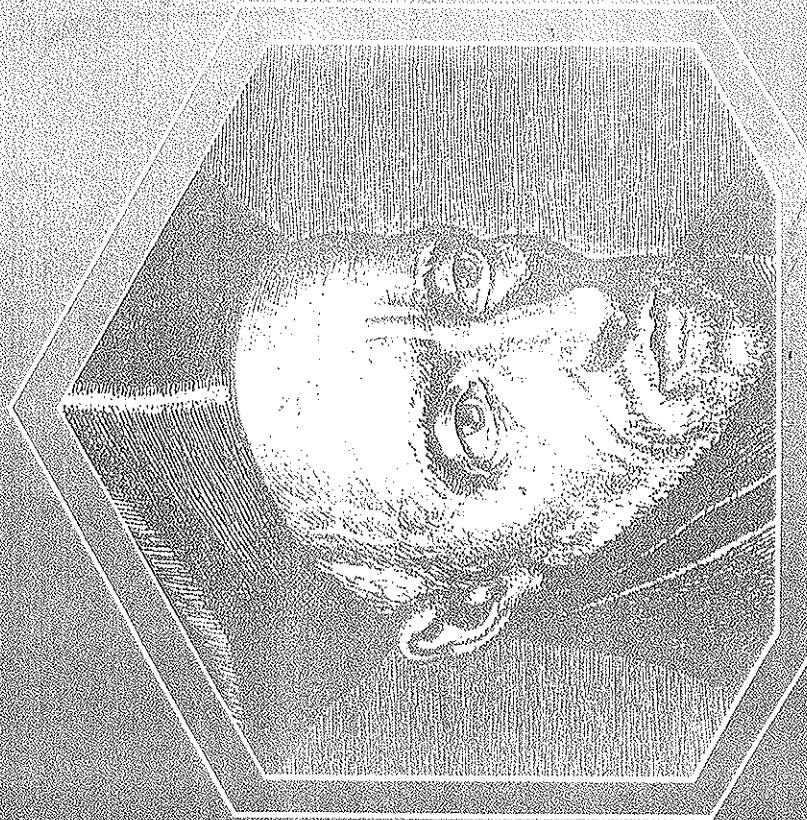


Jean-François Courtine

Il sistema della metafisica

Tradizione aristotelica e svolta di Suárez

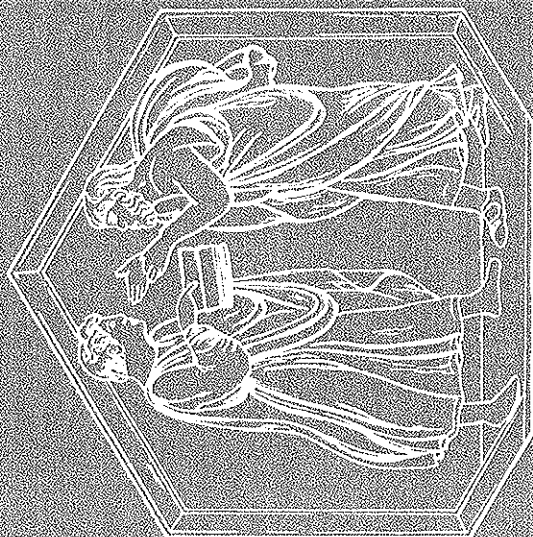
a cura di Costantino Esposito
Prefazione di Giovanni Reale



VITA E PENSIERO

Jean-François Courtine

Il sistema della metafisica



9 788834 301951

Prefazione

PARTE QUARTA METAFISICA SCOLASTICA E PENSIERO MODERNO	341
Capitolo 1: Le <i>Disputationes Metaphysicae</i> nella <i>Schulmetaphysik</i>	342
Capitolo 2: Ontologia o metafisica?	369
Capitolo 3: La metafisica disaccordata	387
Capitolo 4: Breve nota sul dibattito Descartes-Suárez	407
Capitolo 5: La problematica dell'individuazione: da Suárez a Leibniz	418
Conclusione	439
Bibliografia	459
I. - Fonti antiche e medievali	464
II. - Fonti tardo-scolastiche e moderne	469
III. - Studi	485
Indice dei nomi	

Questo lavoro non è una monografia dedicata all'opera di Francisco Suárez. Uno studio di questo genere sarebbe certamente utile, e può essere rappresentato ancora dall'opera, peraltro datata e modesta, dell'abate Mahieu. Il nostro intento è stato piuttosto un altro: in un'indagine mirante alla lunga durata, abbiamo cercato di *situare* il «momento Suárez» nella storia della metafisica. Con quest'ultima locuzione noi intendiamo sempre, e concretamente, non già una qualche improbabile *philosophia perennis*, bensì la tradizione – ricca di metamorfosi – delle *Metafisiche* aristoteliche, vale a dire di quei trattati, relativamente disomogenei, riuniti in un secondo momento sotto quel titolo, il quale veniva ad esprimere uno stato di imbarazzo.

Quello che abbiamo tentato di caratterizzare è la natura e la portata della *svolta* – «epocale» o «destinale», se si vuole – segnata da Suárez in un campo in cui le novità, le iniziative, le decisioni sono abbastanza rare, talora mascherate, il più delle volte inapparenti. Bisognava dunque fare attenzione tanto alle riprese e alle ripetizioni, quanto agli spostamenti più significativi e soprattutto agli effetti di «inquadramento». Questo è il motivo per cui non abbiamo potuto più regolarci sui metodi sperimentati dalla storia dottrinale o dalla storia dei concetti. Piuttosto, abbiamo voluto privilegiare una prospettiva «topica», che s'indirizzasse soprattutto alla situazione sistematica dei concetti o degli elementi dottrinali, per comparare o confrontare tra loro delle architettoniche diverse.

Questo lavoro potrà in tal modo contribuire – almeno è quello che speriamo – a uno studio generale del *sistema della metafisica*, e cioè delle tappe della sua sistematizzazione, seguendo come filo conduttore l'elaborazione, anch'essa *storica*, della sua costituzione ontoteologica. Il fatto che questa sistematizzazione, mediante una sottolineatura del carattere *trascendentale* del progetto aristotelico, sfoci nell'invenzione dell'*ontologia*, la quale si esplicita anch'essa quasi immediatamente come teoria dell'*oggetto*, o meglio dell'*oggettività* (senza oggetto), è ciò che le analisi che seguono dovranno mostrare.

Questo studio corrisponde all'ultima parte, abbreviata e corretta, di una tesi di «Doctorat d'Etat», preparata sotto la guida di Pierre Aubenque, e sostenuta nel giugno del 1987 all'Università di Parigi-Sorbona, davanti a una commissione che comprendeva anche Jean-François Marquet, André de Muralt, Maurice de Gandillac e Jean-Luc Marion. È con profonda riconoscenza che ricordo qui la guida liberale,

paziente e attenta di Pierre Aubenque. Accogliendomi per più di dieci anni nel novero dei suoi ricercatori, il Centre National de la Recherche Scientifique mi ha permesso di portare avanti in piena tranquillità diverse indagini di lunga durata. Il Centre de Recherches sur la Pensée Antique (Centre Léon Robin) mi ha sempre fornito un contesto eccezionale di lavoro e di amicizia. La Herzog-August Bibliothek di Wolfenbüttel mi ha permesso generosamente di completare le mie ricerche bibliografiche su alcuni punti difficili. L'amicizia fedele di Jean-Luc Marion mi ha fatto l'onore di accogliere questo lavoro nella sua collana. A lui, come a tutti coloro che han voluto incoraggiarmi in questa ricerca, va l'espressione della mia viva riconoscenza. Alcune sezioni del presente lavoro – qui rivedute e integrate – erano già state pubblicate singolarmente su riviste o miscellanee. Ai direttori dei periodici e ai responsabili editoriali va la mia gratitudine per aver accolto la prima versione di alcuni di questi saggi.

All'autore corre il gradito obbligo di sottolineare il grande lavoro compiuto dai due traduttori italiani di quest'opera, Costantino Esposito e Pasquale Porro, alla cui acribia si deve l'integrazione di alcune referenze, nonché la correzione di qualche errore contenuto nell'edizione originale. Ad essi vada il più caloroso ringraziamento.

Infine, sento il dovere di esprimere tutta la mia gratitudine al prof. Giovanni Reale, che mi ha fatto l'onore di accogliere l'edizione italiana di questo lavoro nella sua prestigiosa collana, e salutare il coraggio – pressoché unico in Europa – di una ricerca scientifica davvero fondamentale e di un'impresa editoriale così ambiziosa e generosa.

J.-F. C.

PARTE PRIMA

LA METAFISICA NELL'ORIZZONTE SCOLASTICO

Capitolo primo

Che cos'è la metafisica?

L'orizzonte della problematica scolastica

L'elaborazione della problematica avicenniana

A partire dalla metà del XIII secolo – al termine del secondo ingresso di Aristotele nell'Occidente latino¹ –, la questione dello statuto della metafisica, della sua natura e del suo «oggetto» si raccoglie nella determinazione del *subjectum metaphysicae*. Qual è il *soggetto* di questa scienza trasmessa sotto il titolo di *Metaphysica* e che, come tale, comporta un profondo sconvolgimento del sistema tradizionale delle scienze?² In questa forma, la questione diventa «classica» a partire dai primi commenti alla *Metafisica* di Aristotele e dalle diverse *quaestiones metaphysicales*, di cui si trova ancora l'eco alla fine del XV secolo, ad esempio in Giovanni Letourneur (Johannes Versor) o Domenico di Fiandra³. La *Disputatio prima* di Suárez segna una svolta decisiva all'interno di questa problematica tradizionale, nella misura in cui, nella pre-

sentazione dello *status quaestionis*, proprio mentre espone assai fedelmente le differenti tesi in proposito, il *Doctor Eximius* modifica profondamente il senso stesso della questione, che egli traspone nei termini dell'*objectum scientiae*⁴.

Che cosa significa determinare in generale il soggetto di una scienza? In quale misura questa problematica del soggetto è preliminare e decisiva per l'interpretazione dello statuto della metafisica? – Qui il termine «soggetto» va inteso senza dubbio nella sua accezione classica (τό υποκείμενον, das Vorliegende, das Zugrundeliegende, the subject-matter), e non certo nel senso moderno (e in ogni caso post-cartesiano) di soggettività, come coscienza e presenza a sé della coscienza. Nella prima delle *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes, affermando l'unità dell'*humana sapientia* (*quae semper una et eadem est*), si oppone direttamente alla tesi scolastica comune che distingue differenti tipi di sapere in funzione di ciò che si dà di volta in volta a conoscere, ma lo fa in termini ancora classici⁵. Se è in effetti legittimo e necessario sottolineare qui l'originalità cartesiana – evidente fin nella terminologia –, bisogna tuttavia misurarne esattamente la portata: Descartes, dopo Suárez, crede di poter passare immediatamente dalla problematica del (dei) soggetto (soggetti) a quella degli oggetti di cui occorre costituire l'*oggettività* attraverso una conoscenza «certa e evidente», come si può vedere nell'enunciato della Regola II: «Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere».

Il senso «soggettivo» (*subjective*) dello stesso termine «soggetto» non è tuttavia sconosciuto ai medievali. Egidio Romano nota ad esempio, nel suo *Commento alle Sentenze*: «Subjectum in scientia non est illud, in quo est scientia, sed illud de quo. Nam si illud in quo est scientia, esset subjectum, cum omnis scientia sit in intellectu, omnium scientiarum esset unum subjectum [...] et esset confusio scientiarum» (*In I Sent.*, Prol., q. 1, cap. 2, ed. Venetiis 1521). Guglielmo di Ockham osserverà a sua volta:

«Subjectum scientiae [...] accipitur [...] uno modo pro illo quod recipit scientiam et habet scientiam in se subjective [...] et isto modo [...] est ipse».

⁴ Cosa che non sembra essere rilevata da J. OWENS, quando nota (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1978³, p. 6, n. 21): «For a general concept of the Scholastics on this question [i.e. quella del *subjectum metaphysicae*], cfr. Fr. Suárez, DM I,1».

⁵ R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*. Texte établi par G. Crapulli, Den Haag 1966, p. 25-7. Cfr. anche le note di J.-L. Marion in R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel, Den Haag 1977, p. 91.

¹ Sulle traduzioni latine di Aristotele si veda M. GRABMANN, *Die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts*, Münster 1916 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», 17/5-6); cfr. anche F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West*, Louvain 19702. Si potranno consultare anche M.-T. D'ALVERNY, *Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs*, «Revue de Synthèse», 89 (1968), pp. 125-144, e i lavori di C. LOHR, in particolare lo studio *Aristotle in the West. Some Recent Books*, «Tradition», 25 (1969), pp. 417-431.

² Cfr. in particolare il *De divisione philosophiae* di Domenico Gundisalvi (Gundissalino) che, intorno al 1150, presenta un'organizzazione del sapere di tradizione aristotelica, includendo in particolare la tripartizione della filosofia teorica in *fisica*, *matematica*, *filosofia prima* (= *teologia*). Cfr. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, Münster 1903 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», 4/2-3), in part. pp. 186-202. Cfr. anche A.H. CHROUST, *The Definitions of Philosophy in the De divisione philosophiae of Dominicus Gundissalvus*, «The New Scholasticism», 25 (1951), pp. 253-281. Per un primo orientamento sul complesso problema della classificazione delle scienze prima del XIII secolo, si potrà consultare F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, in part. pp. 48-71 («Bilan philosophique du XIII^e siècle»).

³ JOHANNES VESOR, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis cum textu eiusdem*, 1491 (ricordiamo che l'edizione aldina comincia ad apparire nel 1495); DOMINICUS DE FLANDRIA, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*, Venetiis 1499, Coloniae 1621. – Su Domenico di Fiandra si veda L. MAHEU, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Paris 1942.

met intellectus. Alio modo dicitur subiectum scientiae illud de quo scitur aliquid [...] Et sic idem est subiectum conclusionis et subiectum scientiae, nec dicitur subiectum nisi quia est subiectum conclusionis»⁶.

Precisiamo ancora che con «soggetto» nel senso di *illud de quo* si deve intendere in prima istanza non l'insieme delle questioni di cui una scienza può occuparsi, la sua «materia», ma più essenzialmente ciò che circonda d'un colpo il suo ambito, ciò che delimita il suo campo assicurando alla scienza in questione la sua unità, quale che sia d'altra parte la molteplicità e la diversità relativa degli «oggetti» che essa considera. Nel quadro di questa problematica, il termine *subiectum* si è imposto nell'Occidente latino – a quanto sembra – per effetto delle traduzioni dall'arabo. Gli autori arabi hanno in effetti generalmente utilizzato il participio passato *mawḍūʿ* (= ciò che è posto) per denominare sia il «soggetto» di una proposizione che l'«oggetto» di cui tratta primariamente una scienza⁷. È naturalmente l'*Organon* a fornire qui il quadro epistemologico generale di tutta la problematica tesa a determinare il soggetto di una scienza⁸.

Certo, anche Aristotele utilizza talvolta il termine ὑποκείμενον per designare la materia di una scienza, ma senza farne mai un'espressione tecnicamente stabilita⁹. L'interrogazione aristotelica verte piuttosto sul-

⁶ GUILLELMUS DE OCKHAM, *In I Sent.*, Prol., q. 9 («Utrum Deus sub propria ratione definitis sit subiectum theologiae») – citato in L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris 1958, p. 256 (= *Scriptum in librum primum Sententiarum – Ordinatio*, ed. G. Gál - St. Brown, *Opera theologica*, I, Saint Bonaventure - New York 1967). – Quanto alla questione logico-linguistica del soggetto della metafisica in Ockham, sulla quale non possiamo soffermarci in questa sede, si può vedere J.P. BECKMANN, *Das Subjekt/Prädikat-Schema und die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik bei W. v. Ockham*, «Franziskanische Studien», 1 (1977), pp. 1-14.

⁷ Su questo termine arabo, cfr. A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, pp. 438-439. Nel *Libro della scienza* (*Dārisā nāma-ʿAlāʾī*) composto in persiano, Avicenna impiega questo stesso termine arabo. Cfr. la preziosa edizione inglese dovuta a P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, London 1973, p. 13.

⁸ Cfr. in particolare il passaggio decisivo di ARIST., *An. Post.*, 76 b 11 ss.: Πᾶσα γὰρ ἀποδεικτική ἐπιστήμη περὶ τρία ἔστιν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (τὰντα δέστι τὸ γένος, οὗ τῶν καθ'αὐτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιόματα, ἐξ ὧν πρῶτον ἀποδείκνυσαι, καὶ τρίτον τὸ πάθη... («Ogni scienza dimostrativa verte su tre cose: ciò di cui si pone l'essere, cioè il genere di cui si studiano le proprietà essenziali; le proposizioni comuni a partire dalle quali si dimostra, e in terzo luogo le proprietà»). – La traduzione di Guglielmo di Moerbeke segue qui assai fedelmente il testo greco: «Omnis enim scientia demonstrativa circa tria est, quaecumque esse ponuntur: haec sunt autem genus cuius per se passionum speculative est, et quae communes dignitates dicuntur, ex quibus primis demonstrat, et tertium passionem».

⁹ Cfr. per esempio ARIST., *Metaph.*, III, 997 a 19-20: ...εἴτερ πᾶσα <ἐπιστήμη> περὶ τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ'αὐτὰ συμβεβηκότα...

l'unità del γένος (o del γένος ὑποκείμενον) destinato ad assicurare l'unità di una scienza¹⁰.

Quanto al latino *objectum*, il termine è utilizzato soprattutto in una prospettiva o in un contesto noetico, per tradurre l'ὀντικείμενον aristotelico, nel senso ad esempio del *De anima*¹¹. L'*objectum* è in effetti ciò che risponde alla scienza, nella misura in cui questa è considerata un *habitus* (ἕξις), è ciò che rinvia, a titolo di *proprium objectum*, a una *potentia determinata*.

«Sic enim se habet subiectum ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum».

La formula tomista (*Summa theol.*, I, q. 1, art. 7, resp.) rende perfettamente conto della nuova accezione dei rispettivi termini. In base ad essa, l'oggetto può essere considerato come la materia sulla quale verte o si esercita l'attività conoscitiva propria di una determinata «potenza» o «facoltà». – *Objectum comparatur ad actionem ut materia*, nota ancora l'Aquinate, che precisa immediatamente: *Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem* (*Summa theol.*, I-II, q. 18, art. 2, ad 2)¹².

¹⁰ Sull'intera questione si veda OWENS, *The Doctrine of Being*,... p. 2, n. 10, che segnala anche questo passaggio di *Metaph.*, XI, 4, 1061 b 30-31: τὴν δὲ πρῶτην εἰρηκτικὴν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ὅλ' οὐχ ἡ ἕρεπον τι. Testo che Owens intende, a quanto pare, come Bonitz: «Von der ersten Wissenschaft aber erklären wir, dass ihr Gegenstand das Seiende sei, insofern es seiend ist...» (*Aristoteles' Metaphysik*, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl, Hamburg 1980, vol. II, p. 193). Ma in realtà qui Aristotele (?) non parla del «soggetto» (o dell'oggetto) della πρῶτη ἐπιστήμη, bensì, come traduce giustamente Tricot (vol. II, p. 594), dei «sostituti» considerati nel loro essere, e cioè in quanto «enti». Non è quindi il caso di cercare qui una qualsivoglia determinazione dell'ens come *subiectum metaphysicæ*.

¹¹ ARIST., *De anima*, 402 b 15; 415 a 18-21: ...πρότερον... εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. Εἰ δ' οὗτος, τούτων δέτι πρότερον τὰ ἀντικείμενα δέτι θεωρηκέναι... Nel suo commento, san Tommaso sottolinea il passaggio dall'*oppositum* all'*objectum*: «Potencia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitum quendam ad actum: est enim principium quoddam agendi vel patendi: unde oportet quod actus ponatur in definitionibus potentialium. Et si ita se habet circa ordinem actus et potentiae, et actibus adhuc sunt priora opposita, id est *objecta*» (THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, lect. 6, n. 304).

¹² È ancora in termini di *materia* che Gundissalino, nel suo *De divisione*, determina il «soggetto» della *divina scientia*: «Materiam huius artis quidam dixerunt esse quatuor causas [...] Alii vero materiam huius artis dixerunt esse Deum. Qui omnes decepti sunt. Teste enim Aristotele nulla scientia inquit materiam suam; sed in hac scientia inquitur an sit Deus. Ergo Deus non est materia eius. Similiter de causis. Sed quia in omni scientia id, quod materia ponitur, necessario in alia probatur, post hanc artem nulla restat scientia, in qua materia ejus probatur, ideo necessario materia hujus scientiae est id quod communis et evidentiis omnibus est, scilicet est...» (*De divisione philosophiae*, pp. 36-37).

Interrogarsi sul «soggetto» di una scienza significa dunque cercare di determinare il suo *positum*, ciò che è posto o presupposto prima dell'apertura del suo campo e a titolo di condizione di possibilità dello studio degli oggetti che vi si rapportano. In questo senso, non vi è nessuna scienza che non sia «positiva», compresa la teologia, anche se appartiene poi ad un'altra scienza – in questo radicalmente differente da tutte le altre – di interrogarsi tematicamente sulla «positività» come tale o sull'ultima presupposizione che non si lascia mai «porre» – o ancora sul «dato» in un senso eminente¹³.

È dunque per il suo soggetto che una scienza si definisce in primo luogo e si distingue da tutte le altre, ma è anche per l'unità e nell'unità di tale soggetto che essa può considerare un gran numero di oggetti¹⁴, che devono tuttavia rapportarsi tutti, secondo determinazioni molteplici, ci sulle quali torneremo, al *primum subiectum* che caratterizza di volta in volta la scienza in questione garantendo la sua unità specifica.

Nel suo grande trattato della *Šifa'* (il *Libro della guarigione*), Avicenna ci presenta un esempio particolarmente significativo di questo tipo di indagine volta alla ricerca del soggetto di una scienza da stabilire (qui, la *scientia divina*):

«Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae...»¹⁵.

Non sembri esagerato affermare che qui Avicenna formula, in modo quasi canonico per tutta la tradizione scolastica e post-scolastica, la problematica del soggetto della scienza suprema. Ricordiamo in effetti che la *Metafisica* di Avicenna (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*) penetra nell'Occidente latino prima dell'insieme del corpus aristotelico: le prime traduzioni di Gerardo da Cremona e di Gundissalino risalgono all'incirca al 1150, risultando così anteriori anche alle prime traduzioni latine della *Metafisica* di Aristotele (la *Metaphysica vetustissima*, in quattro libri)¹⁶. Per altro, la stessa *scientia divina* veniva ad inte-

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken, «Gesamtausgabe»* (= GA) Bd. 9, pp. 48-50 [trad. it. di F. Volpi: *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Milano 1987, pp. 6-8].

¹⁴ I *Betrachtungsgegenstände* di cui parla A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, seconda ed. accresciuta, Leuven 1998, p. 122.

¹⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1977, tract. I, cap. 1, p. 457-58. Cfr. anche la trad. francese di G.C. Anawati, *La Métaphysique du Šifā'*, Paris 1978, per i trattati I-IV.

¹⁶ Sulle traduzioni latine di Avicenna, cfr. gli studi di M.-T. D'ALVERNY, *Les traductions latines d'Ibn Sīnā et leur diffusion au Moyen Âge*, in *Actes du Congrès de Bagdad (mars 1952)*, Le Caire 1952, pp. 59-69; *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenna*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 19 (1953), pp. 337-358; *Les traductions d'Avicenna (Moyen Âge et Renaissance)*, in

grarsi, coronandolo, in un edificio sistematico assai più vasto di quello che si reggeva sulla tripartizione delle scienze teoretiche trasmessa da Boezio nel suo *De Trinitate*.

L'importanza eccezionale della *Metafisica* di Avicenna, e cioè per noi qui soprattutto della sua «positività», della sua elaborazione della questione del *subiectum*, sta essenzialmente nel fatto che essa non si presenta come un commentario del Filosofo, ma mira a fornire una esposizione completa, sistematica ed autonoma delle questioni affrontate dallo Stagirita. E cosa ancora più importante, un'esposizione che non lascia nell'ombra gli interrogativi che, di fronte alla dottrina aristotelica, non potevano mancare di sollevare gli autori cristiani. Come nota G. Anawati, «Avicenna si presentava ad un tempo come il commentatore più autorevole di Aristotele, come il suo continuatore, e ancor più come il suo correttore dal punto di vista religioso»¹⁷.

Prima di affrontare tematicamente la questione del «soggetto» della *scientia divina* (tract. I, c. 2), Avicenna, a partire dalla classificazione e dalla divisione a lui pervenute delle scienze speculative, enuclea tre tratti caratteristici di tale scienza suprema:

«Si è detto che la scienza speculativa comprende tre sezioni: la fisica, le matematiche e la metafisica. – E che il soggetto della fisica sono i corpi in quanto mobili o in quiete, e che ciò che essa ricerca sono gli accidenti che vengono ad inerte loro per sé da questo punto di vista. – E che il soggetto delle matematiche è sia la quantità che, di per sé, è priva di materia, sia ciò che ha una quantità. Ciò che essa ricerca sono i modi che ineriscono alla quantità in quanto tale. Nelle definizioni matematiche non si considera alcuna specie di materia né di potenza al movimento. – La scienza divina [i.e. la metafisica] studia ciò che è separato dalla materia secondo la sussistenza e la definizione»¹⁸.

Avicenna nella cultura medievale, «Accademia Nazionale dei Lincei», 40 (1957), pp. 71-87; cfr. anche la preziosa serie *Avicenna latinus*, I-XI, negli «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 28 (1961), pp. 281-316; 29 (1962), pp. 217-333; 30 (1963), pp. 221-272; 31 (1964), pp. 271-286; 32 (1965), pp. 257-302; 33 (1966), pp. 303-327; 34 (1967), pp. 315-343; 35 (1968), pp. 301-335; 36 (1970), pp. 243-280. – Sull'ingresso della filosofia di Avicenna nel Medioevo latino, la sua influenza, la reazione del vescovo di Parigi Guglielmo di Auvergne, si veda in particolare A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1984², in part. pp. 89-133 e R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris 1934.

¹⁷ Introduzione alla traduzione citata, *La Métaphysique du Šifā'*, p. 57. Sull'aspetto propriamente religioso e teologico del pensiero di Avicenna cfr. l'opera classica di L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951. Sul dibattito complessivo tra *falsafa* e *kalam ash'arita* e *muta'asili* cfr. L. GARDET - G. C. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1970², nonché l'opera già classica di F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, London - New York 1968.

¹⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima...*, tract. I, cap. 1, p. 220-30: «Et diximus quod speculative comprehenduntur in tres partes, in naturales scilicet et doctrinales et divinas; et quod suum subiectum naturalium est corpora, secundum quod

La divisione così esposta – di tradizione aristotelica – e la predeterminazione che essa implica del soggetto della scienza suprema si ritrovano quasi identicamente nel *Libro della scienza*¹⁹. L'accento cade qui decisamente sull'immaterialità dell'oggetto di tale scienza, anche se permane insoluta la questione se questa indipendenza rispetto alla materia sia essenziale e necessaria, o solamente possibile e accidentale:

«Quanto alla scienza con la quale si conosce lo stato delle cose che necessariamente non hanno bisogno né di materia né di movimento, è possibile che vi siano tra esse alcune che si rapportano alla materia e al movimento, senza tuttavia che ciò sia necessario in base alla loro natura – come la causalità, che può trovarsi in un corpo e che può essere anche una qualità mentale. Tale scienza è la metafisica»²⁰.

moventur et quiescunt, et quod de eis inquirunt est accidentalit quae accidunt eis proprie secundum hoc modum; et quod suum subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure, vel quod est habens quantitatem, et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas, in definitione quarum non inveniuntur species materiae nec virtus motus; et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existentiam et definitionem».

¹⁹ Cfr. AVICENNA, *Le livre de science. I. Logique, Métaphysique*, trad. française di M. Achenaz et H. Massé, Paris 1955, p. 92: «Di queste tre scienze, quella che è più accessibile all'uomo e alla sua apprensione è la scienza della natura. Ma la confusione è qui maggiore. L'oggetto di questa scienza è il corpo sensibile, in quanto è sottoposto al movimento e al cambiamento, il corpo in quanto comporta parti e limiti. L'altra è la scienza matematica, in cui si danno meno confusione e disordine perché essa è sottratta al movimento e al cambiamento. Il suo oggetto è la quantità, se la consideri nel suo insieme, la misura e il numero, se la consideri nei suoi dettagli [...] Quanto alla scienza superiore, il suo oggetto non è una cosa particolare, ma l'essere assoluto in quanto assoluto». Si veda anche la già citata traduzione inglese a cura di Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, p. 13. L'autore osserva che il termine persiano tradotto con «essere assoluto» (*absolute being*) – *bast-i mutlag* – è fondamentalmente ambiguo: «it can be construed in any one of the following senses: 1) that of the ultimate being, i.e. the Necessary Existent; 2) that of the most general aspect of whatever exists, or that of a mere esse, i.e. being-qua-being; and 3) that of abstract entities which do not change, such as universal order, of which one can have (necessary) knowledge, rather than just a mere opinion» (n. 2, p. 112). Cfr. anche AVICENNA, *Le livre de science*, p. 90: «Quanto alla scienza speculativa, essa si divide in tre ordini: 1) la scienza che si denomina superiore, scienza primordiale, scienza di tutto ciò che è al di là della natura [trad. ingl.: one is named first philosophy (*barin*), the science of primordials (*puşin*), of that which is beyond nature (*afşan-ihab al*)]; 2) la scienza intermedia che si definisce scienza delle matematiche; 3) quella che si definisce scienza inferiore, scienza della natura». Per un quadro completo della classificazione delle scienze in Avicenna, cfr. il commento di MOREWEDGE, p. 146.

²⁰ Cfr. AVICENNA, *Le livre de science*, p. 91; trad. ingl., pp. 12-13. Si veda anche il commento di MOREWEDGE, pp. 147-148: il termine correntemente usato da Avicenna per indicare la «metafisica» è nella *šifā'* «*ilāhiyyāt*». Ma nella sua opera in persiano, egli utilizza un altro termine, «the science of *barin*, a pure Persian term which he has previously defined (in *al-šifā'*) as *ilāhiyya* [...] In our text *'ilm-i barin* denotes metaphysics in the most general sense, whereas *'ilm-i ilāhi* is regarded as a mere branch of *'ilm-i barin*, namely that branch which studies the unity (*tauhid*) of the world or of God».

L'immaterialità è sicuramente un tratto fondamentale del soggetto della scienza in questione, ma non basta a caratterizzarla, anche solo in maniera provvisoria. Avicenna vi aggiunge immediatamente un secondo tratto determinante, sempre sotto la forma di un richiamo a quanto già detto:

«Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus»²¹.

Non basta questo, tuttavia, per attribuire ad un orientamento decisamente teologico alla scienza che qui è ancora «ricercata». Come vedremo, queste determinazioni riguardano certamente degli aspetti essenziali della *scientia divina*, e di conseguenza non possono essere considerate come delle semplici opinioni comuni, o conoscenze *ex auditu*. Ciononostante, esse risultano preliminari e devono essere sottoposte ad esame: in ogni caso, esse richiedono di essere esplicitate fino in fondo, di essere ratificate e fondate di diritto.

Lo stesso può dirsi per il terzo tratto sottolineato da Avicenna:

«Et etiam iam audisti quod haec est philosophia certissima et philosophia prima, et quod ipsa facit acquirere verificationem principiorum ceterarum scientiarum, et quod ipsa est sapientia certissime. Iam etiam audisti saepe quod sapientia est excellentior scientia ad sciendum id quod est excellentius scitum, et iterum quod sapientia est cognitio quae est certior et convenientior, et iterum quod ipsa est scientia primarum causarum totius»²².

²¹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, pp. 231-334.

²² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, p. 344-50; trad. fr. Anavat, p. 86 («E inoltre hai già sentito dire che vi è una vera filosofia e una filosofia prima, che essa permette di verificare i principi delle altre scienze e che essa è senza dubbio la "sapientia". E talvolta hai sentito dire che la sapienza è la scienza più nobile della cosa più nobile; altre volte, invece, che la sapienza è la conoscenza più certa e perfetta; altre volte ancora che essa è la scienza delle cause prime del tutto»). Come osserva Morewedge nella sua edizione inglese del *Libro della scienza*, Avicenna prende per così dire come punto di partenza «a definition almost identical with Aristotle's notion of first philosophy as it is presented in the *Physics*». In altri termini, la metafisica, in quanto filosofia prima, si definisce essenzialmente, in opposizione a una *deutera*, φιλοσοφία, come ciò che ha il compito di determinare ciò che è separato (πῶς δέχεται τὸ χωριστὸν καὶ τὸ ἐστὶ, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διόπτου ἐργον – *Phys.* II 2, 194 b 14-15). Nel prosieguo della sua interrogazione sul *subiectum metaphysicae*, «Ibn Sīnā arrives at a definition analogous to Aristotle's second definition, as the study of being (*barin*). As Ibn Sīnā continues with his exposition of metaphysics, it becomes evident that he presupposes a causal method of explanation and follows thus, in effect, Aristotle's first definition of *Metaphysics* as the study of causes. In his search for an all-embracing principle to unify his domain of inquiry, Ibn Sīnā establishes his doctrine of the Necessary Existent (*wāğib-al-wujūd*)» (*The Metaphysics of Avicenna*, p. 151). Riassumendo così il percorso – senza dubbio più tortuoso – dell'inizio del *Dānīsh-nāma-Fā'ā'i* l'autore mette bene in evidenza il fatto che Avicenna si sforza di integrare in un concetto sempre più comprensivo tutti i tratti progressivamente esplicitati.

La vera questione – quella che interessa direttamente Avicenna, e alla quale egli consacra il capitolo successivo – è quella dell'unità e della coerenza, o se si vuole della completezza di questi tre tratti caratteristici. Rimane in effetti da sapere «se queste tre definizioni e proprietà appartengono a una stessa disciplina o a discipline differenti, ciascuna delle quali porta il nome di sapienza (*hikma*)»²³.

Alla questione così formulata, Avicenna risponde in primo luogo rinviando alle determinazioni formali generali dell'epistemologia aristotelica. E si tratta di un gesto che sarà più volte ripetuto dai suoi successori nel mondo latino.

Tu hai potuto apprendere – prosegue Avicenna rivolgendosi al suo interlocutore –, sulla base di varie opere, quali sono i tratti di tale scienza:

«Ma non ti è risultato evidente da ciò quale sia veramente il soggetto della scienza divina, se non per un'allusione che si trova, all'interno della logica, negli *Analitici Secondi*, se ricordi, e cioè che nelle altre scienze potevi trovare una cosa che è soggetto, altre cose che sono quelle da ricercare e alcuni principi presupposti da cui si possano comporre le dimostrazioni. Ma non è stato finora determinato con esattezza quale sia il soggetto di questa scienza: è l'essenza della causa prima, in modo tale che ciò che si ricerca siano i suoi attributi e le sue azioni, oppure è un'altra nozione?»²⁴.

Il primo compito è dunque quello di definire precisamente questo «soggetto», tenendo conto della struttura della scienza in generale:

«Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideramus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus»²⁵.

In effetti, è per delle ragioni formali, riguardanti la struttura stessa della scienza in generale, che Avicenna comincia con il ricusare la tesi

²³ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, pp. 3, 50-4, 56: «Et tamen non intellexisti quid esset haec philosophia vel haec sapientia, nec si haec tres definitiones vel proprietates sint unius artis vel diversarum quarum unaquaque dicatur sapientia. Nunc autem nos manifestabimus quod haec scientia in cuius via sumus est philosophia prima et quod ipsa est sapientia absolute, et quod tres proprietates per quas describitur sapientia, sunt proprietates unius magisterii, et quod ipsa est ipsum magisterium».

²⁴ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, p. 3, 35-43: «Ex quibus tamen non plene patuit tibi quid certissime sit subiectum divinae scientiae, nisi aliquantula inuizione quam transcurri in libro logicae *De Analyticis Posterioribus*, si meministi: et quod in ceteris scientiis est aliquid quod est subiectum, et quod aliqua sunt quae inquiruntur in eis, et quod principia aliqua conceduntur in eis ex quibus componitur demonstratio. Sed tamen per hoc non vere certificamus es quid sit subiectum huius scientiae, scilicet an sit essentia primi principii, ad hoc ut id quod quaerimus in ea sit cognitio proprietatum et actionum eius, vel an sit alia intentio».

²⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, p. 4, 57-59.

«teologista» secondo cui Dio sarebbe il soggetto proprio della metafisica (*scientia divina*). Nei confronti di questa prima ipotesi, la risposta è immediatamente negativa:

«...sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti...»²⁶.

Avicenna si richiama qui a un principio fondamentale dell'epistemologia aristotelica: non spetta ad una scienza determinata il compito di dimostrare l'esistenza ($\delta\tau\iota$), e neppure di esplicitare la prima comprensione (o pre-comprensione) del suo oggetto ($\tau\acute{\iota}$ $\delta\sigma\tau\iota$)²⁷. Perché si dia scienza, in senso stretto, occorre dunque che il suo soggetto sia preliminarmente «dato», che il suo stesso *positum* sia preliminarmente posto, cioè assicurato. Ora, nella scienza in questione – filosofia prima o metafisica – Dio non è per l'appunto immediatamente dato: piuttosto, egli viene ricercato, e dunque in primo luogo dev'essere mostrato o dimostrato. E se Dio rientra di fatto nell'oggetto della ricerca, non potrà mai rappresentarne il soggetto appropriato.

«Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea...»²⁸.

In altri termini, la metafisica non potrebbe presupporre inizialmente l'esse *Dei* (*ammyye*) come se la sua dimostrazione spettasse a qualche altra scienza, per esempio alla *Fisica*. La metafisica è la sola scienza che pone tematicamente la questione di Dio, del suo essere e della sua natura. E ad essa che spetta tale compito, e per questo stesso motivo Dio non potrebbe costituirne propriamente il soggetto: *Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum*²⁹. Se Dio non è «ipotetico» nella scienza in questione, non è cioè presupposto o già ammesso in essa, può tuttavia rappresentarne tematicamente un oggetto di ricerca (*quaesitum*):

«...si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia» (*Liber de philosophia prima*..., p. 4, 66-68).

²⁶ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, Cap. 1, p. 4, 59-63.

²⁷ Cf. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris - Louvain 1946, cap. 3, in part. pp. 52 ss.; G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris 1976, pp. 73 ss. («La scienza e i suoi principii»).

²⁸ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, p. 4, 64-65.

²⁹ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 1, p. 5, 85.

Anche questa alternativa riguarda formalmente la struttura della scienza in generale, e più concretamente il modo d'essere singolare che è proprio di Dio, cioè l'esser-dato-non-dato. In effetti, l'alternativa è ingannevole e entrambe le ipotesi devono essere rigettate:

«Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quæsitum in alia, eo quod alia scientia vel sunt morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientia est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest hoc esse ut in eis quaeratur, et tu scies hoc parva inspectione ex his quae multoties inculcaverunt. Nec etiam potest esse ut non sit quæsitum in alia ab eis scientia: tunc enim esset non quæsitum in scientia ullo modo» (*Liber de philosophia prima...*, pp. 4,69-5,76).

L'impossibilità riguarda senza dubbio l'esautività dell'enumerazione delle scienze, ma più fondamentalmente ancora lo statuto di ciascuna delle scienze comprese in questa sistematizzazione, e cioè la sua specializzazione, la sua particolarità. È questa impossibilità, a quanto pare, ciò che permette di prevenire immediatamente l'obiezione — sulla quale ad esempio Averroè fonderà tutta la sua posizione — basata sul fatto che anche la *Fisica*, dal canto suo, dimostra l'esistenza di un primo motore.

Qual è dunque il principio della soluzione adottata da Avicenna? Prima di affrontare direttamente tale questione, soffermiamoci su questa indicazione capitale:

«Igitur aut est manifestum per se, aut desperatum per se quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo» (*Liber de philosophia prima...*, p. 5,76-79).

Se compete dunque alla *scientia divina* — e ad essa soltanto — di condurre la ricerca *de Deo*, senza tuttavia che quest'ultimo ne costituisca mai il soggetto proprio, la questione è quella di sapere come — in che modo — questa scienza debba condurre la sua «indagine».

«De eo autem inquisito fit duobus modis. Unus est quo inquitur an sit, alius est quo inquiruntur eius proprietates; postquam autem inquitur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae» (*Liber de philosophia prima...*, p. 5,83-85).

Il primo modo di investigazione non è estraneo alla *scientia divina*: nessun'altra scienza può in effetti interrogarsi sull'esistenza di Dio (...in nulla quaeritur an sit Deus) e consegnarla in seguito come un *positum* ben fondato a un'altra scienza; pertanto è proprio della metafisica, porre tematicamente la questione *de Deo an sit*. E poiché la metafisica inizia con la dimostrazione dell'esistenza di Dio, prima di interrogarsi sulle sue «proprietà», essa non può avere Dio come proprio soggetto: *nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum*. Ma sebbene Dio non possa rappresentare, in quanto tale, il soggetto della *scientia divina*

qui ricercata, egli «cade» tuttavia nel suo campo di indagine nella misura in cui quest'ultimo è stato preliminarmente delimitato come quello riguardante ciò che è necessariamente privo, o che può essere privo, di ogni rapporto con il movimento e con la materia. La *Fisica* ci offre qui una specie di prefigurazione, un *segno* di questa immaterialità divina, del suo essere-separato:

«Iam etiam significavi tibi in naturalibus [*Liber primus de naturalibus (Sufficientia)*, I, 5, ed. Venetiis 1508, f. 16v] quod Deus non est corpus nec virtus corporis, sed est unum separatum a materia et ab omni commixtione omnis motus» (*Liber de philosophia prima...*, p. 5,88-91).

Ma ciò che la *Fisica* ci insegna su Dio non è tuttavia sufficiente a consegnare ad un'altra scienza — nel caso, alla metafisica — un «soggetto» ben stabilito, «stabilizzato», di cui essa dovrebbe appropriarsi come del suo primo presupposto. Allorquando tratta di Dio, la *Fisica* diventa per così dire estranea a se stessa, scontina dall'ambito della sua competenza stretta al solo fine di accelerare, anticipandolo, il passaggio alla scienza prima:

«...quod de hoc apprehendisti in naturalibus erat extraneum a naturalibus quia quod de hoc tractabatur in eis non erat de eis, sed volumus per hoc accelerare hominem ad tenendum esse primum principium, ut per hoc augeretur desiderium addiscendi scientias et perveniendi ad locum in quo certius possit cognosci» (*Liber de philosophia prima...*, pp. 5,91-6,96).

Al di là di questa articolazione intricata e fortemente problematica di *Fisica* e *Metafisica*, Avicenna introduce una distinzione essenziale, e che resterà fondamentale, tra il soggetto in senso stretto, il *positum* di una scienza, e i suoi oggetti di ricerca. L'unità del soggetto permette o addirittura implica la molteplicità differenziata degli oggetti dell'*inquisitio*, dell'*intentio*, della mira che appartiene in proprio a quella scienza determinata.

È per mezzo di questa stessa distinzione che Avicenna può rigettare la seconda tesi che pretende di fare delle cause prime in quanto tali (le quattro cause o le *causae absolutae*) il soggetto proprio e autentico della metafisica:

«Postquam autem necesse est ut haec scientia subiectum habeat, et monstratum est illud quod putabatur esse subiectum eius non esse suum subiectum, tunc quaeramus an subiectum eius sint ultimae causae eorum quae sunt, an omnes quatuor simul, non una tantum; sed hoc non debet dici, quamvis iam hoc quidam putaverunt. Nam consideratio de omnibus quatuor causis non potest esse quin sit de illis inquantum habent esse, vel inquantum sunt causae absolutae, vel inquantum unaquaeque earum quatuor est illius modi qui proprius est sibi, scilicet ut consideratio de illis sit secundum quod una est agens et alia patiens et illa alia est aliud, vel secundum quod fit ex coniunctione illarum» (*Liber de philosophia prima...*, p. 6,97-07).

La scienza che è qui in questione, così come non ha Dio – causa assolutamente prima e unica – come soggetto, allo stesso modo non si occupa delle cause, se non nella misura in cui queste ultime esistono, e sono cause dell'essere o dell'ente in quanto tale. Prese in senso assoluto, le cause non potrebbero costituire il soggetto della metafisica.

«Et hoc patet multis modis, quorum unus est scilicet quod haec scientia inquit intentiones quae non sunt ex accidentibus propriis ipsarum causarum inquantum sunt causae. Inquit enim universale et particulare, potentiam et effectum, possibile et necesse, et cetera» (*Liber de philosophia prima*..., p. 6,11-15).

Nei confronti di questo secondo presunto soggetto, Avicenna ripete lo stesso gesto che gli aveva permesso di rigettare la prima ipotesi, quella secondo cui Dio sarebbe il soggetto della scienza cercata; le cause come tali, prese in senso assoluto, non costituiscono il soggetto proprio della scienza ricercata, ma devono tuttavia essere incluse nel novero degli oggetti di cui si occupa per eccellenza la scienza in questione:

«Nulla enim alia [scientia] inquit de causis ultimis nisi ista scientia. Si autem consideratio de causis fuerit inquantum habent esse et de omni eo quod accidit eis secundum hunc modum, oportebit tunc ut ens, inquantum est ens, sit subiectum, quod est convenientius. Monstrata est igitur destructio illius opinionis qua dicitur quod subiectum huius scientiae sunt causae ultimae, sed tamen debes scire quod haec sunt completio et quaestum eius» (*Liber de philosophia prima*..., ed. Van Riet, pp. 8,48-9,55).

Senza proseguire oltre nello studio della determinazione completa del soggetto-oggetto della metafisica, sviluppata da Avicenna nei capitoli seguenti (2-5) del primo libro della *Metafisica* della *Sifa'*, sottolineiamo semplicemente, per la problematica che qui ci interessa, questa dissociazione decisiva tra il soggetto proprio e la pluralità degli oggetti di indagine (*subiectum* - *quaestum*) – dissociazione che porta a intravedere una specie di partizione della metafisica, che trova il suo compimento e la sua compiutezza (*completio*) nello studio della causa suprema³⁰. E questo è quanto Avicenna sottolinea con forza nel capitolo seguente:

«Sequitur ergo necessario ut haec scientia dividatur in partes, quarum quaedam inquirunt causas ultimas, inquantum sunt causae omnis esse causati inquantum est esse; et aliae inquirunt causam primam ex qua fluit omne esse causatum inquantum est esse causatum, non inquantum est esse mobile

³⁰ Cfr. AVICENNE, *Le livre de science*, p. 93 (trad. ingl., p. 14): «la conoscenza del Creatore di tutte le cose, della sua unità e dell'unione (*pauid*) di tutte le cose con lui appartiene a questa scienza. La parte di questa scienza che concerne l'unità divina (*tauhid*) è chiamata "scienza divina" [the science of metaphysical theology - *'ilm-i ilahi* (Morewedge)], o ancora "scienza della sovranità divina" (*'ilm-i rububiyya*). I principi di tutte le altre scienze vengono verificati in questa scienza».

vel quantitativum; et quaedam aliae inquirunt dispositiones quae accidunt esse; et quaedam inquirunt principia scientiarum particularium...» (*Liber de philosophia prima*..., tract. I, c. 2, pp. 14,68-15,74).

L'elaborazione avicenniana della questione del «soggetto» della metafisica, che è al contempo anche quella dell'*unità* del campo d'indagine della *scientia divina*, rimarrà determinante per tutta l'ulteriore problematica scolastica, nella misura in cui, come abbiamo visto, essa interroga già la *pragmatica* aristotelica nella sua articolazione onto-teologica. *Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus* – si chiedeva di primo acchito Avicenna (*Liber de philosophia prima*..., p. 4,58-59). Per gli autori medievali in effetti, la questione del soggetto della metafisica si pone quasi immediatamente in questi termini: se Dio non è *propriamente* il soggetto di tale scienza, come determinare i rapporti che intrattiene con essa? Se Dio non può identificarsi puramente e semplicemente con questo soggetto, in che misura può coincidere, almeno parzialmente, con esso?

L'accento dunque cade subito sull'articolazione onto-teologica, o più precisamente sull'accordo differenziato tra la «teologia» dei Filosofi e la teologia propriamente detta, la teologia dei teologi. Si sa che il termine stesso *theologia* appare relativamente tardi nell'Occidente latino per designare la «teologia rivelata» – *sacra pagina, sacra scriptura, sacra doctrina*³¹. Sono per lo più questi ultimi termini quelli che, ad esempio, utilizza ancora Tommaso d'Aquino, e bisognerà senza dubbio attendere Duns Scoto perché il titolo di *theologia* venga solennemente rivendicato dai «teologi»³².

Occorre dunque delimitare strettamente la teologia dei filosofi e la «teologia» in cui si è trasformata la *sacra doctrina* quando ha creduto di accedere al rango di *scientia* (*scientia divina*). La questione dell'articolazione onto-teologica acquista in effetti tutto il suo senso per gli scolastici solo dopo che la *theologia* (*sapientia*) è essa stessa diventata scienza, e anzi scienza per eccellenza; ovvero, dopo che l'ingresso di Aristotele sconvolge definitivamente l'antico edificio del sapere e la

³¹ Cfr. ad esempio l'uso ancora «ristretto» di *theologia* nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino: «Illum est subiectum in scientia, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo; dicitur ergo theologia quasi sermo de Deo» (I, q. 1, art. 7, sed contra).

³² Le condanne del 1277 hanno potuto giocare un ruolo decisivo a questo proposito: nel novero delle tesi condannate da Étienne Tempier si ritrova in effetti l'affermazione dei *philosophici* secondo cui la metafisica è la vera sapienza (*sapientia*). Sull'intera questione si veda R. HESSE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris - Louvain 1977.

«sistemizzazione» agostiniana, così come risultava dal *De doctrina christiana*³³.

L'importanza della problematizzazione avicenniana riguarda in secondo luogo il fatto che, nella determinazione del soggetto della metafisica, Ibn Sina assume come filo conduttore la dottrina aristotelica della scienza, così come viene formulata negli *Analytica Posteriora*. Per Avicenna – avremo modo di ritornarci – il soggetto della metafisica si caratterizza innanzi tutto per la sua *universalitas*, ed è in ragione di questa ultima che l'ente come tale – *l'ens commune* – viene determinato come il soggetto proprio di questa scienza. Ma è proprio questa soluzione a implicare a sua volta una serie di questioni destinate a diventare classiche: se il soggetto della metafisica è l'ente come tale, l'ente definito nella sua più grande generalità, tale ente *comprende* il divino o Dio? La teologia *stricto sensu* (*sermo de Deo*) è parte integrante di questa scienza? Avicenna non sviluppa – a quanto sembra – tutte le implicazioni di tali questioni. Egli affronta una prima volta, quasi di passaggio, la difficoltà a proposito dello statuto dell'indagine sui principi. Si potrebbe obiettare – osserva Avicenna – che se questa scienza ha l'ente in quanto tale come soggetto, non spetta ad essa stabilire i principi dell'essere, in virtù dell'assioma epistemologico aristotelico per cui in ogni scienza la ricerca verte non sui principi, ma su ciò che da essi segue³⁴. A tale obiezione Avicenna risponde sottolineando che l'*ens commune* non ha in quanto tale, pro-

³³ La teoria aristotelica della scienza e il concetto di «soggetto» che essa presuppone spiegano in parte le difficoltà di principio che incontra ogni tentativo di elaborare la teologia come scienza in senso stretto. E quanto si può evincere chiaramente, ad esempio, dal Commento di san Tommaso al *De Trinitate* di Boezio. Ricordiamo qui solamente i due primi momenti del *videtur quod non* relativi alla questione *Utrum de divinis possit esse scientia* (*Super Boetium De Trinitate*, q. II, art. 2): «Preterea. Vi dicitur in I Posteriorum, in qualibet scientia oportet de subiecto presupponere quid est. Sed de Deo nullo modo possumus scire quid est, ut dicit Damascenus [*De fide orthodoxa*, I, cap. 2, PG 94, 793 B, ma soprattutto cap. 4, PG 94, 797-800]» (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, con il testo latino (ed. leonina) a fronte, a cura di P. Porro, Milano 1997, pp. 124-125. Per il Damasceno cfr. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hg. von Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II, *Expositio fidei*, ed. B. Kotter, Berlin 1973, I, 4, pp. 12,5-13,38).

³⁴ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 2, pp. 12,30-13,38: «Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconveniens est ut stabilis suum subiectum an sit et certificet quid sit. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum est ens: et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione».

³⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 2, p. 13,47-50: «Potest autem quis dicere quod, postquam ens ponitur subiectum huius scientiae, tunc non potest esse ut ipsa stabilis esse principia essendi. Inquisitio enim omnis scientiae non est de principis, sed de consequentibus principiorum». – Avicenna sta rispondendo qui ad un'obiezione!

piamente parlando, alcun principio: non può darsi un principio più comune dell'ente considerato in senso assoluto, altrimenti bisognerebbe immaginare un principio che non fosse affatto, o che fosse principio di sé, il che è assurdo. In altri termini, l'indagine che verte sui principi dell'essere non precede la scienza che ha per soggetto primo l'ente in quanto tale, ma piuttosto la segue, e risulta in qualche modo accidentale nei suoi confronti, nella misura in cui quest'ultima si definisce già in termini di principio, e in modo sufficiente, attraverso l'esame della *natura entis absolute*³⁶. Inoltre, prosegue Avicenna, quando si parla di *principium essendi*, non s'intende necessariamente un principio di tutti gli enti, dell'ente nella sua totalità; il principio o i principi qui in questione sono principi di alcuni enti, e precisamente dell'ente in quanto causato. La metafisica si occupa dunque dei principi, ma, come tutte le altre scienze (particolari), dei principi relativi ad alcuni enti determinati, e non all'*ens absolute*:

«Deinde principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium, sed habet principium unumquodque esse quod scitur. Principium igitur est principium aliquibus entibus. Quapropter haec scientia non erit inquirens principia entis absolute, sed principia aliquorum entium, sicut principia ceterarum scientiarum particularium» (*Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 2, p. 14,58-64)³⁷.

Questa considerazione dei principi giustifica tuttavia una prima parificazione della metafisica o *scientia divina*: una parte considererà le cause di tutto l'essere causato in quanto appunto è ed è un ente; un'altra considererà la causa prima dell'essere causato in quanto causato:

«Sequitur ergo necessario ut haec scientia dividatur in partes, quarum quaedam inquirent causas ultimas, inquantum sunt causae omnis esse causati inquantum est esse; et aliae inquirent causam primam ex qua fluit omne esse causatum inquantum est esse causatum, non inquantum est esse mobile vel quantitativum...» (*Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 2, pp. 14,68-15,72).

³⁶ AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*..., tract. I, cap. 2, pp. 13,50-14,54: «Ad quod respondemus quod speculatio de principis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti, quia ens hoc vel illud, inquantum est principium, non constituitur ab eo nec prohibetur, sed, comparatione naturae entis absolute, est quiddam accidentale ei et est de consequentibus quae sunt ei propria». Il testo (latino) qui è piuttosto difficile, e a quanto pare lontano dalla versione araba. G. Anawati traduce, seguendo l'edizione del Cairo: «A cela il faut répondre que l'étude des principes est également une recherche des accidents de ce sujet, parce que l'existant du fait qu'il est principe, ne le constitue pas et n'en est pas exclu, mais par rapport à la nature de l'existant, il est parmi les accidents qui lui sont propres» (*La Métaphysique du Shifā'*, p. 94). Noi intendiamo il testo latino in questo modo: il fatto che l'ente, a titolo di principio, venga determinato come questo o quell'ente (per esempio Dio o una sostanza separata), costituisce in ogni caso una determinazione accidentale in rapporto all'ente considerato in senso assoluto, poiché quest'ultimo non implica né esclude una simile determinazione di principio.

³⁷ Per le discussioni sorte su questo punto tra i commentatori arabi e persiani di Avicenna, si vedano le note di Anawati in *La Métaphysique du Shifā'*, pp. 290 ss.

Qual è questa *causa prima* dalla quale emana ogni ente causato in quanto causato? Senza dubbio Dio che entra così, come parte, nel campo della scienza divina. In realtà, come avremo modo di verificare più oltre, la dissociazione operata qui da Avicenna tra le cause dell'ente in quanto tale e le cause dell'ente in quanto causato tende a stemperarsi nel momento in cui Dio si identifica con il *necesse esse*, che è *principium debendi esse omne quod est*. Con ciò, la tesi iniziale di Avicenna, secondo la quale Dio doveva essere escluso senza esitazioni dal soggetto della metafisica, poiché a quest'ultima spetta il compito di appurare l'esistenza, si trova ad essere stravolta in modo singolare, attraverso lo sviluppo stesso della prospettiva definita inizialmente come *strettamente ontologica*.

Se esiste un «imbarazzo» aristotelico, costitutivo della stessa intrapresa di ciò che la tradizione chiamerà «Metafisica» — imbarazzo costituzionale, al tempo stesso riconosciuto e rimosso dai commentatori greci —, è senza dubbio possibile indicare allo stesso modo un imbarazzo specificamente avicenniano che alimenterà i dibattiti dell'intera scolastica.

Come abbiamo già osservato, la problematica della determinazione del soggetto proprio della metafisica diviene via via più importante, a mano a mano che l'epistemologia aristotelica viene assunta sempre più come filo conduttore per la costituzione della metafisica come scienza, e dal canto suo la *theologia*, in quanto *sacra doctrina* — suprema sapienza — aspira anch'essa fondamentalmente alla scientificità più rigorosa. In questa sede non potremo naturalmente impegnarci nella storia dell'elaborazione medievale della *theologia* come scienza: sarà sufficiente, a tal riguardo, rinviare ai lavori classici e di vecchia data sulla questione³⁹. Il solo punto che ci interessa direttamente qui è quello della controversia tra filosofia e *theologia*, o più precisamente tra la *theologia* dei filosofi (*scientia divina*) e la *theologia* dei teologi (*theologia sacra*).

A partire dal momento in cui in effetti la *theologia* (*theologia sacra*) si determina fondamentalmente come scienza⁴⁰, prendendo come filo

³⁸ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, II (tract. V-X), ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1980, tract. VIII, cap. 4, pp. 397-398.

³⁹ Cfr. in particolare E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Münster 1912 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 11/3-4); M.-D. CHENG, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957; P. WILPERT, *Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter, in L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain 1960, pp. 51-69.

⁴⁰ La questione dello statuto scientifico della *theologia* è classico, almeno dopo la *Summa theologiae* attribuita ad Alessandro di Hales. — «Utrum doctrina theologiae sit scientia», questa è la prima questione che apre l'introduzione della *Summa* di Alessandro. Ricordiamo semplicemente il principio della risposta proposta: la *theologia* (*doctrina sacra*) non è una scienza omogenea rispetto alle altre discipline regionali che studiano le relazioni cause-effetti. La *theologia*, avendo il suo fine in se stessa, «trascende»

conduttore di tale determinazione il concetto aristotelico dell'*ἀποδείκνυται ἐπιστημῶν*, la questione della reduplicazione ontoteologica della metafisica (reduplicazione interna all'intrapresa stessa che s'interroga in direzione dell'*ὄν ἢ ὅν*) subisce una specie di slittamento, per dispiegarsi ora in un campo sperimentale molto più vasto di quello della problematica aristotelica in senso stretto, e al cui interno si annunciano diverse reduplicazioni secondarie. Assicurare la scientificità della *sacra pagina* implica in effetti tanto che essa venga determinata in rapporto alla *theologia* dei filosofi, con l'eventuale dissociazione tra una *theologia in se* (*theologia Dei et beatorum*) e una *theologia quoad nos* che ne rappresenta una specie di partecipazione, quanto che venga stabilito l'oggetto o il soggetto proprio della metafisica (a costo di una nuova dissociazione, come tenderà di fare Duns Scoto, tra una *metaphysica in se* e una *metaphysica quoad nos*).

Limitiamoci a segnalare qui, a titolo illustrativo, i tratti più significativi della dottrina tomista, nella misura in cui toccano per l'appunto la questione generale del soggetto della metafisica e della sua articolazione onto-teo-logica.

tutte le altre scienze e deve dunque essere chiamata con maggior diritto *sapientia* (σοφία): «Notandum quod est scientia causae et scientia causati. Scientia vero causae est sui gratia; scientia vero causatorum, sive sint causae sive effectus tantum, non est sui gratia, quia referuntur et dependent a causa causarum. Hinc est quod theologia, quae est scientia de Deo, qui est causa causarum, sui gratia est. Nomen ergo scientiae appropriatur scientiae causatorum, nomen vero sapientiae scientiae causae causarum. Unde et ipse Philosophus dicit quod philosophia prima, quae est sui gratia et de causa causarum, debet dici sapientia. [...] Praeterea notandum quod est scientia perficiens scientias, debet dici sapientia. [...] Praeterea notandum quod est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem; est etiam scientia movens affectionem ad bonitatem. Prima est ut cognitio secundum visum, et ideo debet dici scientia absoluta; secunda, ut cognitio secundum gustum, et ideo debet dici sapientia a sapore affectionis, secundum quod dicitur [Eccli. 6, 23]: *Sapientia secundum suum nomen est*. Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Prima philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causatorum, sed ut perficiens cognitionem secundum viam artis et rationationis, minus proprie dicitur sapientia. Ceterae vero scientiae, quae sunt de causis consequentibus et causatis, non debent dici sapientiae, sed scientiae» (ALEXANDER HALENSIS, *Summa universae theologiae*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1980, t. I, *Tractatus introductorius*, q. 1, cap. 1, art. 1). — Cfr. anche BONAVENTURA, *Breviloquium*, Prol., § 6, n. 6: «Quia vero theologia sermo est de Deo, et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum: ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una et ordinata et theologia non immerito nuncupata».