambito in cui la questione dell'immaterialità del soggetto della filosofia prima o scienza divina comincia a delinearci in Aristotele e nei suoi commentatori, soffermandomi brevemente sulle ambiguità implicite nel lessico della 'separazione';

2. cercherò poi di ricostruire il modo in cui Tommaso d'Aquino affronta il problema soprattutto nel suo *Commento al De Trinitate* di Boezio, dove distingue (com'è ben noto) tra due modalità di astrazione, proprie rispettivamente della fisica e della matematica, e un'operazione a sé – chiamata *separatio* – propria della *scientia divina*;

3. vorrei poi mostrare come Tommaso pervenga a questa distinzione soprattutto a partire dalla propria lettura della *Metafisica* di Avicenna, e tuttavia forzando in modo significativo le stesse intenzioni avicenniane e alterandone la portata;

4. infine, vorrei suggerire alcune possibili ragioni di questo strano duplice movimento di appropriazione/superamento, da parte di Tommaso, dell'eredità avicenniana.

1. Alle origini della "separazione": Aristotele e i commentatori

A prima vista, o almeno tradizionalmente, sembra del tutto naturale che la filosofia prima o metafisica abbia nulla o poco a che vedere con la materia o con gli enti materiali, e abbia invece a che fare *esclusivamente* o *soprattutto* (ma la differenza tra i due avverbi è già qui essenziale) con gli enti separati dalla materia e dal movimento. Questa è in ogni caso la convinzione di molti autori medievali, tra cui ad esempio lo stesso Tommaso d'Aquino:

1

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum [= ed. leon.], Commissio Leonina, Roma / Éditions du Cerf, Paris 1992 («Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia», 50), p. 138, 135-163 [corsivi miei]: «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. Quedam ergo speculabilia sunt que dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. [...] Quedam 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, quia precipuum in ea cognitorum est Deus. Que alio nomine dicitur metaphisica [...]».

2

THOMAS AQUINAS, *In Phys.*, I, lect. 1, ed. P. MAGGIÒLO, Marietti, Taurini-Romae 1965, p. 3, §§ 2-3: «Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam uero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibili non cadit. [...] Quedam uero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia numquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De huiusmodi igitur est Metaphisica: de his uero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica: de his uero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur».

3

THOMAS AQUINAS, *In Metaph.*, Prooemium, ed. M.-R. CATHALA / R. SPIAZZI, Marietti, Taurini-Romae 1950, p. 1: «[...] cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. [...] Ea uero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae».

Naturalmente, si può assumere che questa impostazione sia già chiaramente delineata in Aristotele, soprattutto in *E 1*, che è tuttavia un testo che pone più di un problema, com'è ben noto e come avremo modo di ricordare subito. D'altra parte, se c'è in generale consenso, nel Medioevo latino, sul fatto che la metafisica si occupi principalmente di ciò che è immateriale, non c'è altrettanto accordo su quale sia in senso stretto il soggetto proprio della metafisica stessa, se cioè Dio e le sostanze separate o piuttosto l'ente in quanto ente¹. Ora, che questa alternativa si radichi a sua volta nel

¹ Cfr. la classica ricostruzione in proposito di A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und*

testo aristotelico, che cioè la «scienza cercata» da Aristotele (*ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη*)² – ovvero la filosofia prima destinata poi ad essere ridenominata «metafisica» – abbia almeno in apparenza una struttura multipolare o almeno bipolare, è anch'esso un dato di fatto fin troppo noto. In *Γ*, tale scienza viene qualificata da Aristotele come scienza dell'ente in quanto ente, ma non è affatto pacifico cosa si debba intendere con questa definizione, e soprattutto in che modo essa si combini, o risulti compatibile, con le altre indicazioni relative all'oggetto (o più correttamente, come dicevano gli arabi e gli scolastici, al «soggetto») della filosofia prima presenti nel testo aristotelico così come esso ci è stato tramandato a partire da Andronico. Soprattutto, non è chiaro – ed è da sempre al centro di accese discussioni³ – in che modo questa scienza dell'ente in quanto ente sia anche *θεολογική*, sia anche una «scienza divina» che verte su ciò che è separato e immobile (*περί χωριστά και ἀκίνητα*):

4

ARIST., *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 10-19 [trad. Reale]: «Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato (*εἰ δέ τί ἐστιν ἄδιδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν*),

Untersuchungen, 2. erw. Aufl., Peeters, Leuven 1998 («Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca», 1), a cui si possono ora aggiungere almeno A. GHISALBERTI, *Percorsi significativi della Metafisica di Aristotele nel Medioevo*, in A. BAUSOLA / G. REALE (a cura di), *Perché la metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 451-470 e il volume degli Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale tenutosi a Bari nei giorni 9-12 giugno 2004: cfr. P. PORRO (a cura di), *Metaphisica - sapientia - scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Brepols, Turnhout / Pagina, Bari 2006 [= «Quaestio», 5 (2005)].

² Tra le varie denominazioni con cui Aristotele stesso si riferisce alla propria impresa, questa è certamente la più neutra, ma insieme la più significativa, nella misura in cui dà il senso del suo tentativo: cfr. *B 1*, 995 a 24 e *K 1*, 1059 a 35: *τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην*, *A 2* 983 a 21: *ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητούμενης*. In *K 2*, 1060 a 4 e 6 questa denominazione (*ἡ ζητούμενη νῦν ἐπιστήμη*) viene esplicitamente connessa con l'aspetto che qui più interessa, cioè con lo studio di una sostanza separata, non sensibile, eterna ed esistente per sé. Un utile quadro sintetico delle diverse denominazioni adoperate da Aristotele nei libri che oggi costituiscono la *Metafisica* è oggi disponibile in R. GOULET (sous la direction de), *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Supplément*, préparé par R. Goulet avec la collaboration de J.-M. FLAMAND et M. AOUD, CNRS Éditions, Paris 2003, pp. 242-244.

³ Per un approccio generale alla questione sarà sufficiente rinviare qui a G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 e successive ristampe; E. BOOTH, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; M. FREDE, *The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics*, in *Id.*, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 81-95; E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: "ontologia" o "filosofia prima?"*, in BAUSOLA / REALE (a cura di), *Perché la metafisica cit.*, pp. 117-144; J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, trad. it. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. ESPOSITO, Vita e Pensiero, Milano 1999.

è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate, ma non immobili [Schwegler/Ross: *περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*]; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia (*περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ*); invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili (*περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα*). [...] Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia (*θεολογική*) [...].

La prima grande difficoltà o ambiguità riguarda qui lo statuto degli oggetti della fisica, perché la qualificazione di *χωριστὰ*, stando al testo appena riportato, è attribuita da Aristotele anche alle realtà fisiche. In realtà, la lezione è piuttosto controversa, perché il testo tradizionale stabilito da Bekker, e accettato ad esempio anche da Bonitz e Rolfes, reca, sulla scorta dei mss., *ἀχώριστα*. Fu com'è noto Schwegler⁴, seguito poi da Ross e Jaeger⁵, ad osservare che la struttura stessa della frase, costruita in modo antitetico, esigeva invece più probabilmente *χωριστὰ*: se Aristotele avesse voluto dire che la fisica si occupa di ciò che non è separato e non è immobile, non avrebbe avuto bisogno di evidenziare un'antitesi tra le due qualificazioni ricorrendo a particelle avversative [*περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα*]. In effetti, ponendo le realtà fisiche come *ἀχώριστα*, non separate (*scil.*, in questa interpretazione, *dalla materia*), risulta ovvio e quasi consequenziale che non siano immobili; l'antitesi e l'uso della formula avversativa hanno invece senso se si dice che la fisica si occupa di cose separate, e tuttavia non immobili. Se si adotta questa correzione – che tuttavia ha avuto e continua ad avere una nutrita schiera di oppositori⁶ – si ha (come appunto

⁴ A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fues, Tübingen 1847-48, rist. anast. Minerva, Frankfurt a.M. 1960 e 1968, IV, pp. 14-16.

⁵ Cfr. W.D. ROSS (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1924, I, p. 355; W. JAEGER (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford 1957, *ad loc.*; ma cfr. anche W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1955, p. 225 e n. 1; trad. it. (di G. CALOGERO) *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Sansoni, Milano 2004 [ed. orig. La Nuova Italia, Scandicci 1935], pp. 291-292, e nota 1.

⁶ Tra coloro che rigettano la correzione cfr. O. APELT, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig 1891, rist. Scientia, Aalen 1975, p. 231; D.R. COUSIN, *A Note on the Text of Metaphysics 1026a14*, «Mind», 49 (1940), pp. 495-496; E. TRÉPANIÉ, *La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou de non-séparés?*, «Laval théologique et philosophique», 2 (1946), pp. 206-209; J. OWENS, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1951, p. 296, n. 44; M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, p. 49; V. DÉCARIE, *La physique porte-t-elle sur des 'non-séparés' (ἀχώριστα)?*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 38 (1954), pp. 466-468; E. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Ohio State University Press, Columbus 1989, pp. 258-259; H.G. ZEKL, *Topos: Die aristotelische Lehre von Raum, Meiner, Hamburg 1990*, p. 85, n. 94; C. PIETSCH, *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und*

nella traduzione prima citata) che la fisica studia le realtà separate, ma non immobili; la matematica le realtà immobili, ma non separate; la scienza teologica le realtà separate e immobili. Ora, proprio in quanto la separazione è attribuita anche agli oggetti

erkenntnistheoretische Grundlagen, Teubner, Stuttgart 1992 («Beiträge zur Altertumskunde», 22), in part. pp. 276-277, n. 93; J.J. CLEARY, *Emending Aristotle's Division of the Theoretical Sciences*, «Review of Metaphysics», 48 (1994), pp. 33-70; J.J. CLEARY, *Aristotle & Mathematics. Aporetic Method in Cosmology & Metaphysics*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, in part. pp. 426-432. I principali argomenti portati contro la correzione potrebbero essere ridotti ai seguenti: 1) *ἀχώριστα* è la lezione comune dei mss.; 2) è attestata nello Ps.-Alessandro; 3) qualche rigo prima dell'occorrenza in questione, Aristotele stesso definisce *οὐ χωριστὴν* la sostanza di cui si occupa la fisica (1025 b 27-28); 4) è chiaro che l'uso di *χωριστὰ* in riferimento alla "teologia" che compare due righe dopo il luogo in questione (1026 a 16) riguarda la separazione dalla materia, ed è impensabile che Aristotele abbia usato lo stesso termine in due accezioni diverse nella stessa frase, e a distanza di sole due righe; 5) l'antitesi espressa dal testo non è quella che Schwegler intendeva ripristinare, ma quella appunto tra gli oggetti non separati dalla materia e quelli completamente separati; 6) non sempre *ἀλλά* ha valore avversativo, anche in congiunzione con *μὲν* (è un argomento usato soprattutto da Cleary, che adduce a sostegno, in proposito, J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Clarendon Press, Oxford 1934, p. 21). Tutti questi argomenti, sia pur di peso diverso, non mi sembrano in verità decisivi, ad eccezione forse del primo. L'occorrenza nello Pseudo-Alessandro non è particolarmente significativa, poiché il commento (come avremo modo di ricordare tra breve) è quasi sicuramente opera di Michele di Efeso (XII secolo), e dunque non solo molto tardo, ma anche condizionato dalla lettura neoplatonica del passo (il commentatore conosce ad esempio Siriano). Sull'occorrenza di 1025 b 27-28 cfr. qui la nota immediatamente successiva. L'interpretazione di 1026 a 16 potrebbe non determinare quella di 1026 a 14, ma dipendere da essa (l'argomento potrebbe in effetti essere rovesciato, come sembrano appunto fare Schwegler e Ross; per altro, come già osservava Jaeger, se «la metafisica ha un oggetto che dev'essere nello stesso tempo esistente in realtà e immoto, ciò significa peraltro che esso dev'essere *χωριστός* nel senso di "trascendente", perché solo la realtà soprassensibile riunisce in sé entrambe quelle proprietà»: dunque il senso di *χωριστὰ* sarebbe qualificato a 1026 a 16 dal fatto di essere unito a *ἀκίνητα*; cfr. JAEGER, *Aristotele* cit., p. 292, n. 1). L'antitesi che Schwegler intendeva salvaguardare non riguarda tanto il rapporto della fisica con le altre due scienze, e dunque la tripartizione nel suo complesso, ma le due differenti qualificazioni attribuite alla fisica stessa (le obiezioni rivolte a questo proposito da Décarie, Trépanier e Pietzsch mi sembrano davvero mancare il punto in questione). Infine, la decisione di interpretare in senso non avversativo [*μὲν*] *ἀλλά* può essere legittima (il passo che tuttavia talora si invoca come esempio nello stesso Aristotele, e cioè *Hist. An.*, 516 b 11-12, mi sembra conservare comunque una struttura avversativa, e non suggerire l'idea né di un elenco né di una semplice negazione), ma non mi sembra meno innocua di quella di emendare, su questo punto, la lezione comune dei mss., e appare dettata più che da motivi realmente filologici, dalla volontà di salvaguardare l'interpretazione standard, e più facile, del passo. Al contrario, la proposta Schwegler ha il vantaggio strettamente filologico di rappresentare la *lectio difficilior*. A favore della correzione, oltre ai già ricordati Ross e Jaeger, cfr. invece P. AUBENQUE (cfr. *infra*, nota 13; curiosamente, Aubenque è invece annoverato da alcuni, come Pietzsch, tra coloro che rigettano la proposta) e Merlan, che tra l'altro, seguendo Jaeger, afferma esplicitamente: «[...] il termine "separato", *χωριστόν*, è stato sostituito con "inseparato", *ἀχώριστον*, da un lettore [...] 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, a partire

della fisica, si dovrebbe qui escludere, almeno in prima istanza, che essa riguardi *tout court* la materia: le *sostanze* del mondo naturale potrebbero forse essere intese come *separate*, in un senso che si tratterà qui di precisare, *ma non separate dalla materia*⁷. Anzi, da un certo punto di vista l'intera questione potrebbe perfino essere rovesciata, poiché la materia è a sua volta scartata, nella sua pretesa di essere sostanza, per il fatto di non essere qualcosa di separato, come Aristotele afferma in *Metaph.*, Z 3, 1029 a 27-28.

Il fatto è che il concetto di separazione è una specie di nervo scoperto all'interno della filosofia aristotelica; non a caso, ancora in tempi recenti, intorno a esso si è sviluppato un ampio dibattito, soprattutto in ambito anglosassone⁸, che ruota intorno a un interrogativo principale: come è possibile che una delle critiche fondamentali rivolte da Aristotele a Platone riguardi la separazione delle Forme (*Metaph.*, M 9,

dalla quale questo termine è comparso in tutti i nostri manoscritti». Cfr. P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, 1975³, trad. it. (condotta sulla terza edizione) *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, a cura di E. PEROLI, introd. di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1990, 1994⁴ (mi riferisco qui a questa seconda edizione), p. 124.

⁷ È vero che qualche linea più sopra, come già ricordato nella nota precedente, Aristotele qualifica le sostanze oggetto di studio nella fisica come «non separate» (e qui in gioco sembra poter essere solo la separazione dalla materia), e tuttavia l'espressione contiene una significativa clausola limitativa (*ἐπι τὸ πολὺ*): «[...] se ogni conoscenza razionale è o pratica o poetica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha la potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma [κατὰ τὸν λόγον], ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia» (1025 b 25-28; trad. Reale). Molto dipende qui dal peso relativo che si sceglie di attribuire ai due diversi elementi contenuti nel passo: a) il fatto che la fisica si occupa di realtà *sostanziali*, prese secondo il loro *logos* (forma/formula); b) il fatto che tali forme sono considerate come prevalentemente non separabili. Il primo elemento sarebbe di per sé sufficiente a distinguere la fisica dalla matematica (che non si occupa di realtà sostanziali); quanto alla distinzione dalla «scienza divina», sarebbe assicurata da ciò che il passo recita inizialmente (gli enti di cui si occupa la fisica hanno la capacità di movimento o la potenza al movimento). In tal modo, il passo risulterebbe compatibile con la correzione Schwegler (indipendentemente dal fatto che le sostanze fisiche siano poi prese «prevalentemente» come non separabili dalla materia, che sarebbe una precisazione aggiuntiva relativa al carattere delle sostanze studiate dalla fisica).

⁸ Cfr. G. FINE, *Separation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2 (1984), pp. 31-87; D. MORRISON, *Separation in Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 125-157; G. FINE, *Separation: A Reply to Morrison*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 159-165; D. MORRISON, *Separation: A Reply to Fine*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 167-173; CH. WITT, *Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1989; L. SPELLMANN, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995. Volendo sintetizzare in modo brutale il dibattito, si potrebbe dire che se per Gail Fine e Charlotte Witt (che intendono principalmente la sostanza aristotelica nel senso del composto), non c'è problema nel porre le sostanze come separate (cioè dotate di esistenza indipendente) negando al contempo questo statuto agli universali o alle Forme platoniche, per Lynne Spellmann (che interpreta la sostanza principalmente nel senso di forma o «specimen of natural kinds») Aristotele non contesta realmente a Platone la separazione in quanto tale, ma il fatto

1086 b 6-7: «la separazione dell'universale dalle cose è causa di tutte le difficoltà in cui cade la dottrina delle idee», e che dall'altra lo stesso Aristotele faccia appello proprio alla separazione o separabilità come criterio fondamentale per individuare ciò che egli ritiene sostanze?

In effetti, *χωρίς*, *χωρισμός* e soprattutto *χωριστός / χωριστόν* sono termini polisemici per eccellenza nel lessico aristotelico⁹, come Aristotele stesso ammette in più di una circostanza, ad esempio in Δ 6 e I 1:

5

ARIST., *Metaph.*, V, 6, 1016 b 1-3 [trad. Reale]: «E, in breve, tutte le cose la cui essenza si coglie con un atto dell'intelletto indivisibile e non separabile [μὴ δύναται χωρῆσαι] né in ordine al tempo, né in ordine al luogo, né in ordine alla nozione [scil. alla formula: λόγῳ], queste sono una unità per eccellenza, e, fra queste, soprattutto le sostanze».

6

ARIST., *Metaph.*, X, 1, 1052 b 15-17 [trad. Reale]: «Perciò l'essenza dell'uno consiste nell'essere indivisibile, in quanto è alcunché di determinato e particolare, separabile o per il luogo o per la forma o per il pensiero [χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἶδει ἢ διαβολῆς]».

Una prima valenza di separazione è quella dunque che riguarda il luogo, e non c'è per altro da stupirsi data l'evidente parentela di *χωρίς* con *χώρα* e *χωρῶν*. A questo ambito possono essere riportate anche le occorrenze in cui Aristotele parla di separazione rispetto alla grandezza, o rispetto al tempo; si tratta comunque, per così dire, di un'accezione fisica o quantitativa. Alcuni esempi:

7

ARIST., *Phys.*, V, 3, 226 b 21-23 [trad. Ruggiu]: «Assieme» sono dette le cose

che essa venga intesa nel senso della distinzione numerica (delle Forme). D'altra parte, Gail Fine e Donald Morrison sono in disaccordo sul modo di intendere la separazione ontologica, che Fine interpreta appunto come «esistenza indipendente» (come condizione della priorità ontologica) e Morrison come «esistenza separata da altre sostanze»: «separato» in questo senso sarebbe ciò che si colloca al di fuori dei limiti o confini di un'altra sostanza, e dunque solo le sostanze sarebbero separate da altre sostanze (di conseguenza, la «separazione nella definizione» che Aristotele sembra attribuire alle forme risulterebbe incoerente e indifendibile). Poiché quest'ultima accezione si avvicina a quella di distinzione numerica, anche Lynne Spellmann si allontana, su questo punto specifico, da Morrison.

⁹ Cfr. ad es. M.-D. PHILIPPE, *Ἀφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristotele*, «Revue thomiste», 48 (1948), pp. 461-479; D. MORRISON, *χωριστός in Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 89 (1985), pp. 167-173 (con elenco dettagliato delle occorrenze, suddivise secondo le forme grammaticali e le differenze di contenuto). Vale forse la pena di ricordare anche che, in quest'ultimo contributo, Morrison contesta la possibilità di mantenere, nella traduzione di *χωριστός*, un'oscillazione tra 'separato' e 'separabile', a vantaggio della sola prima accezione.

che sono secondo il luogo e che sono in senso primario in un unico luogo, mentre "separato" si riferisce a quelle cose che sono in luoghi differenti [χωρῖς δὲ ὅσα ἐν ἑτέρῳ].

8

ARIST., *Metaph.*, XI, 12, 1068 b 26-27 [trad. Reale]: «Insieme secondo il luogo sono tutte quelle cose che stanno in uno stesso luogo che è primo. Separate secondo il luogo sono tutte quelle cose che stanno in luogo diverso [καὶ χωρῖς ὅσα ἐν ἄλλῳ].»

9

ARIST., *Metaph.*, XIV, 5, 1092 a 18-20 [trad. Reale]: «Infatti, il luogo di ciascuna singola cosa è proprio di essa, ed è per questo che ciascuna cosa è spazialmente separata dalle altre [διὸ χωριστὰ τόπων]; invece, gli enti matematici non hanno un luogo».

10

ARIST., *De anima*, II, 2, 413 b 13-15 [trad. Movia]: «Ma ciascuno di questi principi [scil. nutritivo, sensitivo, razionale e del movimento] è un'anima o una parte dell'anima? E se è una parte, è separabile soltanto logicamente o anche spazialmente [χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπων]?».

11

ARIST., *De anima*, III, 4, 429 a 10-13 [trad. Movia]: «Riguardo alla parte dell'anima con cui essa conosce e pensa (sia questa parte separabile, sia non separabile secondo la grandezza, ma soltanto logicamente) [εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον] si deve ricercare quale sia la sua caratteristica specifica ed in qual modo il pensiero si produca».

12

ARIST., *De anima*, III, 10, 433 b 23-25 [trad. Movia]: «[...] infatti il convesso e il concavo costituiscono la fine e il principio [...], essendo diversi logicamente, ma inseparabili per la grandezza [λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα].»

Gli ultimi tre esempi tratti dal *De anima* mostrano molto chiaramente che questa accezione spaziale non dev'essere confusa con quella relativa al *logos*, alla formula, e d'altra parte anche negli elenchi delle possibili accezioni contenuti in *Metaph.* Δ 6 e I 1 ne figurava una relativa al *logos* o alla *dianoia*. Potremmo così dire che una seconda sfera semantica del termine 'separazione' riguarda in Aristotele ciò che può o non può essere distinto rispetto al *logos*-formula, ovvero alla definizione. Anche in questo caso, è possibile indicare altri esempi:

13

ARIST., *De anima*, III, 9, 432 a 19-20 [trad. Movia]: «riguardo invece a ciò che muove, bisogna ricercare che cosa esso sia nell'anima; se è una sua parte, separabile per la grandezza o logicamente [χωριστὸν ὄν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ], oppure se è l'intera anima».

14

ARIST., *Phys.*, II, 1, 193 b 3-5 [trad. Ruggiu]: «Sicché, in altro senso, "natura" sarebbe la forma e la specie – e queste non esistono come separabili se non in senso concettuale [οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον] – di quelle cose che hanno in se stesse il principio del movimento».

15

ARIST., *Metaph.*, VII, 5, 1030 b 23-26 [trad. Reale]: «E tali sono tutte quelle proprietà nella cui nozione è presente la nozione [λόγος] o il nome della cosa di cui esse sono proprietà, e che, quindi, non si possono spiegare indipendentemente dalla cosa medesima [καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρῖς]: così, per esempio, è possibile spiegare il bianco indipendentemente dall'uomo, ma non la femmina indipendentemente dall'animale».

16

ARIST., *Metaph.*, XI, 7, 1064 a 23-24 [trad. Reale]: «Di queste due nozioni, infatti, quella di camuso implica anche la materia, invece quella di concavo prescinde dalla materia [χωρῖς τῆς ὕλης].»

C'è infine una terza sfera fondamentale, ed è quella che riguarda la capacità di esistere separatamente, cioè in sé, non in dipendenza da altro o al di fuori dei limiti/confini ontologici di altre sostanze¹⁰. Questa possibile valenza viene esplicitamente contrapposta da Aristotele alla separazione o separabilità rispetto al *logos*. Prendiamo due passi particolarmente significativi:

17

ARIST., *Metaph.*, VIII, 1, 1042 a 24-31 [trad. Reale]: «Ed ora dobbiamo fare un riesame delle sostanze che sono da tutti ammesse. E tali sono le sostanze sensibili. Le sostanze sensibili hanno tutte quante materia. E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata col pensiero [δὲ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἔστιν]), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e forma (e questo soltanto è soggetto a generazione e a corruzione ed è separato in senso vero e proprio [χωριστὸν ἀπλῶς]), mentre delle sostanze intese secondo la forma alcune sono separate, altre, invece, non lo sono [τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ' οὐ].»

18

ARIST., *Metaph.*, XIII, 2, 1077 a 36 - b 14 [trad. Reale]: «Concediamo pure che le superfici, le linee e i punti abbiano una anteriorità nell'ordine della nozione; tuttavia, non tutto ciò che ha anteriorità nell'ordine della nozione ha anche anteriorità nell'ordine della sostanza. Infatti, hanno anteriorità nell'ordine della sostanza tutte

¹⁰ Questa alternativa è appunto quella al centro del dibattito tra Gail Fine e Donald Morrison; cfr. *supra*, nota 8.

quelle cose che, separate dalle altre [τῆ μὲν γὰρ οὐσία πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει], hanno più essere di queste altre, mentre hanno anteriorità nell'ordine della nozione quelle cose le cui nozioni entrano nella composizione di altre nozioni. Ora, questi due tipi di anteriorità non si implicano a vicenda. Infatti, se le affezioni, come per esempio mobile o bianco, non esistono a parte dalle sostanze, allora il bianco rispetto all'uomo-bianco ha, sì, anteriorità nell'ordine della nozione, ma non ha anteriorità nell'ordine della sostanza: infatti, il bianco non può esistere separatamente [οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον], ma esiste sempre unitamente al sinolo, e per sinolo intendo l'uomo-bianco. Per conseguenza, è evidente che, nell'ordine della sostanza, né ciò che è risultato di astrazione [τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως] è anteriore, né ciò che è risultato di aggiunta è posteriore: infatti è per aggiunta di uomo a bianco che noi parliamo di uomo-bianco. Si è dunque dimostrato a sufficienza che gli enti matematici non sono sostanze in più alto grado dei corpi, e che, rispetto ai sensibili, non hanno una anteriorità nell'ordine della nozione e, infine, che non possono in alcun modo esistere separatamente [οὔτε κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν].

Ora, nel primo di questi due passi, ciò che può essere separato rispetto al *logos* (τῷ λόγῳ χωριστόν) viene distinto da ciò che è separato *simpliciter*, o in senso assoluto (χωριστόν ἀπλῶς)¹¹, e quest'ultima espressione sembra designare ciò che è ontologicamente separato in quanto possiede un'esistenza determinata, a sé. Nel secondo, l'anteriorità rispetto alla sostanza (che compete a ciò che è separato in quanto ha più essere) viene distinta accuratamente da quella rispetto alla nozione (che compete a ciò che entra invece in composizione con altre nozioni): per restare all'esempio aristotelico, il bianco, rispetto all'uomo-bianco, ha anteriorità nell'ordine della nozione, ma non della sostanza, perché non può esistere separatamente dal soggetto, cioè dal singolo uomo che è bianco. Tutta la discussione verte in questo caso sullo statuto degli enti matematici, e introduce anche l'altro termine che qui maggiormente ci interessa, ovvero l'astrazione (ἀφαίρεσις)¹². Si tratta di una connessione non casuale, perché l'astrazione compete in generale per Aristotele proprio agli enti matematici, in quanto questi – come conclude il passo appena citato – non possono appunto esistere separatamente.

Accade tuttavia talvolta che la separazione ontologica – in quanto contrapposta a quella relativa al *logos* – tenda a confondersi o a sovrapporsi con quella relativa al luogo (confusione accentuata dal fatto che talvolta Aristotele qualifica questa separazione in rapporto alla natura o al numero). Due esempi di questa ambiguità possono

¹¹ È Tommaso stesso ad adoperare a questo proposito il sintagma *separabile simpliciter*: cfr. *In Metaph.*, VIII, lect. 1, ed. CATHALA / SPIAZZI, n. 1687: «Compositum vero [...] dicitur esse substantia quasi "separabile simpliciter", idest separatim per se existere potens in rerum natura [...]».

¹² Anche a questo proposito la letteratura è ovviamente copiosa; per un quadro delle occorrenze e degli usi del termine cfr. almeno M.-D. PHILIPPE, 'Αφαίρεσις, πρόσθεσις, χωρίζειν dans la philosophie d'Aristote cit., pp. 461-479; J.J. CLEARY, On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle, «Phronesis», 30 (1985), pp. 13-45.

essere tratti rispettivamente dall'*Etica Nicomachea* e dal *De generatione et corruptione*:

19

ARIST., *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 28-31 [trad. Mazzarelli]: «Se esse poi siano distinte come le parti del corpo e come tutto ciò che è divisibile in parti, o se invece le parti siano due solo idealmente, mentre per natura sono inseparabili [τῆ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα], come nella circonferenza la parte convessa e la parte concava, non fa differenza per la presente argomentazione».

20

ARIST., *De gen. et corr.*, I, 5, 320 b 12-24 [trad. Russo]: «È preferibile, perciò, ritenere che in ogni tipo di cambiamento la materia non sia separabile dai corpi, nel senso che essa è identica e unica per numero ma non per definizione. [...] e poiché c'è anche una materia da cui si genera la sostanza corporea e che è materia di un corpo già determinato (non esiste, in realtà, alcun corpo-in-generale), essa è identica come materia tanto di una grandezza quanto di una qualità affettiva e può essere separata solo per definizione ma non per il luogo, a meno che non vogliamo ammettere che anche le qualità affettive possano avere un'esistenza separata».

Ma ci sono comunque molti altri passi in cui Aristotele, al di là di ogni riferimento all'identità naturale o numerica, intende in modo (quasi) inequivocabile la separazione come capacità di esistere in sé o indipendentemente da altro, e dunque come caratteristica precipua di ciò che è sostanza:

21

ARIST., *Phys.*, I, 2, 185 a 31-32 [trad. Ruggiu]: «Non esiste, infatti, nessuna cosa che abbia un'esistenza indipendente, al di fuori della sostanza [οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν].

22

ARIST., *Metaph.*, VII, 1, 1028 a 33-34 [trad. Reale]: «nessuna delle altre categorie può essere separata, ma solamente la sostanza [τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη]».

Quest'ultimo passaggio è particolarmente significativo perché riguarda la priorità della sostanza rispetto al resto, e cioè agli altri predicamenti; e tale priorità, oltre che sulla nozione e la conoscenza, è fondata proprio sulla capacità di darsi o sussistere in modo separato, che manca invece alle altre categorie. Questa priorità è così una priorità secondo la natura (anche se il testo porta *χρόνω*, già Gail Fine suggeriva di leggere *φύσει*) o secondo l'essere, e cioè esattamente secondo quei criteri invocati da Platone, come Aristotele stesso riferisce (*Δ* 11, 1019 a 1-4), per affermare la separazione delle Forme. Ma la differenza sta appunto nel fatto che questi criteri non sono invocati per mostrare la separazione delle forme dai composti o per meglio dire dai singolari, ma per indicare la capacità delle sostanze di esistere separatamente. Un ultimo esempio, per così dire *e contrario*, mostra forse in modo ancora più chiaro come la capacità di esistere separatamente, e cioè indipendentemente da altro, sia un requisito

essenziale per essere in atto una realtà sostanziale. L'infinito, osserva Aristotele in Θ 6, esiste in potenza solo rispetto alla conoscenza, perché non può mai darsi separatamente, cioè come una realtà compiuta, determinata e a sé:

23

ARIST., *Metaph.*, IX, 6, 1048 b 14-17 [trad. Reale]: «[...] l'infinito non è in potenza nel senso che esso possa diventare in atto una realtà di per sé sussistente, ma è in potenza solo in ordine alla conoscenza, giacché, il fatto che il processo di divisione non abbia mai termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che esista come realtà separata [τὸ δὲ χωρίζεσθαι οὐ]».

Ora, se la separazione delle sostanze a cui fa appello Aristotele non può essere confusa con la separazione delle Forme ammessa da Platone, anche se malauguratamente il lessico usato nei due casi è di fatto assai simile (se non identico), la correzione Schwegler-Ross – per tornare al nostro punto di partenza – appare in qualche modo plausibile¹³. Gli oggetti della fisica e della filosofia prima, in quanto sostanze, esistono separatamente, anche se i primi sono mobili e i secondi immobili; gli oggetti di cui si occupa la matematica si collocano in un altro predicamento – quello della quantità – e pertanto non sono separati, anche se immobili (abbiamo già avuto modo di notare come le realtà matematiche siano oggetto di astrazione, cioè di una distinzione conoscitiva o mentale, ma non godano invece della separazione ontologica).

Se così è, la contrapposizione di E 1 non riguarda la separazione dalla materia (d'altronde, anche accettando il testo Schwegler-Ross, non si può pensare che Aristotele abbia attribuito allo stesso termine significati del tutto diversi in poche righe), ma la contrapposizione tra essere sostanziale e essere accidentale (avremmo quindi nell'ordine un essere sostanziale mobile, un essere accidentale immobile, e un essere sostanziale immobile). Non che qui l'immaterialità non giochi un ruolo, ma esso dev'essere ricavato indirettamente dall'assenza del movimento, e non dal lessico della separazione.

Dovremmo così già concludere che tutte le interpretazioni tardo-antiche e medievali della tripartizione aristotelica si fondino su un semplice equivoco lessicale, ovve-

¹³ Come sintetizza efficacemente P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 36, n. 2: «Séparé (χωριστός) a chez Aristote un double sens et désigne: a) Ce qui est séparé de la matière [...]; b) Ce qui est subsistant par soi et n'a donc pas besoin d'autre chose pour exister, cf. *Mét.*, A, 18, 1022 a 35: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αυτό, en ce sens, la "séparation" est la propriété fondamentale de la "substance". – Ces deux sens coïncidaient chez Platon, pour qui l'Idée, séparée du sensible, était en même temps la seule réalité subsistante. Ils ne coïncident plus chez Aristote: ainsi la substance physique est séparée au second sens, mais ne l'est pas au premier; l'être mathématique est séparé au premier sens, mais il ne l'est pas au second (car c'est un abstrait, qui n'existe pas par soi). [...] Quant à l'être divin, il est dit "séparé" dans les deux sens: le platonisme reste vrai pour Aristote au niveau de la théologie».

ro sulla sovrapposizione del senso platonico del *chorismós* a quello genuinamente aristotelico?

In realtà, al di là dell'aspetto puramente lessicale, ci sono qui almeno altri due fattori di complicazione. Il primo è che, in un passaggio del *De anima* parallelo a quello di E 1 (non teniamo qui ovviamente in conto quello contenuto in K 7), talvolta trascurato, Aristotele propone la stessa tripartizione facendo esplicitamente riferimento alla materia e alla corporeità (anche se, per la precisione, il discorso verte sulla separabilità delle affezioni della materia, e non dalla materia):

24

ARIST., *De anima*, I, 1, 403 b 9-17 [trad. Movia]: «Certo non è uno solo che si occupa delle affezioni inseparabili della materia, e che non le considera in quanto separabili. [...] Le caratteristiche, poi, che non sono separabili, e tuttavia non vengono considerate in quanto affezioni di un determinato corpo e sono ottenute per astrazione, le studia il matematico. In quanto invece sono separate, le considera il filosofo primo [ἡ οὐκ ἔστιν εἰς ὁ περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ μὴδ' ἢ χωριστὰ [...]] τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἢ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός, ἢ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος]».

Da questo passo, si può effettivamente ricavare che il fisico si occupa di ciò che è inseparabile, il matematico di ciò che si può astrarre, e il metafisico – il filosofo primo – di ciò che è effettivamente separato. I commentatori avrebbero così potuto tranquillamente sovrapporre questa tripartizione a quella di E 1, ottenendo un quadro forse meno sofisticato, ma certamente più coerente, di quello che Aristotele avrebbe in realtà inteso proporre (sempre che il passaggio finale E 1 non sia invece un'aggiunta posteriore costruita proprio sulla base del passo del *De anima*!).

Il secondo fattore di complicazione è rappresentato dal fatto che è Aristotele stesso, in E 1, a chiamare con una specie di *hapax* (non terminologico, ma semantico) la sua scienza *θεολογική*, "divina", e a stabilire una connessione esplicita tra una scienza dell'ente in generale e una scienza dell'ente supremo (sovrapposizione che, nella ricostruzione heideggeriana, costituisce l'essenziale dell'ontoteologia). Questa scienza, scrive infatti Aristotele in un passaggio celeberrimo, è universale perché prima:

25

ARIST., *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 23-32 [trad. Reale]: «Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia universale, oppure se riguardi un genere determinato e una realtà particolare. [...] Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se invece esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη) e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere

in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano»¹⁴.

Ma in che cosa consiste propriamente questo nesso? Le sostanze separate, i motori, sono in Aristotele solo cause parziali delle altre sostanze, ovvero sono cause finali e perciò cause del movimento, in modo diretto, solo di alcune sostanze, e cioè dei cieli; ma certamente non ci dicono nulla delle cause intrinseche delle sostanze sublunari. Certo, potremmo intendere le cause non nel senso di principi costitutivi, ma in quello, largamente attestato in Aristotele, di principi esplicativi: potremmo cioè ammettere che questa scienza ci dia, studiando il divino, i principi che ci permettano di comprendere tutto il resto. Ma anche questo in senso stretto non accade, perché i principi in un caso e nell'altro non sono affatto identici, e non si vede come la trattazione delle sostanze separate (in cui non ha senso parlare di sostrato o privazione, o di potenza, o della causa materiale) possa aiutarci a comprendere meglio le sostanze composte (che invece esigono proprio i principi prima ricordati). Ora, è in realtà plausibile che la «scienza cercata» da Aristotele (nel senso prima ricordato) sia da intendere come una specie di metascienza dei principi, una scienza cioè di quei principi funzionalmente (e cioè analogicamente, e non ontologicamente) comuni a tutte le sostanze (ad es. forma, sostrato, privazione, potenza e atto, le quattro cause) e a tutti i discorsi sulle sostanze (principi primi complessi, come ad esempio quello di non-contraddizione). E tuttavia, come detto, proprio le sostanze separate non sembrano in definitiva poter fungere né da principi costitutivi né da principi esplicativi degli enti in quanto tali: non partecipano alla costituzione degli enti (se non in modo indiretto) e non ci permettono di comprenderli meglio.

D'altra parte, è Aristotele stesso in qualche modo a precisare che le sostanze immobili sono del tutto eterogenee rispetto a quelle mobili (eterne o corruttibili che siano). Si dovrà infatti ricordare che Lambda si apre dichiarando che oggetto della ricerca sono sostanza, e principi e cause di essa (1069 a 18-19). Ora, le sostanze si dividono appunto in a) sensibili e corruttibili; b) sensibili ed eterne e c) immobili. Non c'è dubbio che la considerazione delle prime due appartenga alla fisica, mentre ci si può chiedere se esista una scienza a sé che si occupi della terza (e che dovrebbe coincidere dunque con la scienza cercata negli altri libri, chiamata *θεολογική* in E 1, ma non denominata in alcun modo in A). L'esistenza di questa ulteriore scienza è subordinata ad una condizione fondamentale (1069 a 36-b 2), e cioè che *non ci debba essere nessun principio comune ai tre tipi di sostanze*: se infatti un tale principio fosse rinvenibile, lo studio delle sostanze sovransensibili apparterebbe alla fisica¹⁵. A non si limita insomma a ribadire (o, come si

¹⁴ La connessione è ovviamente ripresa negli stessi termini da Tommaso nel suo commento; cfr. *infra*, nota 35, ma anche THOMAS AQUINAS, *In Metaph.*, IV, lect. 5, ed. CATHALA / SPIAZZI, n. 593: «Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis [...]».

¹⁵ Cfr. in proposito l'analisi dettagliata di P. DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, «Rivista di storia della filosofia», 57 (2002), pp. 181-199; l'occasione è data da una rilettura critica dell'impostazione del volume: M. FREDE / D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Clarendon Press, Oxford 2000, e in particolare del tentativo di leggere A alla luce di F e E.

dovrebbe piuttosto dire, ad anticipare) la stessa indicazione di E 1, e cioè che se «non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima» (1026 a 27-29), ma aggiunge una condizione ancora più precisa e restrittiva sotto il profilo ontologico ed epistemologico: quest'altra sostanza non deve avere principi comuni con quelle mobili. In effetti, in A 2-5 vengono richiamati i principi delle sostanze sensibili, che possono essere ritenuti comuni in senso analogico, e che come tali possono forse applicarsi tanto a quelle corruttibili quanto a quelle eterne. Ma, come già ricordato, questi principi non sembrano potersi applicare alle sostanze sovransensibili; ciò è evidente per quel che riguarda la materia e la privazione, ma in definitiva vale anche per la forma, per almeno due ragioni: in primo luogo, Aristotele è stranamente reticente nell'affermare che le sostanze immobili sono forme pure, come invece sembrano dare per scontato Alessandro di Afrodisia e tutta la tradizione peripatetica araba e latina (un silenzio «scandaloso», per riprendere il giudizio di Donini)¹⁶, e in secondo luogo perché, pur ammettendo tale identificazione come implicita, non si andrebbe in questo caso al di là di una semplice comunanza analogica, e anzi di un'analogia di doppio livello, ancora più debole di quella riscontrabile nell'ambito delle sostanze sensibili. Resterebbe la strada seguita da tutte le interpretazioni «creazionistiche» o per meglio dire «monoteistiche» di Aristotele, tanto in ambito islamico quanto in ambito cristiano: quella cioè di considerare il primo motore come causa (motrice, appunto) di tutto il resto, secondo l'ordine gerarchico suggerito in A 8 e la *reductio ad unum* auspicata in A 10 (assumendo ipoteticamente A come un libro unitario e omogeneo, e lasciando da parte la questione della possibile compresenza di capitoli di datazione diversa). Ma la situazione, invece di sciogliersi, diventerebbe in tal modo ancora più indistricabile:

- se infatti il primo motore fosse realmente un principio (indiretto quanto si vuole) di tutto il resto, allora avremmo finalmente a disposizione la connessione cercata tra il primo e l'universale (secondo appunto l'interpretazione classica islamica e cristiana, ma ancora difesa oggi da autorevoli studiosi, evidentemente debitori nei confronti di questa doppia tradizione), ma paradossalmente non avremmo più la scienza cercata (la filosofia prima o la teologia) perché sarebbe platealmente violata la condizione prima enunciata (una scienza superiore rispetto alla fisica è possibile – o necessaria – solo se tutte le sostanze *non* hanno un principio comune);
- se invece si negasse la causalità universale del primo, allora avremmo lo spazio (ontologico e epistemico) per una scienza a sé, ma perderemmo la relazione fondamentale tra questa e le altre, e cioè appunto la connessione tra il primo e l'universale (o tra il divino – inteso in senso abbastanza forzatamente monoteistico – e l'ente in quanto ente).

Da questo *conundrum* si potrebbe cercare una via di uscita testuale, come suggerito da Donini, ipotizzando che A appartenga con *α* (secondo quanto già ipotizzato da Berti)¹⁷ a un periodo in cui Aristotele si muoveva ancora nell'ambito della posizione

¹⁶ DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima* cit., p. 190.

¹⁷ Cfr. ad es. E. BERTI, *La fonction de Metaph. Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote*, in P. MORAUX / J. WIESNER (Hrsg.), *Zweifelhaftes in Corpus aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 260-294.

accademica – una posizione che, ponendo ancora la *physis* come ambito più generale, presupponeva principi comuni per le sostanze sensibili e quelle intelligibili, e includeva pertanto nella stessa fisica lo studio della realtà sovrasensibile. In *A* non c'è in effetti ancora traccia di una nuova scienza a sé: né come teologia, né tanto meno come scienza dell'ente in quanto ente; solo successivamente, e per superare in qualche modo il paradosso prima esposto, Aristotele sarebbe pervenuto alla tripartizione resa canonica in *E 1*, in cui non più alla fisica, ma alla nuova scienza sarebbe toccato il compito di occuparsi del divino e, almeno sotto un certo aspetto, dell'ente in quanto ente.

Ora, questa ipotesi appare indubbiamente fondata e più che plausibile; in riferimento al problema che qui più ci interessa, essa tuttavia permette di scartare una possibile soluzione, forse quella più tradizionale (e cioè che in *A* sia finalmente dato il tassello mancante in *E 1*), ma non illumina di per sé come la scienza di ciò che è immobile e separato¹⁸ possa dirci qualcosa anche dell'ente in generale. Il vero ostacolo di fondo che rende problematico il nesso tra il divino e l'ente in quanto tale (o se si preferisce, tra l'ontologia e la teologia) rimane in effetti la materia. Se la scienza cercata o filosofia prima è scienza dell'ente in quanto ente, non potrà in nessun modo escludere la materia, che è di fatto – come ricordato – uno dei principi sia costitutivi che esplicativi (e funzionalmente comuni) delle sostanze composte. Nonostante il dibattito plurisecolare, il problema rimane, a meno di non accettare un'altra delle soluzioni classiche proposte, come quella evoluzionista o genetica di Jaeger, con la distinzione tra una *Urmetafysik* composta da *A, B, Γ, E 1, M 9-10, N* (a cui sarebbe stato aggiunto *Λ*, ancora più vecchio), e una *Spätmetafysik* composta da *Z-H-Θ* (la chiusura di *E 1* rappresenterebbe in questo senso, come aggiunta posteriore, un tentativo di conciliazione tra questi due blocchi); o come quella precedente e ancora più radicale di Natorp, che suggeriva l'atetesi, con *K*, proprio del passo conclusivo di *E 1* prima riportato, in ragione della sua *unleidliche Widerspruch*¹⁹. Una scienza dell'ente separato e immobile difficilmente può presentarsi come una scienza dell'essere in

¹⁸ ARIST., *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 10-11.

¹⁹ Cfr. P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1988), pp. 37-65 e 540-574, trad. it. *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sull'inautenticità del libro K della «Metafisica»*, a cura di G. REALE (trad. e indici di V. CICERO), Vita e Pensiero, Milano 1995, in part. pp. 70-72; JAEGER, *Aristotele cit.*, in part. pp. 292-294. Naturalmente il panorama delle posizioni nel dibattito è assai più vasto; per menzionare ancora soltanto alcune di quelle tradizionali, si dovranno ricordare quella di Owens e Merlan, che non vedono nessun reale contrasto tra una teologia e un'ontologia perché negano la presenza in Aristotele di una vera e propria ontologia generale (in particolare, per Merlan l'espressione "essere in quanto essere" non sta a designare l'essere comune astratto, ma la sostanza prima, quella cioè divina e separata), e quella di Berger, che distingue invece in Aristotele due scienze ben distinte, che egli identifica come filosofia prima (scienza della sostanza prima) e metafisica (scienza dell'ente in quanto ente, non nominata tuttavia in *E 1*): la prima si occuperebbe di ciò che è effettivamente separato (e perciò non avrebbe bisogno di separare o astrarre dalla materia i suoi oggetti, che risulterebbero pertanto "inseparabili" nel modo paradossale in cui, come vedremo, Tommaso legge l'interpretazione boeziana della tripartizione aristotelica);

quanto tale, perché quest'ultimo ambito – se il funtore reduplicativo ha un senso – definisce l'ente in generale, e dunque include anche l'ente composto, l'ente dotato di materia. O viceversa: una scienza dell'ente in quanto ente non è di per sé una scienza di ciò che è separato, perché l'ente in quanto tale non è necessariamente separato o immateriale. Le due cose, almeno a prima vista, non sembrano poter stare insieme. A meno che non s'intenda che, in quanto la nuova scienza assume l'esistenza di enti immateriali, essa permette di considerare l'ente come non necessariamente materiale, e dunque innalza la considerazione dell'ente a un livello (che, adottando la terminologia posteriore, potremmo definire "trascendentale") più generale o universale di quello preso in considerazione dalla fisica. Questo è lo spiraglio su cui lavoreranno gli arabi e gli scolastici, ma – almeno per quella che è la mia opinione – esso rimane in Aristotele appunto uno spiraglio (molto implicito) e nulla più. Sarà sufficiente per altro notare che questa via presuppone una concezione univoca (o tendenzialmente univoca) dell'ente: solo se l'ente può predicarsi più o meno univocamente (o almeno attraverso un'analogia molto forte, e non puramente funzionale) delle sostanze sovrasensibili e di quelle sensibili, ha in effetti senso dire che l'apertura del primo ambito permette di ampliare l'orizzonte dell'ente in generale.

Lasciamo infine da parte la questione della corretta interpretazione dell'opera aristotelica (e la sua incidenza nella storiografia contemporanea). Potremmo invece provare a sintetizzare in pochi punti essenziali quanto abbiamo visto finora in Aristotele:

- la filosofia prima si occupa di ciò che è "separato";
- la "separazione" si può intendere tuttavia in molti sensi, tra cui spiccano quello relativo al *logos* o alla definizione e quello relativo all'essere o alla natura, e cioè alla capacità di esistere indipendentemente come sostanza: queste due accezioni principali non coincidono sempre o necessariamente;
- si ritrova tuttavia in Aristotele, a dispetto della polemica antiplatonica contro la separazione delle forme, anche l'uso del termine "separato" in riferimento a ciò che è privo di materia: ci si può così chiedere se la separazione evocata a proposito della "teologia" in *E 1* indichi l'assenza di materia (in coerenza con altri testi aristotelici) o la capacità di esistere indipendentemente come sostanza²⁰;
- la filosofia prima è scienza ad un tempo di ciò che è universale e di ciò che è primo, dell'ente in quanto ente e dell'ente immobile, eterno e separato (questa

la seconda otterrebbe invece il suo ambito attraverso un terzo grado di astrazione, ulteriore rispetto a quelli già dispiegati da fisica e matematica. Il rapporto tra queste (ipotetiche) due scienze sarebbe dato dal fatto (largamente utilizzato dagli interpreti di Tommaso) che solo quando si ha la certezza di enti positivamente immateriali (filosofia prima) diviene possibile distinguere (separare), nella metafisica, anche l'ente in quanto tale dall'ente fisico o in quanto mobile. Per le posizioni di Owens e Merlan cfr. le indicazioni già fornite nella nota 6; per quanto riguarda Berger cfr. H.H. BERGER, "Wegnemen" en "scheiden": *Aristoteles' verdeling van den theoretische wetenschappen*, «Tijdschrift voor Filosofie», 25 (1963), pp. 207-278.

²⁰ Come ha sintetizzato una volta de Strycker: «Quand [...] on lit dans les écrits aristotéliens des expressions comme *ἀδιδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν* il faut bien se garder de prendre ces différents termes pour des synonymes qui, sauf de légères nuances, désigneraient tous également la transcendance. [...] Quant à la *séparation*, nous savons qu'elle caractérise la substance,

polarità, a ben vedere, riflette comunque quella tra le due accezioni di "separato" appena distinte);

- l'astrazione (*ἀφαίρεσις*) riguarda invece principalmente gli enti matematici, che da parte loro non possono sussistere come "separati" (anche se il lessico aristotelico non è sempre coerente in proposito, sovrapponendo talora *ἀφαίρειν* e *χωρῆζειν*).

Questo plesso è in sé sufficientemente problematico, ma se passiamo a considerare brevemente i commentatori, si può notare come essi operino, più o meno compatteamente, una scelta netta e inequivocabile a favore dell'interpretazione teologica²¹, e cioè di una lettura del passo conclusivo di *E 1* basata sul differente grado di separazione degli oggetti delle varie scienze dalla materia. Com'è noto, noi abbiamo in apparenza 3 commenti antichi alla *Metafisica*: quello di Alessandro di Afrodisia, quello di Siriano e quello di Asclepio (ovvero quello di Ammonio riportato dal suo discepolo Asclepio). Poiché il commento di Alessandro è autentico solo per i libri *A-D*, potremmo in realtà considerare come un quarto commento a sé quello dello Pseudo-Alessandro (cioè il commento ai libri *E-N* che completa nell'edizione Hayduck quello di Alessandro). Tuttavia, ci sono buone ragioni per sostenere (seguendo Karl Praechter e Concetta Luna)²² l'identificazione dello Pseudo-Alessandro con Michele di Efeso, cioè con un commentatore bizantino del XII secolo. In definitiva, solo Asclepio e lo Pseudo-Alessandro includono nei loro commenti il libro *E*, e la loro scelta è uniforme; la metafisica è "teologia" e verte su ciò che è *separato dalla materia*:

quel qu'en soit le degré de perfection; elle exclut l'immanence en un sujet, mais non pas l'appartenance au monde sensible». Cfr. É. DE STRYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 119-139, qui pp. 134-135.

²¹ Cfr. K. KREMER, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Aschendorff, Münster 1961 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 39/1); D.J. O'MEARA, *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33 (1986), pp. 3-22; C. STEEL, *Theology as First Philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics*, in PORRO (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina* cit. [«Quaestio», 5 (2005)], pp. 3-21. Già Merlan aveva messo in relazione la tripartizione aristotelica delle scienze in *E 1* con la tripartizione platonica dei gradi dell'essere, sottolineando per altro una presunta incoerenza metodologica della stessa suddivisione aristotelica, che combinerebbe surrettiziamente *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* (*Dal Platonismo al Neoplatonismo* cit., in part. pp. 119-148). Contro questa interpretazione cfr. ad es. Cleary (*Emending Aristotle's Division of Theoretical Sciences* cit.) che difende sia la coerenza intrinseca della tripartizione aristotelica (fondata per Cleary sugli oggetti *formali* di ricerca, non su quelli *materiali*: non sorprende pertanto che fisica e matematica possano occuparsi *materialmente* delle stesse sostanze, perché formalmente gli oggetti si presentano diversi) sia la sua complessiva compatibilità con l'ontologia antiplatonica dello stesso Aristotele.

²² Cfr. K. PRAECHTER, [rec. di] MICHAELIS EPHESI *In libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu*, ed. M. Hayduck, CAG XXIII/2, «Göttinger Gelehrte Anzeigen», 168 (1906), pp. 861-907; C. LUNA, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, in part. pp. 53-71, 197-212.

26

- [PS.-]ALEXANDER APHROD., *In Metaph.*, VI, 1, CAG I, ed. M. HAYDUCK, Reimer, Berlin 1891, pp. 446,35-447,3: *εἰ δὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀχώριστα καὶ κινούμενα, τὰ δὲ ἀχώριστα καὶ ἀκίνητα, τὰ δὲ χωριστὰ καὶ πάντῃ ἀκίνητα, δῆλον ὡς τρεῖς ἔσονται αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν φυσικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ κινούμενον, ἡ δὲ μαθηματικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ ἀκίνητον, ἡ δὲ θεολογικὴ περὶ τὸ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον.*

Cfr. anche:

- ASCLEPIUS, *In Metaph.*, VI, 1, CAG VI/2, ed. M. HAYDUCK, Reimer, Berlin 1888, pp. 360,31-361,6.
- SYRIANUS, *In Metaph.*, IV, 2, CAG VI/1, ed. W. KROLL, Reimer, Berlin 1902, p. 61,17-28.

L'indicazione dello Pseudo-Alessandro potrebbe essere scartata come non particolarmente significativa, se non fosse per il fatto che il suo commento, come mostrato da C. Luna, veicola e trasmette molte delle tesi di Siriano²³. Non abbiamo, come detto, il commento di Siriano a *E*, ma si può ritrovare in *Γ* (nel passo sopra indicato) la distinzione tra tre tipi di essere comunemente accettata dai neoplatonici, e basata sulla distanza da materia e movimento. E questa stessa tripartizione dell'essere si ritrova anche nei commenti neoplatonici alle *Categorie* e all'*Isagoge* (ma anche alla *Fisica*); l'esempio forse più significativo ed evidente si ritrova in Ammonio, con un'esplicita suddivisione delle parti fondata sul grado di commistione con la materia:

- AMMONIUS, *In Isag.*, CAG IV/3, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1891, pp. 11,22-12,11: *φυσιολογικόν μέρος: παντάσῃν ἀχώριστα τῆς ἕλης μαθηματικόν: χωριστὰ καὶ ἀχώριστα τῆς ἕλης θεολογικόν: παντάσῃν χωριστὰ τῆς ἕλης*
Ma cfr. anche:
- OLYMP., *In Categ.*, CAG XII/1, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1902, p. 7,30-34;
- PHILOP., *In Categ.*, CAG XIII/1, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1898, p. 5,1-6;
- ELIAS, *In Isag.*, CAG XVIII/1, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1900, p. 27,36-28,7 e *In Categ.*, CAG XVIII/1, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1900, p. 115,18 ss.;
- DAVID, *In Isag.*, CAG XVIII/2, ed. A. BUSSE, Reimer, Berlin 1904, pp. 57,26-58,25;
- SIMPL., *In Phys.*, CAG IX/4, ed. H. DIELS, Reimer, Berlin 1882, pp. 1,14-2,2.

A ciò bisognerebbe poi aggiungere un altro retaggio neoplatonico che ci tornerà utile in seguito, e cioè la distinzione introdotta da Porfirio, soprattutto in polemica con la concezione stoica degli incorporei, tra l'immateriale nel senso di ciò che *può essere*

²³ Oltre al contributo di O'Meara e al volume della Luna citati nelle due note immediatamente precedenti cfr. in proposito C. LUNA, *Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote. I. Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius*, e C. D'ANCONA, *Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote. II. Antécédents et postérité*, in M.-O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Vrin, Paris 2000, rispettivamente pp. 301-309 e pp. 311-327.

astratto dalla materia, e l'immateriale nel senso di ciò che non esiste di fatto nella materia, in quanto di per sé intelligibile²⁴.

Infine, un ultimo elemento che merita di essere ricordato per quel che concerne i commentatori è la distinzione introdotta da Alessandro di Afrodisia (ma non tanto nel *Commento alla Metafisica*, quanto soprattutto nella *Quaest. 1.11* dedicata a *De anima*, I, 1, 402 b 7) tra τὸ κοινόν e τὸ καθόλου, ovvero tra la natura comune e l'universale, che apre in qualche modo la via alla possibilità di distinguere tra il *logos*-formula, cioè la definizione in sé identica e invariabile a cui ciascun singolare di una stessa specie risponde per proprio conto, e la predicabilità (come universale logico) della forma espressa dalla stessa definizione²⁵. Questa distinzione (per altro non perfettamente compiuta) costituisce il precedente o il presupposto più vicino della dottrina avicenniana dell'indifferenza delle essenze, e dunque anche della possibilità di operare una più accurata distinzione tra separazione eidetica e separazione ontologica.

²⁴ Cfr. PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 19 [trad. G. Girgenti]: «La definizione degli incorporei non avviene per la partecipazione ad uno stesso genere, come per i corpi, ma per semplice privazione rispetto ai corpi; perciò si può dire che alcuni di essi sono enti, altri non enti; alcuni prima dei corpi, altri con i corpi; alcuni separati dai corpi, altri inseparabili da essi [καὶ τὰ μὲν χωριστὰ σωμάτων, τὰ δὲ ἀχώριστα]; alcuni che sussistono in sé, altri che devono il loro essere ad altro; alcuni identici ad attività e a modi di vita che si muovono da sé, altri ad attività e modi di vita derivati. Si definiscono infatti per negazione di ciò che non sono, e non per definizione di ciò che sono» (PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, testo greco dell'ed. Lamertz [Teubner, Leipzig 1975] a fronte, a cura di G. GIRGENTI, Rusconi, Milano 1996, p. 97). Cfr. in proposito O. BOULNOIS, *Abstractio metaphysica. Le séparable et le séparé, de Porphyre à Henri de Gand*, in M. PICKAVÉ (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen*. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, de Gruyter, Berlin-New York 2003 («Miscellanea Mediaevalia», 30), pp. 37-59, in part. p. 40: «L'ontologie porphyrienne suppose donc trois degrés et non deux: les corps, les incorporels au sens des stoïciens, et les réalités intelligibles séparées. Cette échelle est à l'origine de la distinction médiévale entre deux degrés d'abstraction: l'abstraction par privation des déterminations du concret, et la reconnaissance d'un être positivement séparé. C'est ce que la scolastique appellera abstraction par privation ou par négation. Porphyre fonde donc une articulation du pensable en trois parties: l'être sensible, les notions communes, séparables ou transcendentales, obtenues par un acte d'abstraction à partir du sensible, et les réalités séparées par elles-mêmes, ou transcendentes. De manière sous-jacente, cette dualité articule structurellement toute la métaphysique médiévale, malgré la différence entre les options d'un Bonaventure, d'un Thomas d'Aquin ou d'un Henri de Gand» (il veicolo di trasmissione nel mondo latino sarebbe stato rappresentato, oltre che dall'*Isagoge*, da Agostino, e in particolare dal *De genesi ad litteram* e dal *De civitate Dei*).

²⁵ Cfr. la discussione in A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 25-157 (segnalo incidentalmente che in queste stesse pagine, e soprattutto a pp. 31-32, n. 11, de Libera prende anche posizione, in senso negativo, sulla correzione Schwegler, ritenendo che il passo in questione si riferisca alle forme o essenze formali, e non direttamente alle cose che possiedono le forme).

2. Da Boezio a Tommaso

Al di là delle differenze individuali, potremmo dire sinteticamente che il quadro standard delle interpretazioni tardo-antiche di Aristotele poggia su due tesi fondamentali:

- a) la filosofia prima è essenzialmente teologia;
- b) il soggetto di questa scienza è effettivamente separato, mentre l'astrazione, cioè la possibilità di considerare qualcosa indipendentemente dal suo legame effettivo con la materia, è piuttosto propria della matematica.

Anche nell'Occidente latino, prima ancora che la *Metafisica* aristotelica sia accessibile e conosciuta, la scelta sembra già fatta. Il testo che più di ogni altro veicola la distinzione delle scienze prima dell'arrivo delle classificazioni di origine araba è uno degli opuscoli teologici di Boezio – il *De Trinitate* – che ripropone una tripartizione sostanzialmente fondata su E 1:

27

BOETHIUS, *De Trinitate*, II, ed. C. MORESCHINI in BOETHIUS, *De consolatione philosophiae – Opuscula theologica*, K.G. Saur, München-Leipzig 2000, pp. 168,68-169,80: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta, ἀννεξαίρετος (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 l 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 [...]».

La filosofia naturale è in movimento, non è astratta e non è separabile (*in motu inabstracta ἀννεξαίρετος*), la matematica è priva di movimento e non è astratta (*sine motu inabstracta*), la *scientia divina* o *theologia* infine è priva di movimento, è astratta ed è separabile (*sine motu abstracta atque separabilis*)²⁶. Il nome risponde

²⁶ Cfr. BOETHIUS, *Liber quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii [= De Trinitate]*, II, ed. C. MORESCHINI in BOETHIUS, *De consolatione philosophiae – Opuscula theologica*, K.G. Saur, München-Leipzig 2000, pp. 168,68-169,80 [trad. it. a cura di L. OBIETTULO, in BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979, pp. 361-362]. Cfr. in proposito G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio, tra essere e conoscere*, in ID. (a cura di), *La divisione della filosofia e le sue ragioni* cit., pp. 11-63 (in part. pp. 52-59); A. SPEER, *The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition*, in PORRO (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina* cit. [«Quaestio», 5 (2005)], pp. 163-181. Naturalmente si potrebbe mettere in parallelo alla tripartizione del *De Trinitate* quella proposta nel II Commento all'*Isagoge* tra intellettibili, intelligibili e sensibili.

qui perfettamente alla cosa: la metafisica (prima della *Metafisica*, prima cioè del ritorno del testo aristotelico e delle opere degli arabi) è in senso stretto solo teologia o scienza divina. Ma anche qui troviamo molte ambiguità lessicali: *ἀνμεξάρπετος* sostituisce il fastidioso *ἀχώριστα*, ma, come aveva già osservato Merlan, accresce la confusione, perché se significa "ciò che esiste nella materia" (lett.: "ciò che non può essere tolto o rimosso"), dovrebbe essere riferito anche alle realtà matematiche²⁷. Per di più il termine *inabstracta* in quanto riferito agli oggetti della fisica significa *considerata cum materia*, in quanto riferito agli oggetti della matematica significa *speculata sine materia*. Non c'è comunque traccia, nella divisione boeziana, di una possibile scienza dell'ente in quanto ente e non c'è dunque spazio per nessuna possibile ontologia.

Ora, questo testo è particolarmente importante perché Tommaso d'Aquino si sofferma sulla questione del soggetto della filosofia prima, oltre che nel Proemio del commento alla *Metafisica* aristotelica, proprio, come detto, nel commento al *De Trinitate* boeziano.

A sua volta, quest'ultimo scritto ha una particolare rilevanza per tutti i lettori e gli interpreti di Tommaso per una particolarità codicologica e testuale: noi disponiamo infatti per parte del *Super Boetium De Trinitate* del testo autografo di Tommaso, conservato nel ms. *Vat. Lat. 9850*, ff. 90ra-103vb. Proprio questo testo mostra inequivocabilmente il passaggio da una prima redazione in cui Tommaso poneva ancora tre gradi di astrazione (corrispondenti ai tre tipi di essere che abbiamo distinto in precedenza) a una successiva, per noi definitiva, in cui i gradi di astrazione sono ridotti a due, mentre il terzo è sostituito da un'operazione differente, chiamata appunto *separatio*. Questa distinzione tra *abstractio* e *separatio* viene usualmente considerata come l'autentico punto di forza o tratto distintivo della metafisica di Tommaso: mentre la filosofia naturale e la matematica, per definire il proprio soggetto, richiedono due diversi tipi o 'gradi' di astrazione (rispettivamente, l'astrazione dell'universale dal particolare, e quella della forma dalla materia sensibile), la possibilità di accedere al soggetto della metafisica richiede un'operazione differente (propria dell'intelletto componente e dividente), che Tommaso chiama appunto *separatio*, e che consiste nel giudizio negativo con cui si pone che l'ente *non* dipende dalla materia né secondo la realtà né secondo la considerazione. La differenza è riportata a quella tra due differenti operazioni dell'intelletto, quella con cui si conosce l'essenza di una qualunque cosa (l'*intelligentia indivisibilium*) e quella con cui, componendo o dividendo i termini, si formano enunciazioni positive o negative:

28

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 3, ed. leon., p. 148, 159-179: «Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes: quia secundum operationem qua componit et dividit distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse, in operatione uero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio dum intelligit quid est hoc, nichil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum; unde ista distinctio non pro-

²⁷ Cfr. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo* cit., p. 141.

prie habet nomen separationis, set prima tantum. Hec autem distinctio recte dicitur abstractio, set tunc tantum quando ea quorum unum sine altero intelligitur sunt simul secundum rem: non enim dicitur animal a lapide abstrahi si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Vnde cum abstractio non possit esse proprie loquendo nisi coniunctum in esse, secundum duos modos coniunctionis predictos, scilicet quo pars et totum ununtur, uel forma et materia, duplex est abstractio: una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum abstrahitur a partibus»²⁸.

La corretta interpretazione della dottrina della *separatio* è da tempo oggetto di discussione tra gli studiosi di Tommaso per la stessa posta dottrinale in gioco²⁹: la

²⁸ La distinzione tra *abstractio* e *separatio* appare piuttosto fluida, come vedremo, anche nel *Commento alla Metafisica*; già nel Proemio i due termini sembrano in qualche modo sovrapporsi (*In Metaph., Prooemium*, p. 1b: «Ea vera sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, "sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis", sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae»). Nel commento al VI libro, l'attributo *separata* è utilizzato indifferentemente per gli oggetti di tutte e tre le scienze speculative; cfr. *infra*, i testi # 43 & # 44.

²⁹ Mi permetto di rinviare in proposito a P. PORRO, *Il posto della metafisica nella divisione delle scienze speculative di Tommaso d'Aquino* (*Super Boetium De Trinitate*, qq. V-VI), in G. D'ONOFRIO (a cura di), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*. Atti del VII Convegno della SISPM (Assisi, 14-15 novembre 1997), Avagliano, Cava de' Tirreni 2001 («Quaderni di Schola Salernitana»), pp. 194-265. Per altre presentazioni della dottrina (al di là delle indicazioni fornite nelle due note successive) cfr. almeno J.-D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, «Divus Thomas» (Piacenza), ser. III, 24 (1947), pp. 206-222 (la *separatio* consente alla metafisica di cogliere tutte le determinazioni del reale «dans la pleine lumière de l'être», dando così un carattere unitario a ciò che in Aristotele rimaneva diviso o giustapposto); R.W. SCHMIDT, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, «Revue Philosophique de Louvain», 58 (1960), pp. 373-393 (in cui vengono sostenute 3 tesi di fondo: a) l'ente che è il soggetto della metafisica – l'ente in quanto ente o l'ente come trascendentale – non coincide con l'ente che viene concepito per primo dall'intelletto; b) alla separazione ascendente – quella dalla materia e dal movimento – si aggiunge in Tommaso una discendente, che permette di includere nell'ambito dell'ente anche il possibile o potenziale, l'accidentale, l'incompleto e perfino il concettuale; c) la separazione non serve solo a individuare il soggetto della metafisica, ma costituisce il metodo proprio di quest'ultima in tutti i suoi sviluppi, applicandosi alla conoscenza delle parti, dei principi intrinseci e estrinseci e delle proprietà); J. OWENS, *Metaphysical Separation in Aquinas*, «Mediaeval Studies», 34 (1972), pp. 287-306 (in cui è già prospettato il percorso graduale che conduce dalla separazione aristotelica, attraverso proprio Boezio e Avicenna, a quella adoperata invece da Tommaso – tenendo tuttavia conto del fatto che Owens dà della metafisica aristotelica un'interpretazione strettamente teologica, e dell'ontologia avicenniana una fortemente essenzialistica). Della *separatio* si occupano naturalmente i lavori che propongono una presentazione complessiva della metafisica di Tommaso, o almeno del *Commento al De Trinitate*; tra questi converrà ricordare almeno S. NEUMANN, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Aschendorff, Münster 1965 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 41/2), in part. pp. 79-97; R. MCINERNEY, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990, in part. pp. 121-158; J.J. KOCKELMANS, *The Metaphysics of Aquinas. A Systematic Presentation*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 2001, pp. 20-43.

separatio implica la dimostrazione preliminare dell'effettiva esistenza di enti immateriali (come suggerito, tra gli altri, da Geiger)³⁰ o semplicemente il riconoscimento che la materia o la materialità non è di per sé richiesta per la concezione dell'ente in quanto ente o dell'ente in generale (come sostenuto da Aertsen e, sia pure in modo diverso, da Wipfel)³¹. Com'è evidente, se si adotta la prima interpretazione, si accentua la portata 'teologica' della metafisica stessa; se si segue invece la seconda, se ne accentua la caratterizzazione 'trascendentale' o 'trascendentalistica': l'autentico *subiectum* della metafisica, l'*ens inquantum ens* ovvero più precisamente, per Tommaso, l'*ens commune* (perché le due cose in Tommaso di fatto non coincidono), può essere attinto senza una preliminare apertura teologica (non ci sarebbe in altri termini bisogno di passare per Dio per mostrare la possibile immaterialità dell'ente in quanto tale).

Ma non intendo qui soffermarmi nuovamente sulla questione, perché vorrei piuttosto sollevare dei dubbi sull'effettiva centralità della *separatio* nel progetto di Tommaso. In effetti, il modo in cui Tommaso perviene alla distinzione tra *abstractio* e *separatio* è particolarmente laborioso. Per prima cosa, occorre prestare attenzione a un particolare che viene spesso trascurato: il testo del *De Trinitate* boeziano utilizzato da Tommaso presenta una piccola ma significativa anomalia rispetto a quello che noi oggi comunemente leggiamo: là dove Boezio scrive che la *theologi(c)a* è *sine motu abstracta atque separabilis*, il testo a disposizione di Tommaso reca: *sine motu abstracta atque inseparabilis*. Nell'*expositio litteralis* del testo boeziano – e dunque prima di introdurre esplicitamente la distinzione tra *abstractio* e *separatio* fondata sulle due diverse operazioni dell'intelletto nel passo che abbiamo già letto (# 28) – Tommaso è così costretto a distinguere una prima volta tra astrazione e separabilità riferendo il primo termine al rapporto reale con la materia e il secondo alla considerazione:

29

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, <Expositio capituli secundi>, ed. leon., pp. 134,102-135,114: «Theologia, id est tertia pars speculatiue, que dicitur

³⁰ Cfr. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, in *De Trinitate q. 5, a. 3*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 31 (1947), pp. 3-40; poi anche in *Id.*, *Philosophie et spiritualité*, Éditions du Cerf, Paris 1963, I, pp. 87-124 e in *Id.*, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Études thomistes présentées par R. IMBACH, Éditions Universitaires, Fribourg / Éditions du Cerf, Paris 2000, pp. 139-183.

³¹ Cfr. J.A. AERTSEN, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in I. CRAEMER-RUEGENBERG / A. SPEER (Hrsg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, de Gruyter, Berlin-New York 1994 («Miscellanea Mediaevalia», 22/1), pp. 217-239; *Id.*, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 52), in part. pp. 113-158; J.F. WIPPEL, *Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas*, «The Review of Metaphysics», 31 (1978), pp. 431-470, poi anche in *Id.*, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1984, pp. 69-104; *Id.*, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000, in part. pp. 44-62.

diuina, uel metaphisica, uel philosophia prima, est *sine motu*, in quo conuenit cum mathematica et differt a naturali; *abstracta*, scilicet a materia, *atque inseparabilis*, per que duo differt a mathematica: res enim diuine sunt secundum esse abstracte a materia et motu, set mathematice inabstracte, sunt autem consideratione separabiles, set res diuine inseparabiles, quia nichil est separabile nisi quod est coniunctum; unde res <diuine> non sunt secundum considerationem separabiles a materia, set secundum esse abstracte, res uero mathematice e contrario».

Stando a questo tentativo di spiegazione, le cose matematiche 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. L'uso di *inseparabilis* sembra così giustificarsi qui per Tommaso come una sorta di *lucus a non lucendo*: è impossibile, o quanto meno inutile e superfluo, separare nella considerazione ciò che è già realmente distinto nella realtà. Ma nel testo # 28 che abbiamo letto in precedenza (e che è tratto appunto dal successivo art. 3 della medesima q. 5), la terminologia appare completamente rovesciata: l'astrazione può aver luogo solo in riferimento a ciò che è congiunto nell'essere, mentre la separazione è il giudizio con cui si distinguono due cose delle quali una non inerisce realmente all'altra.

In altri termini, ciò che nell'*expositio* del passo boeziano viene qualificato come *inseparabilis* (la teologia, le cose divine) viene ora invece ritenuto l'oggetto della *separatio*. Ma non è questo l'unico problema. Nell'art. 1 della stessa q. 5, Tommaso precisa che qualcosa può essere indipendente dalla materia nella realtà, e non soltanto nella considerazione, in un duplice modo; ci sono infatti oggetti (o meglio, 'speculabili') 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) [si tratta di un passo che abbiamo già incontrato nel testo # 1, e che riconsideriamo qui isolatamente]:

30

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 1, ed. leon., p. 138,154-161: «Quedam 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 [...]».

La distinzione è tra un'accezione positiva dell'immaterialità (Dio e le sostanze separate sono *di fatto* immateriali) e una per così dire 'negativa' o 'neutra'³²: la materia non entra di per sé nella definizione dell'ente, dell'uno ecc., il che significa da una parte che l'ente può essere concepito *indipendentemente dalla o anteriormente alla* materia, e dall'altra che l'ente in quanto tale non è di per sé né materiale né imma-

³² Cfr. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* cit., in part. pp. 47 ss. (ma la stessa terminologia era già proposta in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., pp. 72 ss.); COURTINE, *Il sistema della metafisica* cit., in part. pp. 38 ss.

riale, perché in un caso si darebbero solo enti corporei, e nell'altro solo sostanze separate. Di questi due ambiti dovrebbe essere chiamata ad occuparsi, stando al passo appena riportato, *una sola scienza*³³: quella che fino a questo momento, per l'appunto, si è chiamata *theologia*. Di conseguenza, ad entrambe le classi si dovrebbe accedere attraverso la *separatio*, in base alla distinzione prima proposta. Tuttavia, ricordiamolo, la *separatio* è un giudizio che distingue con verità solo ciò che nella realtà è effettivamente disgiunto, e ciò sembra potersi applicare propriamente ad una sola delle classi prima distinte – quella formata da Dio e dalle sostanze separate. L'altra classe è invece composta di cose che possono trovarsi anche nella materia o con la materia, quantunque la materia non faccia necessariamente parte della loro essenza, e quest'ultima indicazione sembra riportarci più in direzione dell'*abstractio* che della *separatio*: si può infatti astrarre, secondo quel che afferma lo stesso Tommaso, solo ciò che può essere considerato indipendentemente, a prescindere dal fatto che nell'essere tali realtà si trovino congiunte oppure no. Non c'è qui dipendenza essenziale tra i termini, e questo è quanto appunto richiesto, stando alla stessa descrizione tomista, dall'*abstractio*:

31

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 3, ed. leon., p. 147, 147-152 [corsivi miei]: «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»³⁴.

La materia non rientra nella definizione dell'ente come tale; dunque, verrebbe da dire, l'ente può essere *considerato indipendentemente* dalla materia, e cioè può essere *astratto* dalla materia. Non è questa, invece, come sappiamo, la via percorsa da Tommaso. Ma le cose si complicano ulteriormente perché ciò che ancora nell'art. 1 della q. 5, Tommaso, fedele alla tripartizione boeziana che sta commentando, considera come appartenente a una medesima scienza, diventa, nell'art. 4 della medesima *quaestio*, oggetto di due scienze diverse:

32

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 4, ed. leon., p. 154, 175-206: «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 sepa-

³³ Cfr. THOMAS AQUINAS, *In Metaph., Prooemium*, ed. CATHALA / SPIAZZI, p. 2a: «Quamvis autem subiectum huius scientie sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem» [cfr. anche *infra*, nota 35 e *supra*, nota 14].

³⁴ THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 3, ed. leon., p. 147, 147-152 [i corsivi sono ovviamente miei].

rata a materia et motu secundum esse, set diuersimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse: uno modo sic quod de ratione ipsius rei que separata dicitur sit 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 et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent sicut mathematica dependebant, que numquam nisi in materia esse possunt quamuis sine 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».

Questa conclusione non è una novità assoluta, ma è la compiuta sistemazione epistemologica di quanto Tommaso aveva affermato in linea generale fin dai suoi primissimi scritti, e cioè dal Prologo del *Commento alle Sentenze (In Sent., Prol., q. 1, art. 3)*, in cui appunto è già esplicitamente precisato che la teologia va detta "sapienza" con più diritto della metafisica, perché considera le cause più elevate secondo il modo delle cause stesse, mediante un'ispirazione ricevuta immediatamente da Dio, mentre la metafisica considera queste stesse cause mediante nozioni ricevute dalle creature. E per lo stesso motivo la teologia è anche più "divina" della metafisica (ovvero della *scientia diuina* dei filosofi), poiché è divina quanto al soggetto e quanto al modo in cui viene ricevuta, mentre la metafisica è divina solo quanto al soggetto:

33

THOMAS AQUINAS, *In I Sent., Prol., q. 1, art. 3, quaestiuncula 1, sol.*, ed. P. MANDONNET, Lethielleux, Paris 1929, p. 12: «[...] dicimus quod [ista scientia, scilicet theologia vel sacra doctrina] est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphisica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphisica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam diuina dicenda est quam metaphisica: quia est diuina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi; metaphisica autem quantum ad subjectum tantum».

Ma in questo testo, come risulta evidente, il soggetto è ancora considerato "divino", in ugual misura, tanto per la teologia quanto per la metafisica. Con il *Commento al De Trinitate* di Boezio questo processo di reduplicazione, o, per meglio dire, di sdoppiamento della scienza divina viene invece definitivamente sancito sulla base dei criteri aristotelici degli *Analitici secondi*: ciò che identifica e distingue ogni scienza è in primo luogo il suo soggetto. Certo, Tommaso continua a ritenere, come farà ancora nel *Commento alla Metafisica*³⁵, che la "teologia filosofica" continui a occuparsi

³⁵ Cfr. THOMAS AQUINAS, *In Metaph., Prooemium*, ed. CATHALA / SPIAZZI, pp. 1b-2a: «haec autem [...] consideratio, non diuersis, sed uni scientie attribui debet. Nam praedictae substantiae

congiuntamente delle due classi di speculabili separati (rispettivamente come soggetto e come principî del soggetto), ma è un fatto che, proprio in quanto le due classi costituiscono ora i soggetti diversi di scienze diverse³⁶, la tripartizione aristotelico-boeziana risulta a questo punto del tutto insufficiente. Non ci soffermeremo più oltre, per il momento, sugli effetti di questa reduplicazione o scissione, né sulla corrispondente e raffinata risistemazione metodologica (fondata anch'essa su una duplice copia nidificata: *compositio/resolutio* da una parte, e *resolutio secundum rem/resolutio secundum rationem* dall'altra) che Tommaso affianca ad essa nell'art. 1 della q. 6 del *Super Boetium De Trinitate*³⁷. Concentriamo invece l'attenzione su ciò che qui più ci interessa del procedimento di Tommaso – un procedimento che potrebbe forse venire sintetizzato in tre tesi di fondo³⁸:

separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut [2a] naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae»; VI, lect. 1., ed. CATHALA / SPIAZZI, n. 1170: «eadem enim est scientia primi entis et entis communis [...]»; VII, lect. 1., ed. CATHALA / SPIAZZI, n. 1245: «Dividitur autem pars ista [scil. de ente per se] in duas partes. Haec enim scientia et determinat de ente in quantum est ens, et de primis principiis entium...».

³⁶ Cfr. THOMAS AQUINAS, *In Metaph., Prooemium*, ed. CATHALA / SPIAZZI, p. 2a-b: «Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune».

³⁷ Sull'impiego della *resolutio* in metafisica cfr. L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, in P. WILPERT (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, de Gruyter, Berlin 1963 («Miscellanea Mediaevalia», 2), pp. 71-91, e, in più stretto riferimento a Tommaso d'Aquino, J.C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historical-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, in part. pp. 64-77; J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics. The via resolutionis in Thomas Aquinas*, «The Modern Schoolman», 63 (1989), pp. 405-418, anche in R. TYÖRINOJA / A.I. LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990, pp. 3-12; M. TAVUZZI, *Aquinas on Resolution in Metaphysics*, «The Thomist», 55 (1991), pp. 199-227; E.C. SWEENEY, *Three Notions of resolutio and the Structure of Reasoning in Aquinas*, «The Thomist», 58 (1994), pp. 197-243; PORRO, *Il posto della metafisica nella divisione delle scienze speculative di Tommaso d'Aquino*, in part. pp. 228-241.

³⁸ Mi permetto qui di sviluppare, modificandone parzialmente le conclusioni, alcune delle osservazioni che avevo già avuto modo di proporre in P. PORRO, *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in S.L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 65-87.

34

a) il soggetto della teologia/scienza divina è ottenuto attraverso un'operazione speciale, chiamata separazione, che ci fornisce l'accesso all'effettiva immaterialità o transmaterialità;

b) si danno, tuttavia, due tipi o modi differenti di immaterialità: l'immaterialità 'positiva' di Dio e degli angeli, e l'immaterialità 'neutra' o 'negativa' dell'ente in quanto ente;

c) queste due differenti classi di speculabili immateriali danno origine a due diverse scienze: la "teologia filosofica" o metafisica da una parte, la teologia della Sacra Scrittura dall'altra.

Ora, quel che colpisce in questa concatenazione apparentemente lineare è che la dottrina della *separatio* (tesi a), considerata appunto da molti interpreti la chiave di volta della metafisica tomista, sembra essere la strada meno appropriata e felice per giungere alla conclusione (tesi c): sarebbe stato in effetti più semplice distinguere fin dal principio le due classi di speculabili immateriali, invece di accomunarli nell'operazione della *separatio*. Quest'ultima appare utile per distinguere la *theologia nostra* dalla *theologia dei filosofi*, piuttosto che per distinguere la metafisica in generale dalle altre scienze teoretiche: anzi, in vista di questo scopo, la redazione originaria attestata dall'autografo, con la distinzione di tre gradi di astrazione, sarebbe stata più indicata di quella della versione successiva, con due gradi di astrazione contrapposti alla *separatio* metafisica.

L'ipotesi che vorrei suggerire qui è che Tommaso si trova a fare i conti con un conflitto originato dal fatto che egli si avvale di elementi desunti da una determinata tradizione (la tesi a – nella misura in cui postula una differenza tra ciò che può essere astratto e ciò che è separato – e la tesi b) per pervenire a un risultato assente nelle fonti stesse – la tesi c, ovvero la distinzione tra due differenti teologie (una teologia filosofica e una teologia 'teologica', se mai si potesse concedere una simile tautologia), o più semplicemente tra metafisica (ontologia) e teologia. Questa ipotesi si può verificare mostrando che le tesi a e b, contrariamente a tutta la retorica della *separatio* che domina buona parte della letteratura tomistica contemporanea, non sono elaborazioni originali di Tommaso, ma provengono da una tradizione ben determinata, mentre al contrario è la tesi c quella che per certi aspetti sta più a cuore a Tommaso, e per pervenire ad essa Tommaso sembra disposto ad entrare parzialmente in contrasto con il proprio sistema di fonti. Per verificare questa mia ipotesi, vorrei indagare brevemente la possibile provenienza di a e b, sollevando due questioni diverse ma imparentate: in primo luogo, è veramente Tommaso il primo o il solo a far uso della *separatio* in contrasto con l'*abstractio*? E, in secondo luogo, è veramente Tommaso il primo o il solo a distinguere tra due diverse accezioni dell'immaterialità e transmaterialità?

3. Avicenna: separazione eidetica e immaterialità dell'ente

La prima di tali questioni ha già fortunatamente trovato una risposta. Claude Lafleur e Joanne Carrier, riprendendo una felice intuizione di Alain de Libera³⁹, hanno mostrato inequivocabilmente che la distinzione tra *abstractio* e *separatio* figura come una specie di *opinio communis* nella produzione degli *artistae* dei primi decenni del XIII secolo (1230-1250) e in particolare negli scritti introduttivi alla filosofia e nei testi a destinazione prevalentemente didattica⁴⁰. Ci limitiamo a riportare un solo esempio:

35

[ANON.], *De communibus artium liberalium*, § 204, ed. C. LAFLEUR, avec la collaboration de J. CARRIER in *Un instrument de révision destiné aux candidats à la licence de la Faculté des arts de Paris, le «De communibus artium liberalium» (vers 1250?)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 5 (1994), pp. 190, 980-191, 987: «[...] notandum est quod entium triplex est genus: quedam sunt entia coniuncta motui et materie sensibili secundum esse et secundum intellectum, abstracta tamen ab individuis, et de talibus est naturalis philosophia; alia sunt que sunt coniuncta motui et materie sensibili secundum esse, abstracta tamen per intellectum, et de talibus est mathematica; alia sunt separata penitus a motu et materia secundum esse et secundum rationem, et de talibus est methaphisica».

Da questo punto di vista, si può almeno dire che l'impostazione del *Super Boetium De Trinitate* non fa che conformarsi all'uso comune: sarebbe stato anzi singolare se Tommaso avesse del tutto ignorato la distinzione tra *abstractio* e *separatio*⁴¹. Ci si può tuttavia chiedere ulteriormente: da dove attingono a loro volta i maestri delle Arti una simile dottrina? Seguendo ancora de Libera, Lafleur e Joanne Carrier suggeriscono che la fonte remota potrebbe essere rappresentata da al-Fārābī, e più in particolare dal *De intellectu et intellecto*, dove tuttavia essa non compare in forma così esplicita. D'altra parte, i testi esaminati in precedenza, e in particolare i # 18 e # 24, mostrano come la contrapposizione tra astrazione e separazione sia in qualche modo presente già in Aristotele, e sia come tale passata nei commentatori. Se si volesse seguire la

³⁹ Cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1996, trad. it. *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1999, in part. pp. 109 ss.; ID., *Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e siècle*, in C. LAFLEUR / J. CARRIER (eds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997, in part. pp. 80-81.

⁴⁰ Cfr. C. LAFLEUR / J. CARRIER, *Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théologique: quelques éléments de l'arrière-fond farabien et artien de Thomas d'Aquin*, *Super Boetium «De Trinitate», question 5, article 3*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 67 (2000), pp. 248-271.

⁴¹ Come ho avuto modo di osservare in altra occasione [cfr. *supra*, nota 38], si potrebbe anzi rovesciare la questione e chiedersi come mai Tommaso, non abbia già accolto tale distinzione nella prima redazione del *Comento*, e vi sia pervenuto solo successivamente.

tradizione che conduce, attraverso la filosofia in lingua araba, al mondo latino e agli *artistae*, si potrebbe però seguire una strada diversa, ipotizzando che la dottrina della *separatio* risalga piuttosto agli scritti 'metafisici' di al-Fārābī, e in particolare al *Maqāla [...] fi Agrād al-ḥakīm fi kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, inaccessibile come tale al mondo latino, e sia filtrata in Occidente attraverso la rielaborazione decisiva di questo stesso opuscolo offerta da Avicenna. E anche per la seconda questione vorrei suggerire la stessa genealogia: in verità, anche la distinzione tra due forme di immaterialità è uno sviluppo avicenniano di un tema accennato da al-Fārābī nel medesimo scritto.

36

AL-FĀRĀBĪ, *Maqāla [...] fi Agrād al-ḥakīm fi kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, hrsg. v. F. DIETERICI in *Alf ārābī's philosophische Abhandlungen*, E.J. Brill, Leiden 1890, pp. 34-38; English translation in D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, E.J. Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, pp. 241-242: «Of the objects of this science [of metaphysics], some have no existence at all, be it imaginary or actual, in natural things; and not only has the imagination abstracted them from natural things, but their being and nature are totally abstracted. Others exist in natural things even though they can be imagined as abstracted from them; they do not, however, exist in natural things essentially (i.e., not in such a way that their being could not be independent of them and that they would be things whose subsistence would depend on the natural things), but are found [only] with things, natural and non-natural, which are separable either in reality or in imagination. The science, therefore, which deserves to be called by this name [of metaphysics] is this science, and it alone, all other sciences excluded, is meta-physics».

Lascio qui da parte lo scritto di al-Fārābī (per quanto si tratti di un testo molto interessante, soprattutto perché potrebbe aver veicolato nel mondo della *falsafa* le tesi di Ammonio, e in particolare quelle di un trattato di Ammonio per noi perduto, ma citato nel *Fihrist* di al-Nadīm, sugli "scopi" di Aristotele nei suoi libri)⁴², per concentrarmi brevemente solo sulla *Metafisica* di Avicenna, e questo per due motivi: uno intrinseco, e cioè che la *Metafisica* di Avicenna sviluppa estesamente ciò che nell'opuscolo di al-Fārābī è semplicemente accennato; e uno estrinseco, e cioè che i Latini, e Tommaso stesso, hanno conosciuto e letto solo la *Metafisica* di Avicenna, e non il *fi Agrād* di al-Fārābī.

Ora, che ruolo svolge nella *Metafisica* di Avicenna la separazione? Occorre a questo proposito considerare soprattutto il trattato dedicato agli universali, in cui Avicenna distingue in modo inequivocabile, pur non adoperando una terminologia

⁴² Cfr. in proposito A. BERTOLACCI, *Ammonius and Al-Fārābī The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics*, in PORRO (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina* cit. [«Quaestio», 5 (2005)], pp. 287-305. Sulla possibile influenza della sintesi di Ammonio su Avicenna cfr. anche R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2003.

tecnica precisa, tra astrazione e separazione (trattato V, sezione 1). Il contesto è offerto qui dalla celebre teoria dell'indifferenza delle essenze⁴³. Detto assai brevemente, ciò che Avicenna intende sostenere è che la considerazione assoluta delle essenze (indipendentemente da tutte le disposizioni che ad essa ineriscono, come l'universalità o la particolarità, l'esistenza mentale o quella reale) non coincide affatto con la loro posizione in quanto enti separati. Ogni essenza esiste infatti sempre nella mente e/o nella realtà, ma può essere considerata indipendentemente dall'uno e dall'altro aspetto perché nessuno di essi entra nella costituzione quidditativa (nella definizione) dell'essenza stessa: come recita il celebre adagio, *equinitas est equinitas tantum*. Nell'*Avicenna Latinus*, la dottrina viene espressa attraverso formule tecnicamente assai precise: prendere qualcosa *cum condicione non rei alterius* è diverso dal considerarla *non cum condicione rei alterius*. La prima formula (prendere qualcosa a condizione che null'altro vi si aggiunga) mette in effetti capo a un'esistenza separata; la seconda (considerare qualcosa non sotto la condizione di un'aggiunta) conduce solo alla possibilità di considerare distintamente una cosa a prescindere dalle diverse e perfino innumerevoli condizioni che ad essa si accompagnano di fatto.

La distinzione tra *abstractio* e *separatio* ha dunque un luogo di origine (se non a livello terminologico, almeno a livello concettuale) ben preciso: la polemica antiplatonica che Avicenna sviluppa con la propria dottrina dell'indifferenza delle essenze. Vorrei anche precisare che non si tratta di una battaglia di retroguardia o di maniera contro una dottrina ormai antiquata. In un recente studio esemplare, Marwan Rashed ha mostrato che la polemica di Avicenna è in realtà indirizzata anche e soprattutto contro un "platonico" della sua epoca, e cioè Ibn 'Adī (m. 974), autore di un trattato contro un "platonico" della sua epoca, e cioè Ibn 'Adī (m. 974), autore di un trattato sull'esistenza delle cose comuni (gli universali), di impostazione realistica, che rappresenta con ogni probabilità il bersaglio più diretto della nuova dottrina alternativa suggerita da Avicenna stesso nel V trattato della *Metafisica* del *Libro della Guarigione*⁴⁴. Nel VII libro o trattato (sempre della sua *Metafisica*), Avicenna utilizza poi esplicitamente lo stesso argomento – nel passo riportato nel testo # 36 – non solo contro i sostenitori delle idee, ma anche contro coloro che posero come separati i principi matematici, ovvero congiuntamente contro platonici e pitagorici:

⁴³ Cfr. J. JOLIVET, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā*, in J. JOLIVET / R. RASHED (éd.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 11-28, poi anche in J. JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995 («Études de Philosophie Médiévale», 73), pp. 221-236; DE LIBERA, *L'art des généralités* cit., pp. 499-607; R. WISNOVSKY, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šay'īyya)*, «Arabic Sciences and Philosophy», 10 (2000), pp. 181-221; TH.-A. DRUART, *'Shay' or 'res' as Concomitant of 'Being' in Avicenna*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 125-142; P. PORRO, *Universaux et esse essentialia: Avicenne, Henri de Gand et le «Troisième Reich»*, in *Le réalisme des universaux. Philosophie analytique et philosophie médiévale*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», 38-39 (2002), pp. 9-51.

⁴⁴ Cfr. M. RASHED, *Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants*, in V. CELLUPRICA / C. D'ANCONA (con la collaborazione di R. CHIARADONNA), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 107-171 (con traduzione del trattato di Ibn 'Adī alle pp. 160-171).

37

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina. V-X*, ed. S. VAN RIET, Peeters, Louvain / E.J. Brill, Leiden 1980, VII, 2, pp. 363,00-364,26 [*cor-sivi miei*]: «Tu autem, cum diligenter consideraveris hoc, invenies quod radices occasionis omnis erroris in quem inciderunt isti viri sunt quinque. Una est opinio eorum quod, cum res est exspoliata ab aliquo nec est adiunctus ei respectus alius, profecto exspoliata est in esse ab eo, quemadmodum si id cui aliquid adiunctum est consideraveris per se *sine consideratione eius quod sibi adiunctum est*, iam enim considerasti illud non adiunctum illi; et omnino, cum consideraveris *illud sine condicione coniunctionis*, iam putabis te considerasse *illud cum* [364] *condicione non coniunctionis*, ita ut non oporteat considerare illud *nisi non coniunctum, quamvis sit coniunctum*. Sed, quia intellectus apprehendit intellecta quae sunt in mundo sine consideratione eius cui adiunguntur, ideo putaverunt quod *intellectus non apprehendit nisi separata ab eis*. Non est autem ita; immo omnis res, secundum quod in seipsa est, habet unum respectum, et, secundum quod coniuncta est alii, habet alium respectum. Nos enim cum intelligimus, verbi gratia, formam hominis in quantum est forma hominis solummodo, iam intelligimus aliquid quod solummodo est secundum quod est in se, sed ex hoc quod intelligimus, *non oportet ut sit solum et separatum*. *Coniunctum enim, ex hoc quod est ipsum, est non separatum secundum modum negationis, non secundum modum privationis qua intelligitur separatio existentiae*. Non est autem nobis difficile intelligere per apprehensionem vel per reliquas dispositiones unum ex duobus quorum unum est scilicet quod non est de natura eius separari a sibi coniuncto in existentia, *quamvis separetur ab eo in definitione et intentione et certitudine*, cum fuerit eius certitudo non contenta intra certitudinem alterius, quoniam esse cum illo facit debere esse coniunctionem non contineri in intentionibus».

Ora, che questi siano il vero contesto genetico e la vera funzione della distinzione è confermato indirettamente, e sorprendentemente, da Tommaso stesso, nel passaggio che chiude proprio la *responsio* dell'art. 3 della q. 5 del *Super Boetium De Trinitate*, e a cui talora non viene dato il giusto rilievo:

38

THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 3, ed. leon., p. 149,287-290: «Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pittagoras et Platonici».

Questa annotazione è assai significativa, e non solo perché indirizza apertamente verso la *Metafisica* avicenniana come fonte della distinzione tra *abstractio(nes)* e *separatio*. Ciò che è davvero essenziale è qualcosa che alcuni interpreti di Tommaso spesso dimenticano, e cioè che il contesto in cui Tommaso propone questa distinzione nel *Super Boetium De Trinitate* è quello relativo allo statuto epistemologico della *matematica*, e non della *teologia/metafisica*, e dunque lo scopo primario non sembra essere quello di riaffermare che alcune sostanze (Dio e gli angeli) siano assolutamente separate dalla materia, ma, esattamente al contrario, quello di negare che altre sostanze (gli enti matematici e gli universali) siano effettivamente separate, come accade invece in ogni forma di platonismo o di realismo ontologico.

Anche l'altro punto che qui ci interessa – appunto l'individuazione di due classi o due forme di immaterialità – è ben attestato in Avicenna (che in verità distingue addirittura quattro forme di transmaterialità)⁴⁵, ma sempre in rapporto alla propria dottrina dell'indifferenza delle essenze e alla distinzione tra ciò che è "a condizione di non" e ciò che è "non a condizione di" o "senza condizione" (una strategia logica che Avicenna dispiega con grande efficacia in tutta la sua *Metafisica*):

39

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. I-IV, ed. S. VAN RIET, Peeters, Leuven / E.J. Brill, Leiden 1977, I, 2, pp. 16,95-17,16: «[...] et propterea definitur scientia divina sic quod est scientia de rebus separatis a materia definitione et definitionibus, quia ens, in quantum est ens, et principia eius et accidentalia eius, in quantum sunt, sicut iam patuit, nullum eorum est nisi praecedens materiam nec pendet esse eius ex esse illius. Cum autem inquiritur in hac scientia de eo quod non praecedat materiam, non inquiritur in ea nisi secundum hoc quod eius esse non eget materia.

Eorum autem quae inquiruntur in ea quatuor 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 quiete, sed de eis non inquiritur in hac scientia secundum quod sunt in materia, sed secundum esse quod habent. Cum igitur haec pars divisionis accepta fuerit cum aliis partibus divisionis, tunc omnes communicant in hoc quod inquisitio de his non est nisi secundum modum quo esse eorum non est existens per materiam».

[«<A questa scienza> compete la definizione di scienza divina, che è scienza delle cose che sono separate dalla materia nella definizione e nell'esistenza. Infatti, come si è chiarito, non vi è nulla dell'essere in quanto essere e dei suoi principi e dei suoi accidenti che non sia anteriore alla materia nell'esistenza e che, quanto all'esistenza, non sia indipendente dall'esistenza della [materia]. Se poi in questa scienza si fa un'indagine intorno a qualcosa che non è anteriore alla materia, lo si fa solo in quanto si indaga intorno a una certa intenzione. E, per esistere, tale intenzione non ha bisogno della materia.

Anzi, le cose intorno alle quali si conduce l'indagine [in questa scienza] si dividono in quattro [classi]: alcune sono radicalmente prive della materia e dei vincoli con essa; altre sono mescolate alla materia, però lo sono allo stesso modo in cui si mescola la causa, costituente e anteriore, senza che la materia sia per essa qualcosa di costitutivo; altre possono esistere nella materia e possono anche esistere non in una materia, come la causalità e l'unità; così, quel che appartiene loro in comune

⁴⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima... I-IV*, ed. S. VAN RIET, I, 2, pp. 16,2-17,19. Mi permetto di rinviare in proposito a P. PORRO, *L'ente, Dio e la materia. Sulle radici avicenniane dell'ontologizzazione della metafisica*, «Oltrecorrente», 9 (ottobre 2004), pp. 61-74, dove avevo iniziato a affrontare i medesimi temi sviluppati in questa sede.

– in quanto esse sono quel che sono – è di non aver bisogno dell'esistenza della materia perché ne sia stabilita la realtà; e quest'insieme [di cose] compartecipa anche del fatto di non essere materiale per quanto riguarda l'esistenza: non si tratta cioè di cose che acquisiscono l'esistenza dalla materia; alcune altre, infine, sono cose materiali – come il movimento e la quiete – e tuttavia, ciò su cui si indaga in questa scienza non è il loro stato nella materia, ma invece il tipo di esistenza che loro appartiene»⁴⁶].

La metafisica è scienza dell'ente in quanto ente senza altra condizione: cioè, nella fattispecie, *non a condizione di essere materiale* (anche se, nella realtà effettiva, molti enti sono poi materiali), e *non*, come il testo aristotelico poteva lasciar supporre (e come la lunga vicenda dell'interpretazione teologica della metafisica attesta) *a condizione di non essere materiale*, perché in tal caso ad essa non resterebbe che occuparsi solo di Dio e delle altre sostanze separate, e non dell'ente. Ciò che conta è che l'ente venga considerato qui secondo quell'intenzione per cui può prescindere dalla materialità, anche se la materialità può inerirgli di fatto. Già quando descrive il soggetto della *scientia divina* nel I libro o trattato, Avicenna ricorre esplicitamente a questa terminologia; il testo della traduzione latina è al riguardo particolarmente pregnante (testo # 40): «Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione» (AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima... I-IV*, ed. S. VAN RIET, I, 2, p. 13,36-38)⁴⁷. L'ente che rappresenta il soggetto della metafisica è l'ente considerato "senza condizione", cioè a prescindere da tutte le disposizioni che potrebbero determinarlo in senso quantitativo, qualitativo o modale: dunque l'ente considerato *non a condizione* di essere necessario o possibile, separato o materiale. Ma nella quarta sezione dell'VIII trattato è possibile trovare un'altra occorrenza ancora più significativa:

41

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima... V-X*, ed. S. VAN RIET, VIII, 4, p. 402,48-60 [corsivi miei]: «Primum igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo; ipse igitur est esse exspoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo. Deinde cetera alia quae habent quidditates sunt possibilis, quia habent esse per ipsum. Intentio autem de hoc quod dicimus quod ipse est esse exspoliatum condicione negandi ceteras additiones ab eo, non est quod ipse sit esse exspoliatum in quo communicet aliquid aliud esse, si fuerit esse cuius haec sit proprietas: ipse enim non est illud ens exspoliatum condicione negandi, sed est ens non condicione affirmandi, scilicet de primo, quod est ens cum condicione non addendi compositionem, sed hoc aliud est ens non condicione additionis,

⁴⁶ AVICENNA, *Metafisica. La «Scienza delle cose divine» (al-Ilāhiyyāt) dal «Libro della Guarigione» (Kitāb al-Šifāʾ)*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. LIZZINI, prefazione di P. PORRO, Bompiani, Milano 2002, pp. 41-43.

⁴⁷ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. I-IV, édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, Peeters, Louvain / E.J. Brill, Leiden 1977, I, 2, p. 13,36-38 (per la traduzione italiana dall'originale arabo cfr. AVICENNA, *Metafisica* cit., p. 37).

et, quia illud fuit universale quod praedicatur de omni re, istud vero non praedicatur de eo in quo est additio, ideo in omni quod est praeter illud est additio».

Il passo riguarda il modo di intendere la semplicità divina rispetto a quella dell'*ens commune*, ma implica in modo molto preciso anche la differenza tra un'accezione positiva e una negativa dell'immaterialità (o della separatezza): Dio è *esse exspoliatum non condicione affirmandi* (ovvero *cum condicione non addendi compositionem* – essere indeterminato a condizione di non aggiungere null'altro), l'*ens commune* è indeterminato *condicione negandi* (ovvero *non condicione additionis* – non a condizione di essere considerato con ciò che lo accompagna). Ora, questo tema è ripreso da Tommaso in molti passi paralleli; per citare un esempio:

42

THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I, q. 3, art. 4, ad 1, ed. P. CARAMELLO [cum textu ex recensione leonina], Marietti, Taurini-Romae 1948, p. 17: «[...] dicendum quod aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum: secundo modo, esse sine additione, est esse commune»⁴⁸.

4. Tommaso e il ripensamento dell'eredità avicenniana

Dunque, entrambe le tesi tomiste prima richiamate – la *a* e la *b* – sono chiaramente attestate in Avicenna. Tuttavia, possiamo cogliere subito una evidente differenza rispetto a quest'ultimo: la distinzione tra due classi di enti immateriali non comporta per Avicenna alcuna scissione effettiva all'interno del disegno unitario della *scientia divina*: essa risponde invece al progetto di passare gradualmente, nell'unico campo

⁴⁸ Ma cfr. anche THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, I, c. 26 (*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, textus leoninus diligenter recognitus, cura et studio C. PERA, coadiuv. P. MARC et P. CARAMELLO, Marietti, Taurini-Romae 1961, vol. II, p. 38, n. 247): «a) Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt [scil. qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei] divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animal nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus). Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest». Cfr. anche *De potentia*, q. 7, art. 2, ad 4.

della filosofia prima, da ciò che può essere preso *non a condizione di essere materiale* a ciò che può essere preso *solo a condizione di non essere materiale* – o come si potrebbe riformulare: da ciò che viene astratto dalla materia a ciò che è invece effettivamente separato (o anche: da ciò che è separato *eideticamente* a ciò che è separato *ontologicamente*). Non è così in Tommaso⁴⁹, per il semplice fatto che Avicenna considera come soggetto della metafisica l'ente in quanto ente prima della divisione tra causa e effetto, o tra Dio e creature: Dio non è pertanto, in Avicenna, causa del soggetto della filosofia prima, come afferma Tommaso nel *Super Boetium De Trinitate*, ma, in quanto *parte del soggetto* (l'ente in quanto ente) è causa di *un'altra parte dello stesso soggetto* (l'ente causato). Per Tommaso, invece, Dio entra nella metafisica come principio e causa del soggetto, che è l'*ens commune* in quanto già ente creato⁵⁰.

⁴⁹ Nonostante l'opinione contraria, per quel che mi sembra, di Owens (*Metaphysical Separation* cit., p. 305): «[Metaphysics] no longer requires natural philosophy to lead it to its subject matter. It now relegates separate substance, located in a unique first cause, to the status of the first principle or cause of its subject. It bears only on common being as its subject, and from common being comes by way of consequence to treat of the cause of common being, subsistent existence. Separate substance, instead of having the status of the primary instance through which all other instances are recognizable as beings, now becomes something consequently known in virtue of the subject of metaphysics, common being». Ora, io credo che questo sia esattamente quanto accade in Avicenna, ma *non accade affatto* in Tommaso, in cui non solo non c'è una vera e propria dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio (fatto salvo il tentativo, appunto mutuato da Avicenna, del *De ente et essentia*), e non può del resto neppure accadere, nella misura in cui l'ente comune è qualcosa che non include Dio. D'altra parte, l'aspetto singolare della ricostruzione di Owens (e di tutti coloro che enfatizzano la componente metodica della *separazione*) è che, secondo tale approccio, all'ente "immateriale" come soggetto della metafisica si può pervenire solo dopo aver concesso – per fede o per ragione – l'esistenza effettiva di sostanze positivamente immateriali, salvo poi scoprire che queste stesse sostanze separate non ne fanno poi davvero parte! Il giudizio fondativo della metafisica – la separazione – si rivelerebbe così alla fine nulla più di un semplice ingannevole paralogismo, in cui il termine 'ente' viene preso in due sensi differenti. Il tentativo di sottrarsi a questa *impasse* affermando che la separazione funzionerebbe dimostrando l'esistenza di enti immateriali creati (angeli e anime razionali), più che quella di Dio, mi sembra un espediente assai debole, che contrasta sia con la lettera dei testi di Tommaso («...ens commune [...] cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae», scrive ad esempio Tommaso nel proemio del proprio *Commento alla Metafisica*, con un plurale esplicito) sia con quanto affermato ad esempio da Owens stesso (basterebbe rileggere quanto citato in precedenza: «It now relegates separate substance, located in a unique first cause, to the status of the first principle or cause of its subject»).

⁵⁰ Tesi – com'è ben noto – ribadita da Tommaso non solo nel Proemio del proprio *Commento alla Metafisica* (cfr. il passaggio già citato nella nota precedente: «[...] ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae»), ma in molte altre occasioni: cfr. ad es. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, V, lect. 2, ed. C. PERA, Marietti, Taurini-Romae 1950, n. 660: «[...] ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia [...]: primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit [scil. Dionysius] quod ipsum esse commune est ipsius Dei, tamquam ab ipso dependens, et non ipse Deus est esse, id est ipsius esse communis, tamquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum [...]; ma anche *De potentia*, q. 7, art. 2, ad 4 e *Summa theol.*, I-II^{ae}, q. 66, art. 5, ad 4.

Ma così torniamo all'interrogativo di partenza: perché far riferimento al lessico della *separatio*? Ora, l'ultima cosa a cui prestare attenzione è forse il fatto che nel *Commento alla Metafisica*, e soprattutto nel Proemio, la distinzione rigida tra *abstractio* e *separatio* sembra più sfumata:

43 & # 44

THOMAS AQUINAS, *In Metaph.*, VI, lect. 1, ed. M.-R. CATHALA / R. SPIAZZI [cor-sivi miei]:

§ 1161: «Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia *mathematica* speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt *separata* a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. [...] In hoc ergo differt *mathematica* a *physica*, quia *physica* considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. *Mathematica* vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt *separata*»;

§ 1163: «*Physica* enim est circa inseparabilia et mobilia, et *mathematica* quaedam circa [Al. circa quaedam] immobilia, quae tamen non sunt *separata* a materia secundum esse, sed solum secundum rationem, secundum vero esse sunt in materia sensibili».

Piuttosto, si accenna qui implicitamente a possibili gradi di separazione (l'espressione *maxime separata* implica in effetti che ci possano essere realtà più o meno separate, anche se in riferimento a fisica e matematica è ancora utilizzato il verbo *abstractere*). Ugualmente nella *Summa theologiae* (I, q. 85, art. 1, ad 1), Tommaso usa solo *abstractere* in riferimento tanto all'operazione dell'intelletto componente e dividente, quanto in riferimento alla possibilità di considerare qualcosa in senso assoluto (secondo il modello avicenniano):

45

THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1, ad 1, ed. P. CARMELLO [cum textu ex recensione leon.], p. 417: «[...] dicendum quod abstractere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstractere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstractere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem [...]».

Anche in questo contesto non compare più la *separatio* come operazione a sé, per quanto il testo risulti per altro verso coerente con l'impianto delineato nel *Super Boetium De Trinitate*, che prevedeva già l'uso dell'*abstractio* come operazione dell'intelletto dividente e componente in rapporto a ciò che è inseparabile nell'essere (cfr. testo # 28). Perché questo indebolimento? Credo che una risposta possa essere articolata su due livelli. In un primo senso, Tommaso non sembra più prendere in senso rigido e stretto la *separatio* nella *Metafisica*, forse perché si accorge che essa

risulta inessenziale per definire una scienza che ha di fatto a che fare con due classi diverse di realtà immateriali, e che anzi assume come suo proprio soggetto, in senso stretto, solo ciò che è negativamente immateriale. In secondo luogo, commentando Aristotele, Tommaso non ha nessuna necessità immediata di distinguere due teologie, ma può mantenersi al livello della sola *theologia naturalis* o *philosophorum*. Il caso del *Super Boetium De Trinitate* è programmaticamente diverso in almeno due sensi: il *De Trinitate* è un trattato teologico, non filosofico, e il commento che Tommaso vi dedica non è letterale, ma *per modum quaestionis*; in questo contesto, Tommaso si propone di fatto un fine preciso, fare posto, in un modo epistemologicamente più raffinato che nelle prime questioni del *Commento alle Sentenze* o nei primi articoli della *Summa*, a una nuova scienza: la *theologia nostra* o *theologia sacrae scripturae*. Se l'effetto appare strano, è perché egli si serve di uno strumento avicenniano per arrivare a una conclusione che non ha nulla in comune con Avicenna. Tommaso stesso è ben consapevole della possibile alternativa avicenniana – quella cioè di applicare anche al caso della metafisica un procedimento simile a quello della matematica:

46

THOMAS AQUINAS, *In Metaph.*, ed. R.-M. CATHALA / R. SPIAZZI, VI, lect. 1, § 1165: «Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica»⁵¹.

Ma il fatto è che la *separatio* nella sua accezione più forte non serve in definitiva a Tommaso per fondare il soggetto della metafisica in senso stretto, ma – all'esterno di essa – per individuare il *subiectum* di una scienza diversa e ulteriore. È insomma l'esigenza ultima che sembra animare qui Tommaso – quella di mostrare che oltre alla teologia dei filosofi esiste un'altra teologia, più nobile e certa, la *theologia nostra* – a cambiare completamente lo scenario. Tommaso riprende (direttamente da Avicenna, o attraverso la mediazione degli *artistae*), la nozione di *separatio*, ma la traspone in un luogo non suo, e per di più in un luogo che egli stesso, come proprio i testi # 38 e # 46 sembrano in qualche modo attestare, riconosce implicitamente come inappropriato: non più la polemica antiplatonica, ma la questione del soggetto della metafisica – un soggetto che per altro va al di là e anzi più propriamente non coincide con l'ambito delle sostanze dette appunto *separate*. Considerata in questa prospettiva storica, la disputa interpretativa sulla funzione della *separatio* (se si debba prima fondare l'esistenza di Dio e delle sostanze separate per poter attingere il soggetto della metafisica, o no) acquista forse un altro significato: Tommaso si trova ad applicare al caso della metafisica in generale qualcosa (la *separatio*) che in origine era destinato

⁵¹ D'altra parte, a questo modello Tommaso aveva fatto implicitamente appello già nel Proemio del *Commento* [cfr. *supra*, note 14, 33 e 35].

solo alla *parte* teologica di essa, e che Tommaso stesso alla fine applica più propriamente a una scienza diversa dalla filosofia. Il risultato è a prima vista in qualche modo paradossale: ammettendo due scienze diverse che riguardano entrambe ciò che è separato (e che quindi rimandano entrambe alla *separatio*), Tommaso divide ciò che in Avicenna era unito (la scienza dell'ente come unica *scientia divina* che perviene gradualmente a dimostrare Dio a partire da ciò che è neutralmente o negativamente immateriale), e riunifica ciò che per Avicenna doveva rimanere rigorosamente distinto (separazione e astrazione; ovvero, ciò che è *cum condicione non addendi* e ciò che è *non condicione additionis*). Quest'operazione è forse tutt'altro che inconsapevole: Tommaso sembra invece servirsi di Avicenna contro le stesse intenzioni di quest'ultimo per forzare e dilatare una tripartizione delle scienze – quella da cui siamo partiti – ormai inadeguata a contenere la teologia cristiana propriamente detta⁵². In altri termini: se la preoccupazione dei commentatori, fino ad Avicenna, è quella di distinguere tra loro le scienze teoretiche, e più in particolare la filosofia prima dalla fisica e dalla matematica (a cui viene riservata in senso stretto l'astrazione), il problema di Tommaso è invece quello di distinguere la metafisica stessa da un'altra scienza – da una *quarta* scienza: la teologia fondata sulla rivelazione.

In conclusione, provando a distinguere la separazione dall'astrazione, Tommaso rompe in qualche modo il faticoso equilibrio raggiunto da Avicenna, attraverso al-Fārābī, nella sua risistemazione unitaria della metafisica aristotelica; questa scelta comporta indubbiamente qualche inconveniente e qualche ambiguità, come si è visto, ma ha anche i suoi vantaggi: essa permette non solo alla teologia di porsi appunto come scienza a sé indipendentemente dalla filosofia (e subordinata alla sola *scientia Dei* o alla *scientia Dei et beatorum*), ma anche, reciprocamente, alla metafisica di rimanere soltanto teologia *naturale*, affrancandosi da qualsiasi commistione indebita o immediata con le dottrine rivelate⁵³. Così, non ci sarà alcun bisogno di far rientrare nella metafisica come *scienza filosofica* dell'ente in quanto ente anche un'escatologia, una profetologia, un'etica dei costumi sessuali secondo i precetti rivelati e perfino una compiuta teoria del *gihād*, come invece accade negli ultimi due libri della *Metafisica* avicenniana.

Tommaso si situa così ad un tempo *all'interno* e *all'esterno* di quella linea che, attraverso Avicenna e Duns Scoto, conduce alla genesi della metafisica come ontologia "neutra", ovvero come quella scienza trascendente o trascendentale che si imporrà, come *metaphysica rationalis*, fino alla decostruzione kantiana: *all'interno*, perché comunque anche per Tommaso la filosofia prima ha come proprio soggetto l'ente, e si occupa di Dio solo in quanto causa, autonomizzandosi rispetto alla teologia;

⁵² Su questo punto mi sembra che le conclusioni di Owens siano condivisibili (in part. pp. 305-306). Non si dovrà per altro dimenticare la natura fondamentalmente teologica, a dispetto della gran mole di discussioni filosofiche suscitate, del *Super Boetium De Trinitate*: cfr. le opportune precisazioni in proposito di J.-P. TORRELL, *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Boetium De Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 299-353.

⁵³ Cfr. COURTINE, *Il sistema della metafisica* cit., in part. pp. 68 e 78.

all'esterno, perché il soggetto di tale scienza non è poi in Tommaso veramente l'ente *in quanto ente*, ma solo l'ente *creato*, e perché la teologia in senso stretto non è collocata, come articolazione speciale, al di sotto della metafisica o ontologia generale (come considerazione di una *determinazione particolare* dell'ente – sia pure della determinazione più eccelsa), ma si situa al di sopra di essa, come una nuova scienza doppiamente "più divina": perché ha come soggetto Dio stesso, e perché si fonda sulla sua stessa rivelazione⁵⁴.

Pasquale Porro
(Università di Bari)

⁵⁴ Questo contributo trae naturalmente origine dall'intervento tenuto al Convegno milanese del settembre 2005 «Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti»: desidero qui ringraziare l'organizzatore del Convegno, Alessandro Ghisalberti, e gli altri colleghi e amici presenti per le osservazioni formulate nel corso del dibattito. Tuttavia, avevo avuto modo di discutere in forma seminariale alcuni temi poi confluiti in questo testo in altre occasioni: all'École Pratique des Hautes Études di Parigi (novembre 2004), a Leuven (febbraio 2005), a Sofia (aprile 2005) e a Salerno (maggio 2005). Non potendo menzionare qui esplicitamente tutti coloro che hanno preso parte alle varie discussioni, offrendo spesso suggerimenti preziosi, vorrei almeno ricordare chi mi ha dato l'opportunità di avere questi momenti di confronto: Olivier Boulnois, Carlos Steel, Georgi Kapriev, Giulio d'Onofrio. Infine vorrei esprimere la mia gratitudine a Christoph Helmig, per la sua disponibilità a discutere a lungo (sia pure da prospettive diverse) i passi aristotelici sull'astrazione e sulla separazione, e a Lucrezia Iris Martone, per aver rivisto con pazienza e attenzione l'intero testo.