

Capitolo secondo

Il progetto tomista della metafisica

1. *Ens commune – ens creatum – esse divinum*

San Tommaso, com'è noto, non ha mai composto un trattato autonomo espressamente dedicato alla metafisica. Per cogliere dunque non solo le sue posizioni filosofiche fondamentali, ma ancor più la delimitazione propriamente tomista del campo della metafisica, la definizione del suo soggetto e del suo oggetto formale proprio, si deve far ricorso necessariamente ai diversi Commentari che egli ha composto: in primo luogo, naturalmente, quelli ad Aristotele, ma anche quelli allo Pseudo-Dionigi e al *Liber de causis*. Certo, quando Tommaso si fa commentatore, si dedica prioritariamente all'elucidazione per così dire immanente della dottrina esposta dall'autore che sta studiando¹; ma questa apparente fedeltà non deve impedire di riconoscere la portata della trasmutazione da lui operata, esplicita o implicita che sia. Tale metamorfosi, quando riguarda elementi dottrinali decisivi, non è semplicemente il risultato di un cambiamento di prospettiva, come quello indotto per esempio dal fatto che ormai la teologia costituisce l'istanza suprema in base alla quale devono regolarsi tutte le altre scienze, compresa la più alta tra esse: la metafisica o «teologia dei filosofi»²; la trasformazione completa della problematica aristotelica a cui procede Tommaso d'Aquino corrisponde in realtà a un «progetto» della metafisica del tutto differente, estraneo tanto all'impresa aristotelica quanto alle sistematizzazioni «di scuola» ad opera dei tomisti o dei neotomisti³. Ed è alla descrizione di questo progetto che dobbiamo ora dedicarci.

¹ Cfr. J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, ed. by A. Maurer, Toronto 1974, I, pp. 213-238.

² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 154a-b; trad. it., p. 313. Ci sembra che proprio il mancato riconoscimento della radicalità di questa «metamorfosi» stia all'origine della controversia, in definitiva sterile, che oppose a suo tempo E. Gilson e i sostenitori di un tomismo più «storico», a proposito della legittimità di elaborare una «filosofia» di san Tommaso a partire dalle sue opere specificamente teologiche. Cfr. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 346 ss. Per quel che riguarda la posizione originale di Gilson, ci si potrà rifare al vivace resoconto che lo stesso Gilson ha offerto della ricezione della prima edizione di *Le thomisme*, in *Le philosophie et la théologie*, Paris 1960, pp. 101 ss.

³ Uno dei grandi meriti del già citato libro di ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*..., è proprio quello di interrogarsi sull'originalità del «progetto» tomista (p. 219).

Prenderemo in primo luogo come filo conduttore il celebre *Proemium* che apre il *Commento alla Metafisica*, non solo perché nessuno potrebbe contestare che Tommaso parla qui in prima persona, ma anche perché nella sua brevità relativamente enigmatica⁴, questo testo prepara – e in qualche modo anche presuppone⁵ – una serie di decisioni filosofiche che costituiscono una specie di quadro interpretativo dei principali testi che sempre vengono richiamati in causa quando si tratta di definire l'impresa della metafisica aristotelica e di determinarne la natura.

La prospettiva generale che orienta questa prima delimitazione della metafisica, all'esordio del commento, è proprio quella dell'ordinamento, di cui non si può non sottolineare l'importanza. È questo intento direttivo o architettonico che impone la collocazione o la «situazione» della metafisica nell'ambito dell'insieme delle attività umane. Questo è quanto indica già il riferimento alla *Politica* e all'idea di sapienza (*Metaph.*, I, 2, 982 a 18), se è vero che il compito di ordinare spetta propriamente al sapiente («sapientis est ordinare», *Summa contra Gentiles*, I, 1, n. 2):

«Sicut docet Philosophus in *Politico* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una eadem sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicatur. Nam sapientis est alios ordinare».

Le scienze, come tutte le altre attività umane, devono essere ordinate in ultima istanza alla beatitudine, nella misura in cui quest'ultima costituisce la perfezione eminente dell'uomo. La scienza che viene ricercata qui, e che deve soddisfare ai requisiti della sapienza, è in grado di regolare o reggere tutte le altre solo se è essa stessa ordinata, per l'appunto, all'ultima perfezione umana.

A questo proposito si può osservare, incidentalmente, che san Tommaso, sviluppando la sua determinazione della metafisica a partire dall'idea di sapienza, tiene in serbo delle distinzioni ulteriori, la cui necessità si rivela nelle due *Summae*: la sapienza infatti può essere con-

⁴ Cfr. J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historical-Doxctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Den Haag 1972, p. 55, dove il proemio viene qualificato come uno «strange piece of philosophical writing». Cfr. anche il prezioso studio di S. MANSION, *L'intelligibilité métaphysique d'après le Proemium du commentaire de saint Thomas à la Métaphysique d'Aristote*, «Revista di filosofia neoscholastica», 70 (1978), pp. 49-62. Si veda anche M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30, § 13, pp. 69 ss. [trad. it. di P. Coriando: *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Genova 1992, pp. 64 ss.]

⁵ Cfr. in part. THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, su cui avremo modo di tornare.

siderata in senso assoluto (*simpliciter*) o in senso relativo (*in genere aliquo*).

«Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universalis principium» (*Summa contra Gent.*, I, 1, n. 3).

Intesa in questa accezione ristretta, la sapienza del «sapiente» si oppone alla *theologia quam philosophi prosequuntur*⁶. Una simile differenziazione appare impossibile se ci si attiene ad una determinazione ancora troppo generale (*Summa theol.*, I-II, q. 6, art. 5, *in corp.*): «Sapientia considerat causam altissimam, quae Deus est». Tuttavia, anche dopo aver ricordato la caratterizzazione aristotelica (*Metaph.*, I, 2, 982 a 25-26): «ad sapientem pertinet considerare causam altissimam per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet», san Tommaso reintroduce una distinzione capitale che segna di nuovo una distanza incolmabile tra la sapienza filosofica e la sapienza intesa come dono dello Spirito:

«Causa altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens illo genere [...]. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huius modi autem iudicium consequitur homo per Spiritum sanctum [...]. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti» (*Summa theol.*, II-II, q. 45, art. 1, *in corp.*).

Ma possiamo lasciare da parte qui queste distinzioni complementari. Ciò che ci preme piuttosto sottolineare è unicamente il fatto che la questione della scienza ricercata (*Quae autem sit haec scientia [scil. la scientia regulans et reatrix] et circa qualia...*)⁷ è immediatamente orientata sulla problematica della *regulatio* o del *regere* (della reggenza, se si vuole): la scienza ricercata deve necessariamente essere scienza regale e regina delle scienze nella misura in cui essa risponde all'idea guida della direzione o della regolazione⁸. Qui si può valutare l'importanza del riferimento alla *Politica* che apre tutto questo primo sviluppo: è in effetti

⁶ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 6, *in corp.*: «haec doctrina [scil. sacra doctrina] maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per aliorum causam de inferioribus habetur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. [...] Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur...».

⁷ Questione che fa eco ad Aristotele (*Metaph.*, I, 983 a 21 e 982 a 4-6).

⁸ Cfr. S. MOSER, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriffs und Ansatz der Ontologie*, Berlin 1958, pp. 14 ss.

l'analogia anima-corpo, padrone-schiavo (*Pol.*, I, 5, 1254 a 35 - b 10) che rende possibile il passaggio dal reggere e dal dirigere all'intelletto e all'intelligibile:

«Ita scientia debet esse naturaliter aliorum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur».

È l'intelletto che assicura di diritto e naturalmente (*naturaliter*) la funzione direttiva, ed è in grado di stabilire le caratteristiche della *scientia regulatrix omnium*: dovrà essere scienza dell'intelligibile o meglio del sommanente intelligibile⁹.

Come determinare ulteriormente questo intelligibile? Qual è esattamente il suo statuto? Su che cosa si fonda la sua intelligibilità?

Prima di cercare di appurare quali siano i *maxime intelligibilia*, occorre innanzi tutto distinguere le differenti accezioni dell'intelligibile, che però convergono tutte tra loro, e sono sufficienti ad assicurare l'unità di una scienza realmente *unitaria*. L'intelligibile può intendersi in primo luogo in funzione dell'ordine che ogni intelligenza presuppone (*ex ordine intelligendi*). In effetti — come spiega Tommaso — le cose a partire da cui l'intelletto acquisisce la certezza sono, come sembra, più intelligibili. E poiché la certezza della scienza viene acquisita dall'intelletto a partire dalle cause, è la conoscenza delle cause che dovrà essere considerata come quella maggiormente intellettuale. È dunque la scienza che considera le cause prime ad apparire al massimo grado come quella regolatrice¹⁰.

I *maxime intelligibilia* non costituiscono pertanto solo ciò su cui verte la scienza per eccellenza — il suo oggetto privilegiato — ma più in generale procurano essi stessi alla scienza la sua propria *certitudo*. La «certezza» che è qui in questione caratterizza la conoscenza nella misura in cui quest'ultima viene fermamente assicurata in qualità di conoscenza *per causam*. Come si evince dal *De veritate*, q. 6, art. 3, *in corp.*:

⁹ Le conseguenze della prospettiva iniziale, incentrata sul «fine», e della messa in risalto della coppia intelletto-intelligibile risultano chiaramente dal passo seguente, tratto dalla *Summa contra Gentiles* (III, cap. 25, nn. 2055 ss., Martelli): «Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum [...]. Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus [...]. Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis [...]. Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae [...]. In omnibus scientiis et artibus ordinatis ad illam [scil. speculatio intellectus] videtur pertinere ultimus finis quae est praecipua et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praecipua respectu navisfacturae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem et scientia divina nominatur».

«Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in ali-
quo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est;
et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei,
ideo...»¹⁰. E di nuovo questo concetto di «certezza», intesa come *cogni-
tionis certitudo* – e di cui sarebbe certo imprudente affermare che tra-
duce rigorosamente l'ἀκριβεια aristotelica – a rendere possibile l'assi-
milazione della scienza per eccellenza¹¹, in quanto scienza dei *maxime
intelligibilia*, alla conoscenza delle cause prime.

In una seconda accezione, l'intelligibile può essere caratterizzato
anche «a partire da una comparazione tra l'intelletto ed il senso» (*ex
comparatione intellectus ad sensum*). Ciò che distingue subito l'intelletto
dal senso è la facoltà di apprendere l'universale. Da questa opposizione
correlativa (intelletto-senso, particolare-universale), Tommaso trae
immediatamente la conclusione che la scienza più intellettuale sarà
quella che verte sui principi più universali (*Unde et illa scientia maxime
est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur*).

Quali sono questi principi più universali?

*Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa,
potentia et actus*. «Principi come questi – prosegue Tommaso – non
possono restare completamente indeterminati, poiché senza di essi non
è possibile la conoscenza completa dei tratti che sono propri di un
genere o di una specie determinata».

Si può notare, con S. Mansion¹², che le proprietà affermate qui del-
l'universalità – la necessità e la superiorità propriamente intellettuale
del processo di universalizzazione – in realtà non vengono fondate, così
come resta indeterminato ciò che si deve intendere con *ens*: il concetto
di essere o la totalità dell'ente nel suo insieme.

Ma se la conoscenza dei principi universali è presupposta dalla
conoscenza completa di tutto ciò che si lascia apprendere di volta in
volta all'interno di un genere o di una specie, tuttavia «questi principi
non possono essere considerati in qualche scienza particolare, poiché,
nella misura in cui vengono richiesti per la conoscenza di ciascun gene-
re di enti, essi dovrebbero di conseguenza essere studiati in ciascuna
delle scienze particolari. Resta quindi che tali principi debbano essere
studiati in una scienza unica e comune, la quale, essendo la più univer-
sale, è regolatrice delle altre»¹³.

¹⁰ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II-II, q. 4, art. 8, in corp.

¹¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Post. Anal.*, I, lect. 17, n. 147, dove la metafisica
viene definita come *maxime scientia*.

¹² MANSION, *L'intelligibilité métaphysique d'après le Prooemium...*, p. 51.

¹³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, Prooemium, p. 1: «Nec iterum in una aliqua
particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui
cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractentur. Unde

È dunque in primo luogo una considerazione *economica*, quella che
ci conduce qui ad affrontare separatamente lo studio dei principi uni-
versali: dato che sono ugualmente necessari per qualsivoglia scienza, i
principi dovrebbero essere ricercati sempre di nuovo in ciascuna di esse
– ciò che è manifestamente contrario al buon ordinamento del sapere.

→ Passiamo ora ad esaminare la terza accezione dell'intelligibilità,
quella che risulta dalla considerazione «della conoscenza stessa» o
ancora del soggetto in quanto conoscente:

«Poiché ogni cosa possiede la sua capacità intellettuale in virtù del fatto che
è priva di materia, è necessario che ciò che è massimamente separato dalla
materia sia massimamente intelligibile. Occorre infatti che l'intelligibile e
l'intelletto siano proporzionati tra loro e appartengano ad un unico e mede-
simo genere, poiché l'intelletto e l'intelligibile in atto sono una cosa sola.
Ora, sono massimamente separate dalla materia le cose che non fanno solo
astrazione dalla materia designata, «come le forme naturali considerate in
universale, di cui si occupa la fisica»¹⁴, ma che fanno totalmente astrazione
dalla materia sensibile. E ciò non soltanto secondo la considerazione, come
per gli oggetti matematici, ma anche secondo l'essere, come ad esempio Dio
e le intelligenze. La scienza che considera tali cose sembra essere dunque
quella più intellettuale, superiore a tutte le altre che essa domina» (THOMAS
DE AQUINO, *In Metaph.*, Prooemium, p. 1).

Lasciamo da parte per il momento la dottrina dell'astrazione e dei
suoi gradi, sulla quale torneremo più avanti esaminando i più ricchi svi-
luppi del commento al *De Trinitate*, e limitiamoci a notare che, se questo
paragrafo presuppone effettivamente tutta la noetica tomista – secondo
cui l'intelligibilità dell'oggetto è direttamente in funzione della sua imma-
terialità¹⁵ –, ci sembra legittimo sollevare, ancora una volta con S.
Mansion, una questione metodologica generale: «È [...] metodologica-
mente corretto affermare l'immaterialità dell'intelligibile sulla base del-
l'immaterialità dell'intelletto, dal momento che la natura spirituale di
quest'ultimo ci è nota proprio e unicamente attraverso un esame del suo
oggetto? [...] l'immaterialità dell'intelligenza non è da parte sua una verità
conosciuta (come una specie di evidenza), e sulla quale ci si potrebbe
semplicemente fondare [...] per dedurre l'immaterialità essenziale del-
l'oggetto di intelligenza»^{15bis}. E se si può ammettere il principio della
restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellec-
tualis sit, est aliarum regulatrix».

¹⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, III, lect. 8, n. 716: «Naturalia vero intelli-
guntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia
sensibili totaliter».

¹⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 79, art. 3, in corp.; *Summa contra
Gent.*, II, cap. 50. Si veda anche J. MOREAU, *De la connaissance selon saint Thomas
d'Aquin*, Paris 1976.

^{15bis} MANSION, *L'intelligibilité métaphysique d'après le Prooemium...*, pp. 52-53.

risposta che J.D. Robert apportò tempo addietro a una questione del genere, e cioè che è la specificità di quella operazione intellettuale che è la *separatio* a fondare la distinzione della metafisica¹⁶, occorre sottolineare subito tutto ciò che distingue un tale procedimento da quello dello Stagirita, e mettere di nuovo in evidenza l'ambiguità del passaggio in questione che spiega la *separatio secundum rationem et secundum esse* sull'esempio di Dio e delle intelligenze. «Qui si tratta – notava giustamente S. Mansion – di esseri che non ci sono direttamente accessibili, che non sono in alcun modo *dati* alla ragione naturale. È strano dire che una scienza umana possa accogliere sotto il suo sguardo simili oggetti [...] ed è ancora più strano dichiarare che essa trova nella loro immaterialità il suo tratto distintivo»¹⁷.

È senza dubbio possibile, in un certo senso, prevenire un'obiezione di questo tipo, ricordando che Tommaso ha evocato fino a questo momento ciò che è supremamente intelligibile a titolo di oggetto di considerazione (possibile o necessaria) della scienza ricercata, senza interrogarsi tematicamente sul *oggetto* di quest'ultima. Ora, è proprio questo il punto su cui si sofferma l'Aquinare alla fine del Proemio del suo *Commento alla Metafisica*. Occorre dunque innanzi tutto sottolineare la convergenza delle differenti accezioni dell'intelligibilità suprema rilevando che la triplice considerazione che ne risulta non definisce tre scienze distinte, ma una sola e medesima scienza, esaminata nella sua completezza e nella sua coerenza:

«Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedicatae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedicatae substantiae communes et universales causae».

I differenti oggetti che – a titolo di supremamente intelligibili – si offrono alla considerazione metafisica, si lasciano articolare di conseguenza nell'unità di una sola e medesima scienza, in virtù del principio generale enunciato da Aristotele (*Phys.*, I, 1, 184 a 12-14), secondo cui appartiene alla stessa ricerca considerare un soggetto determinato e le cause proprie e prossime di quest'ultimo:

¹⁶ J.D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon saint Thomas d'Aquin*, «Divus Thomas», 50 (1947): «C'est [...] consciemment que saint Thomas fait une place spéciale à sa métaphysique, en raison même du processus intellectuel qui la fonde et qui est irréductible à tous les processus cognitifs servant de base aux autres sciences. S'il n'avait pas cru déceler ce type spécial d'activité intellectuelle, jamais saint Thomas n'aurait constitué sa métaphysique en science distincte, ayant, elle seule, comme objet formel, l'être en tant qu'être» (p. 208).

¹⁷ MANSION, *L'intelligibilité métaphysique d'après le Proemium...*, p. 53.

«Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum...» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153a)¹⁸.

Le sostanze separate o le intelligenze, al cui primo livello si trova Dio, appartengono dunque strutturalmente alla considerazione metafisica, nella misura in cui il suo soggetto (il *genus subiectum*) è l'*ens commune* (*ens et ea quae consequuntur ens*). Proprio in ragione della sua comunità e della sua universalità, l'*ens* – primo tra i principi supremamente universali – non può essere considerato scientificamente, senza che siano prese in esame al tempo stesso le sue cause comuni e universali.

Quali sono esattamente queste cause comuni e universali? Qual è lo statuto dell'*ens commune* preso come soggetto? In quale misura può essere considerato alla stregua di un *maximum intelligibile*? In virtù della sua immaterialità, della sua separazione a titolo di *reparatum secundum rationem et secundum esse*, o soltanto in ragione della sua possibile separabilità? Si tratta di questioni che dobbiamo lasciare in sospenso, e sulle quali dovremo ritornare esaminando il commento al *De Trinitate*.

«Ex quo apparet quod, quamvis ista scientia praedicata tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. 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 pertinet» (THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, p. 2).

La distinzione tra il soggetto di una scienza e le cause di tale soggetto è senza dubbio di origine aristotelica, ma qui essa si trova profondamente modificata dall'applicazione che ne viene fatta, nella misura in cui l'*ens commune*, qualificato per altro come genere e assegnato come soggetto proprio della metafisica, rimane essenzialmente indeterminato proprio in ragione della sua immaterialità. Si tratta in effetti di un essere reale e sussistente di per sé (*χωριστόν*) o di un universale la cui immaterialità e intelligibilità dipendono direttamente dalla sua possibile separazione? È chiaro d'altra parte che quando Aristotele assegna come compito all'*ἐπιστήμη* ζητοῦμένη la ricerca delle cause dell'ente, ovvero delle cause per cui esso è, la questione non verte e non potrebbe vertere sulla causalità del Primo nel senso dell'efficienza o della creazione.

¹⁸ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *In De gen. et corr.*, proem., 2: «Oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare...»; *In An. Post.*, I, 41, n. 364: «In qualibet [...] scientia sunt quaedam principia subiecti, de quibus est prima consideratio; sicut in scientia naturali de materia et forma, et in grammatica de literis». Si veda inoltre *In Metaph.*, VI, 1, n. 1145: «...quaelibet scientia debet inquire principia et causas, sui subiecti, quae sunt eius in quantum huiusmodi».

¹⁹ Cfr. J. OWENS, *Metaphysische Trennung bei Thomas von Aquin*, pubblicato dapprima in inglese in «Mediaeval Studies», 34 (1972), e ripreso poi nel volume collettivo

«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. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent» (THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium, p. 2).

Se dunque il soggetto della metafisica in senso stretto è l'*ens commune*, essa è anche e originariamente conoscenza delle realtà spirituali – quelle realtà che sono separate dalla materia nel loro stesso essere, e non soltanto in virtù di un processo intellettuale. Tale separazione può essere reale ed effettiva, ma può anche rimanere puramente potenziale. In effetti, anche se l'immaterialità dell'essere perviene alla massima evidenza nelle sostanze separate, essa appartiene in modo altrettanto essenziale all'*ens commune*, in quanto appunto tale concetto eccede di fatto la sfera delle realtà materiali e si riferisce tanto a ciò che per definizione esclude ogni materia, quanto a ciò che negativamente, per così dire, può essere senza materia. Questa indeterminazione essenziale dell'*ens commune*, che si riallaccia alla tesi per cui le sostanze separate sono *universales et primae causae essendi*, è all'origine di una nuova unificazione ontoteologica assolutamente estranea ad Aristotele. Lo Stagira non ha mai pensato di prolungare l'indagine propriamente ontologica attraverso un'interrogazione su Dio considerato a titolo di *causa essendi*. Per san Tommaso, non è necessario che Dio appartenga in un modo qualunque al soggetto della metafisica per dirigere l'indagine della scienza in questione, poiché non si dà ente che non sia fondamentalmente riferito all'*actus essendi* supremo, alla prima causa universale. Quando dunque san Tommaso, considerando i *maxime intelligibilia* nella prospettiva di una *comparatio intellectus ad sensum*, pone che la scienza supremamente intellettuale è quella che considera i *principia maxime universalia*, egli ha già stabilito il principio di una nuova soluzione destinata a far scomparire tutto ciò che nella *Metafisica* di Aristotele rimaneva ancora essenzialmente aporetico – aperto, non deci-

Thomas von Aquin II: *Philosophische Fragen*, ed. K. Berrath, Darmstadt 1981, pp. 339-365: «Die erste Philosophie sollte sich eindeutig mit getrennten Dingen im Sinne von göttlichen Dingen beschäftigen. Sie war auf diese Weise ausdrücklich eine theologische Wissenschaft [...] Entsprechend wurde sie mit Hilfe jener Dingen bestimmt, die nach der Formulierung des Aquinaten "niemals in Materie sein können". Ihr Gegenstand wären somit die schlechthin unstofflichen oder göttlichen Dinge. Die Vorstellung eines Gegenstandes als getrennt im Sinne eines ohne Materie, obschon in anderen Fällen mit Materie anzutreffenden Gegenstandes, bildet keinen Bestandteil dieses Begriffs. Vielmehr steht sie zu ihm in einem eklatanten Widerspruch [...] Doch nach der von Aquinaten vertretenen Auffassung handelt die Metaphysik von den getrennten Substanzen nur aufgrund ihrer kausalen Beziehung auf einen anderen Gegenstand, das Seiende im allgemeinen als vom göttlichen Sein unterschiedenen».

so/decidibile per quel che riguarda la relazione tra l'*ἐπιστήμη ζητουμένη* (quella che considera l'ente nel suo essere) e la *θεολογική ἐπιστήμη*, scienza dell'*οὐσία χωριστή* e del primo motore immobile.

Quando Aristotele, in *Metaph.*, VI, 1 (1026 a 17-18), evoca le «essenze separate», non è affatto a titolo di cause comuni e universali, né a *fortiori* a titolo di cause di un genere che definirebbe il soggetto proprio di una scienza (*l'ens commune*), ma solo in quanto queste essenze o sostanze possono essere considerate come «le cause di ciò che vi è di più visibile [manifesto] nell'ambito delle cose divine». Al contrario, san Tommaso nel *Proemium* può passare impercettibilmente, mediante il concetto di principio universale, dall'*ens commune* all'affermazione di Dio come principio e causa universale dell'essere.

Ma una simile dissociazione – la stessa che, come ricordiamo, permette di unificare ontoteologicamente la metafisica – non conduce forse a fare dell'ontologia, incentrata sull'*ens commune*, uno studio specifico dell'ente preliminarmente determinato come essere *finito o creato*?

Prima di affrontare conclusivamente tale questione, esaminiamo il modo in cui Tommaso, nel suo commento a *De Trinitate* di Boezio, chiarisce la tripartizione classica delle scienze teoretiche e tematizza i gradi di astrazione corrispondenti.

La questione qui discussa, viene formulata in questi termini, mutuati da Boezio: «Utrum sit conueniens diuisio qua diuiditur speculatiua in has tres partes: naturalem, mathematicam et diuinam»²⁰.

Il principio fondamentale che deve presiedere alla divisione delle scienze teoretiche è il seguente: le facoltà conoscitive e i loro *habitus* si distinguono in funzione dei loro rispettivi oggetti. E, nell'ambito di questi oggetti, il fondamento della distinzione non è fornito da qualche differenza privilegiata in modo arbitrario; solo le differenze che caratterizzano gli oggetti in quanto tali e di per sé permettono alle facoltà conoscitive di distinguersi per corrispondere alla diversità oggettiva. Detto altrimenti: il fondamento della divisione delle scienze speculative dovrà essere ricercato in primo luogo a partire dall'oggetto e dalla sua costituzione propria²¹. Ciò che occorre considerare inizialmente sono dunque gli *speculabilia* in quanto tali, o meglio lo speculabile in generale e in quanto è *objectum speculatiuae potentiae*.

²⁰ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 136a. Cfr. BOETHIUS, *Opuscula theologia*, ed. Stewart - Rand - Jester, cap. II, pp. 8 ss. – Sulla storia di questa tripartizione si veda Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag 1953, pp. 77 ss.

²¹ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138a: «Sciendum tamen quod quando habitus uel potentie penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas que sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta [...] et ideo oportet scientias speculatiuas diuidi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt».

«Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentie, aliquid competit ex parte intellectus potentie et aliquid ex parte habitus scientie quo intellectus perficitur» (ed. leon., p. 138a).

Lo *speculabile* a titolo di oggetto di conoscenza presenta subito due tratti caratteristici: 1) l'*immaterialità*, dal momento che l'intelletto stesso è immateriale per definizione; 2) la *necessità*, ovvero l'immutabilità, dal momento che la scienza è sempre scienza del necessario.

Ora, questi due tratti presuppongono entrambi una *separatio a materia et motu*: «Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientie speculativae, per se competit separatio a materia et motu» (ed. leon., p. 138a).

Il filo conduttore della divisione degli *speculabilia*, e dunque delle scienze speculative corrispondenti, adesso si lascia scorgere facilmente: esso segue i differenti gradi di allontanamento dalla materia e dal movimento (... *et ideo secundum ordinem remotioris a materia et motu scientie speculativae distinguuntur*).

«Alcuni degli speculabili (*speculabilia*), dunque, dipendono dalla materia secondo il loro essere, perché non possono esistere se non nella materia. E tra questi si può procedere ad un'ulteriore distinzione. Alcuni infatti dipendono dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione, e sono quelli nella cui definizione si pone la materia sensibile, senza di cui non possono essere compresi (così come, ad esempio, nella definizione dell'uomo è necessario porre la carne e le ossa): di tali speculabili si occupa la fisica o scienza naturale.

— Altri invece, qualunque dipendano dalla materia secondo l'essere, non ne dipendono invece secondo la considerazione, poiché nella loro definizione non si pone la materia sensibile, come nei casi della linea o del numero: e di tali speculabili si occupa la matematica.

— Altri speculabili, infine, non dipendono dalla materia secondo l'essere, perché possono esistere senza materia.

— sia che non esistano mai nella materia, come Dio e l'angelo, — sia che esistano nella materia in alcuni casi e in altri no, come la sostanza, la qualità, l'ente, la potenza, l'atto, l'uno e i molti, e così via.

E di tutti questi speculabili si occupa la teologia, cioè la scienza divina, perché il principale oggetto di conoscenza in essa è Dio. E con altro nome, essa viene chiamata anche *metafisica*, cioè "al di là della fisica", perché essa può essere appresa da noi — che siamo costretti a pervenire a ciò che non è sensibile a partire da ciò che è sensibile — dopo la fisica» (THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 1, ed. leon., p. 138a-b; trad. it. pp. 265-267).

Questo testo, che sembra conforme alla tradizione canonica dei commentari a *Metaphisica*, VI, 1, permette di classificare le differenti scienze speculative in funzione del loro rispettivo grado di immaterialità, ovvero, dal punto di vista del processo stesso della conoscenza, in funzione del grado di astrazione di volta in volta richiesto. Nel suo primo sforzo di astrazione, l'intelletto considera le cose che gli si pre-

sentano immediatamente, a prescindere dai tratti particolari che le caratterizzano individualmente; esso definisce il suo oggetto astraendolo a *materia signata* — dalla materia designata o individualizzata. Il fisico, ad esempio, quando considera l'uomo, lo intende necessariamente nella sua materialità, poiché l'oggetto fisico non può né esistere né essere definito senza materia; ma in questo caso si tratta della *materia sensibilis* o *communis*, quella che funge da principio delle qualità sensibili e del movimento, e in conformità alla quale l'uomo risulta composto in generale di carne e di ossa, facendo astrazione tuttavia da *questa* carne e da *queste* ossa (*haec* caro, *haec* ossa).

Inoltre l'intelletto, seguendo un procedimento astrattivo superiore, può anche considerare le cose soltanto nell'ottica della loro determinazione puramente quantitativa. Esso allora fa astrazione dalla materia sensibile e dal movimento. L'oggetto così definito è l'oggetto matematico, determinato indipendentemente dalle sue condizioni concrete, materiali e sensibili, di esistenza. Un tale oggetto non ha una base ontologica, una base d'essere, se non nella materia, come le realtà dette fisiche, ma conserva tuttavia una certa realtà intelligibile indipendente mente dalla materia sensibile, anche se non da ogni materia, poiché implica pur sempre, a sua volta, una *materia intellegibilis* come sostato della quantità e di tutte le determinazioni matematiche. La *materia intellegibilis* è in effetti *substantia quantitatis subiecta*; può a sua volta essere considerata *sine hac vel illa substantia*, cioè facendo astrazione dalla *materia intellegibilis individualis*²².

²² Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1, ad 2: «... materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os: individualis autem, ut haec carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibilis individuali, non autem a materia sensibilis communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, [...] et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

«Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibilis non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli et huiusmodi. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibilis: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

«Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia...». Cfr. anche *Summa theol.*, I, q. 82, in corp. e ad 1, ad 2.

Infine, l'intelletto può compiere un passo ulteriore nell'astrazione e considerare un oggetto assolutamente immateriale, e cioè al contempo supremamente intelligibile: un oggetto che non dipende dalla materia, tanto sensibile quanto intelligibile, *nec secundum esse nec secundum rationem*.

In realtà, una simile presentazione della divisione e dell'organizzazione delle scienze teoriche in funzione del grado di astrazione di ciò che costituisce di volta in volta il loro oggetto di conoscenza è largamente ingannevole, nella misura in cui non permette di marcare nettamente la differenza essenziale che esiste tra i primi due tipi o gradi di astrazione e il terzo, che san Tommaso distingue rigorosamente sotto il nome di *separatio*²³ in quanto costituisce un modo di conoscenza radicalmente distinto dagli altri due.

Sottolineiamo di nuovo il punto che ci interessa in questo testo: l'indeterminazione essenziale, relativamente allo statuto ontologico, degli *speculabilia* che non dipendono in alcun modo dalla materia. Sotto questo capo si trovano riunite delle realtà propriamente immateriali – quelle che possono essere senza materia, nel senso positivo che esse non si trovano mai *in materia*, non potrebbero includere nella loro definizione alcuna materia ne potrebbero essere apprese attraverso alcuna realtà materiale –, ma anche delle entità che si potranno definire *negativamente* immateriali o *indifferenti* all'alternativa materialità/immaterialità, poiché, senza escludere per definizione qualsiasi possibilità di realizzazione *in materia*, tuttavia non la implicano mai.

«...l'ente e la sostanza si dicono separati dalla materia e dal movimento non perché sia proprio della loro ragione essenziale essere senza materia e senza movimento, così come è proprio dell'asino il fatto di essere privo di ragione, ma perché non è proprio della loro ragione essenziale essere nella materia e nel movimento, per quanto talvolta possano trovarsi in essi, al

²³ Cfr. in part. THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 3, ed. leon., pp. 146b-149b. Si vedano in proposito Ph. MERLAN, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, «Journal of the History of Ideas», 14 (1953), pp. 284-291, e soprattutto L.B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, in de Trinitate q. 5, art. 3, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 31 (1947), pp. 3-39. In questo articolo del suo commento, come sottolinea Geiger, Tommaso sostituisce alla *triplex abstractio* una nuova divisione tra due modi di *distinctio*, di cui uno riguarda il giudizio e consiste nel conoscere che una cosa non è in un'altra, mentre il secondo riguarda la semplice apprensione e consiste nel conoscere una cosa senza conoscerne un'altra. Solo questa dottrina della *separatio* permette di comprendere lo statuto dell'immaterialità proprio della metafisica; essa significa che «pour saisir l'être à son niveau propre d'intelligibilité, l'être réel ou réellement possible du métaphysicien, non l'être du logicien, l'intelligence doit le concevoir, le rencontrer en tant qu'objet, comme transcendant les modes d'être matériel et immatériel, plus exactement comme étant ouvert sur les deux [...]». Mais se prononcer ainsi sur l'être, c'est juger et qui plus est juger de la structure profonde de l'être réel ou réellement possibles (p. 22).

modo in cui ad esempio "animale" astrae dalla ragione, quantunque qual- che animale sia razionale» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 156a-b; trad. it., p. 319).

La separazione a cui si fa riferimento qui, risulta dal *giudizio negativo* secondo cui all'essere, conformemente alla ragione dell'essere stesso o della sostanza, non compete la materialità piuttosto che l'immaterialità. È dunque in primo luogo negativamente che l'oggetto proprio della metafisica si lascia cogliere nella sua immaterialità specifica, che a sua volta può essere caratterizzata come negativa²⁴.

L'articolo 4 di questa stessa questione V del commento al *De Trinitate* di Boezio apporta delle precisazioni di estrema importanza a proposito della metafisica, determinata qui come *scientia divina quam philosophi tradunt*, e del suo rapporto alla teologia, intesa come *scientia divina quae est per inspirationem accepta*. Come definire e collocare, rispettivamente, queste due scienze divine? Fino a che punto la caratterizzazione precedentemente stabilita (la *scientia divina* tratta di ciò che è senza materia e privo di movimento) dev'essere precisata in funzione del raddoppiamento teologico-filosofico della scienza in questione?

In un certo senso, qui san Tommaso riesamina il problema quasi da capo, radicalizzando il più possibile la questione dell'identità della *divina scientia*:

«...ad evidentiā huius questionis scire oportet quod scientia divina scientia dici debeat» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 153a).

La delucidazione preliminare della questione si richiama, secondo una mossa decisiva che abbiamo già avuto modo di sottolineare, ad una riflessione metodologica o epistemologica di ispirazione aristotelica, al fine di distinguere il soggetto in quanto tale dai principi del soggetto su cui deve necessariamente vertere l'indagine scientifica, nella misura in cui essa tende alla completezza:

«Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per Philosophum in principio Physicorum»²⁵.

²⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, VI, 1, n. 1165: «Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tantum solum ea; sed etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, philosophus perscrutat. [...] 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». Cfr. anche *In Metaph.*, Proemium, p. 2: «...secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illae quae possunt sine materia esse, sicut ens commune».

²⁵ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 153a. Cfr. ARIST., *Phys.*, I, 1, 184 a 12-14: τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν

A partire da questo primo requisito, implicato dalla struttura stessa della scienza nella sua determinazione aristotelica, Tommaso si impegna in una serie di divisioni dicotomiche destinate a contraddistinguere primariamente le due facce della scienza divina.

La prima divisione concerne i principi stessi, che possono essere di per sé delle «nature complete», sussistenti ed autonome, ma che possono anche non godere di alcuna realtà propria indipendentemente da ciò di cui sono principi, indipendentemente dai «principiati» (*principiata*):

«Ma vi sono due generi di principi. Alcuni infatti sono di per sé una determinata natura completa, pur essendo allo stesso tempo principi di altro, così come i corpi celesti che fungono da principi nei confronti dei corpi inferiori, e i corpi semplici che fungono da principi nei confronti dei corpi misti [...] Alcuni principi, invece, non sono nature complete in se stesse, ma fungono solo da principi per altre nature, così come l'unità rispetto al numero, il punto rispetto alla linea, la forma e la materia rispetto al corpo fisico...» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 153a; trad. it., p. 309).

Si percepisce immediatamente la conseguenza risultante da questo doppio statuto possibile dei principi: nel primo caso, i principi possono costituire l'oggetto di due differenti approcci. A titolo di *principia aliorum* – principi di... – essi appartengono a pieno diritto all'oggetto della scienza che considera i «principiati», ma, nella misura in cui rappresentano in se stessi qualcosa di reale e di sussistente per sé, appartengono anche ad una scienza distinta che li assume come «soggetto» in senso stretto. Al contrario, i principi che non possiedono alcuna realtà, se non per i loro «principiati» e attraverso di essi, possono costituire solo l'oggetto di un'indagine indiretta nell'ambito della scienza che si occupa dei *principiata*:

«...e pertanto essi [vale a dire i principi che sono di per sé una determinata natura completa] non vengono considerati nelle scienze soltanto in quanto sono principi, ma anche in quanto sono in se stessi cose determinate. E per questo di essi non si tratta soltanto nella scienza che considera le realtà principiata, ma anche in una scienza a parte in cui vengono considerati per se stessi: ad esempio, vi è una parte determinata della scienza naturale che verte sui corpi celesti e che è diversa da quella in cui si tratta dei corpi inferiori, e una che si occupa degli elementi e che è diversa da quella in cui si tratta dei corpi misti. [Al contrario, quando si tratta di principi che non sono di per sé delle nature complete] i principi di questo tipo vengono considerati unicamente nella scienza in cui si tratta delle realtà principiata» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 153a).

La seconda divisione a cui procede a questo punto Tommaso si fonda su Avicenna²⁶ e verte sui principi comuni all'ente nel suo insieme,

τὰ αἰτία γνωρίσμενα τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέγρι τῶν στοιχείων.

²⁶ AVICENNA, *Sufficiencia*, I, 2, ed. Venetiis 1508, f. 14va.

la cui comunità può essere intesa in una duplice accezione: comunità di predicazione o attribuzione, e comunità di causalità.

Se è vero che ciascun genere determinato comporta dei principi che regolano di diritto tutto ciò che appartiene a quel genere, anche il genere *ens commune* – ovvero *omnia entia secundum quod in ente communiant* – dovrà comportare dei principi che valgono come tali per tutti gli enti²⁷. Tali principi – i *principia omnium entium* – sono comuni:

«...uno modo per predicationem, sicut hoc quod dico "forma est communis ad omnes formas", quia de qualibet predicatur; – altro modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generalia».

L'ente nel suo insieme e in quanto tale è retto da principi comuni secondo la doppia accezione della comunità dei principi stessi: in primo luogo perché tutti gli enti possiedono dei principi analoghi (*Metaph.*, XII, 4, 1070 a 31-33), e poi in virtù della comunità «causale», poiché alcune realtà che esistono per sé e come unità individuali fungono da principi per tutto il resto²⁸. Si comprende a prima vista assai male, a partire dagli esempi proposti da Tommaso, come debba intendersi questa comunità *per causalitatem*:

«...prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantie, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles; et sic quodam gradu et ordine in quedam principia omnia entia reducuntur».

Il movimento di riconduzione o di «riduzione» che fonda qui la comunità detta *per causalitatem* corrisponde piuttosto a un processo di analogizzazione, nel senso dell'analogia di attribuzione, applicata qui tanto alla sfera predicamentale quanto alla divisione irriducibile tra le sostanze sensibili e corporee e l'ousia *χωριστή*. In realtà, è solo il seguito immediato del testo a fondare la legittimità relativa del concetto di causalità, per spiegare l'altro modo di comunità dei principi che l'Aquinate vuol mettere in evidenza. San Tommaso prosegue infatti in questi termini:

«E poiché è necessario che ciò che funge da principio dell'essere per tutto, sia a sua volta ente al massimo grado, come si dice nel II libro della

²⁷ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153a-b: «Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quedam communia principia que se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia secundum quod in ente communiant, habent quedam principia que sunt principia omnium entium».

²⁸ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 153b: «Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, – quod appellat Philosophus in XI Metaphisice omnia entia habere eadem principia secundum analogiam –, set etiam secundum modum secundum, ut sint quedam res eadem numero existentes omnium rerum principia...».

Metaphisica [993 b 26-31], è necessario che tali principi siano massimamente completi; e per questo è necessario che siano massimamente in atto, in modo da non avere nulla o il minimo possibile di potenza, perché l'atto è anteriore e superiore alla potenza, come si dice nel IX libro della *Metaphisica* [1049 b 4 - 1051 a 33]. E per questo è necessario che siano privi di materia, che è in potenza, e di movimento, che rappresenta l'atto di ciò che esiste in potenza. E tali sono le cose divine...» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 153b; trad. it., p. 311).

Il principio comune, nel senso della comunità *per causalitatem*, è dunque *principium essendi* per tutti gli enti, e a questo titolo è esso stesso ente in senso eminente; è atto supremo e dunque anche indipendente da ogni materia, da ogni potenza e da ogni movimento.

Le *res divinae* sono *principia omnium entium* in questo senso determinato, e sono anche delle nature complete sussistenti in se stesse. Principi di questo tipo, come abbiamo visto all'inizio dell'articolo 5, possono essere oggetto di una duplice ricerca, a seconda che siano considerati come principi comuni a tutto ciò che è o come realtà autonome. Spetta alla filosofia studiare i principi attraverso i «principiati» o gli «effetti», mentre la *theologia nostra*, forte del supplemento della rivelazione, si occupa delle *res divinae* in quanto sussistono in sé e si manifestano da sé.

«... tali realtà divine vengono considerate dai filosofi solo in quanto sono i principi di tutte le cose, e perciò vengono prese in esame in quella dottrina in cui si pone ciò che è comune a tutti gli enti, e che ha come soggetto l'ente in quanto ente. E questa scienza è chiamata da loro scienza divina. Ma vi è anche un altro modo per conoscere tali realtà, e cioè non in quanto vengono manifestate dagli effetti, ma in quanto si manifestano da sé [...]. E in questo modo vengono trattate le realtà divine in quanto sussistono in se stesse e non solo in quanto sono principi delle cose» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 154a, trad. it., pp. 311-313).

Da questo doppio, possibile approccio ai principi risulta dunque una teologia in se stessa reduplicata: l'una che si occupa delle *res divinae* solo in quanto principi del suo proprio soggetto (l'essere); l'altra che prende per soggetto diretto della sua ricerca le *res divinae* stesse.

«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» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 154a-b).

Gli *speculabilia* che riguardano l'una e l'altra teologia sono certo immateriali (*separata a materia et motu*), ma anche qui una distinzione si impone, in conformità allo sdoppiamento che viene a delinearsi. Il «separato» di cui si occupa la «teologia filosofica» non risulta da un semplice processo cognitivo di astrazione, come nel caso dell'oggetto

matematico; la *separatio* non ha luogo solamente *secundum rationem*, ma possiede un fondamento ontologico (*secundum esse*). E tuttavia la ragione dell'immaterialità rimane di volta in volta differente: nel caso delle *res divinae* considerate dalla «teologia della sacra scrittura», l'immaterialità appartiene loro per così dire da sé e *positiuamente*, mentre essa non è che *potenziale*, o meglio ancora *negativa*, quando si tratta dell'oggetto della metafisica: gli esseri o entità che quest'ultima considerava possono sempre non essere presi con la materia e con il movimento; non compete loro essenzialmente, per la loro «ragione», di offrirsi all'apprensione *in materia et in motu*.

«Tanto l'una quanto l'altra [la teologia dei filosofi o metafisica, e la teologia della Sacra Scrittura], tuttavia, vertono su ciò che è separato dalla materia e dal movimento, ma in modo diverso, in conformità al fatto che, secondo l'essere, qualcosa può dirsi separato dalla materia e dal movimento in due sensi:

— in modo che sia proprio della natura della realtà stessa che si dice separata il fatto di non poter essere mai nella materia e nel movimento, come nel caso di Dio e degli angeli;

— o in modo che non sia proprio di quella natura il fatto di essere nella materia e nel movimento, e che pertanto essa abbia la possibilità di essere senza materia e movimento, anche se di fatto talvolta si trova in essi. E questo è il caso dell'ente, della sostanza, della potenza e dell'atto, che non dipendono secondo l'essere dalla materia e dal movimento come invece accade agli enti matematici (i quali — per quanto possano essere compresi senza materia sensibile — non possono essere se non nella materia). La teologia filosofica, dunque, considera ciò che è separato nel secondo modo come il proprio soggetto, e ciò che è separato nel primo modo come principi del soggetto; la teologia della Sacra Scrittura considera invece come proprio soggetto ciò che è separato nel primo modo, quantunque in essa vengano considerate alcune cose che sono nella materia e nel movimento, nella misura in cui lo richiede la manifestazione delle realtà divine» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ad 5, ed. leon., p. 154b; trad. it., p. 313).

Alla base di queste ultime distinzioni, si ritrova la dottrina della *separatio*, intesa come atto dell'intelletto, come giudizio che «compone e divide»²⁹, ma si ritrova anche la questione di sapere come definire con

²⁹ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 3, ed. leon., p. 148a: «Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diuersas operationes: quia secundum operationem qua componit et diuidit distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse»; p. 149b: «Substantia autem, que est materia intelligibilis quantitas, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis. Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur: una secundum operationem intellectus componentis et diuidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice; alia secundum operationem qua formantur quiditates rerum, que est abstractio forme a materia sensibili, et hec competit mathematice; tertia, secundum eandem operationem, universalis a particulari, et hec competit etiam phisice et est communis omnibus scientiis, quia in scientia preuenitur quod per accidens est et accipitur quod per se est».

maggior precisione l'articolazione tra queste due distinte modalità dell'essere-separato, o ancora di come determinare il rapporto tra il *maxime ens* che è *principium essendi* e l'*ens commune* che costituisce il soggetto della metafisica.

L'essere comune, soggetto della metafisica, è l'*ens quod de omnibus predicatur* (*De veritate*, q. X, art. 11); è proprio questa comunità di predicazione o di attribuzione a fondare la sua priorità, o meglio la sua apriorità:

«...dicendum quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam cuiuslibet rei, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur» (*De veritate*, q. X, art. 11, ad 10).

In questo senso, l'essere è ciò che viene conosciuto per primo, ciò che è già sempre presente ad ogni operazione dell'intelletto ed è presupposto da ogni altra concezione³⁰. Ma se ci si chiede come l'ente così inteso, a titolo di ciò che è più comune, possa ancora predicarsi di Dio, occorre introdurre subito una nuova distinzione tra ciò che è comune per *predicationem* e ciò che lo è per *causalitatem*. Se si può dire di Dio che è, o che è il *maxime ens*, lo si può fare perché egli è causa dell'essere preso in tutta la sua universalità: «Inter omnes [...] effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus» (*Summa theol.*, I, q. 45, art. 5).

Se in effetti l'ente deve sempre intendersi nel senso di ciò che possiede o ha ricevuto l'essere³¹, quest'ultimo, a titolo di essere dell'ente, si annuncia sempre come una partecipazione finita – secondo la misura e la capacità di ciascun ente determinato – dell'essere preso assolutamente, dell'essere infinito di Colui che è *essenzialmente ente*: «solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse» (*Summa contra Gent.*, II, cap. 53, n. 1285)³². Così l'essere che si dice comune

³⁰ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. I, art. 1, resp.: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens [...] unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens». Cfr. anche *De ente et essentia*, proem.: «ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur». In *Metaph.*, I, lect. 2, n. 46: «...primo in intellectu cadit ens»; IV, lect. 6, n. 605: «...aliquid primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens...»; cfr. anche n. 1998, n. 2210 e *passim*.

³¹ THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, XII, lect. 1, n. 2419: «Ens dicitur quasi habens esse»; *Summa theol.*, I-II, q. 26, art. 4: «ens simpliciter est quod habet esse». Cfr. anche *De veritate*, q. I, art. 1, ad 3: «ens sumitur ab actu essendi»; *In I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4: «Nomen entis sumitur ab esse rei».

³² Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 75, art. 5, ad 4: «Esse participatum finitur ad capacitatem participantis»; *Summa contra Gent.*, I, cap. 43: «Ipsum esse absolute consideratum infinitum est...»; *De potentia*, q. I, art. 2: «Esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere».

mente dell'ente deve necessariamente ricondursi ad un ente primo, causa dell'essere o «che dà l'essere» (*causa dans esse*):

«Ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus»³³.

Ma quando si considera l'*ens commune* o l'*universale esse* alla stregua di essere creato, non conviene fare un passo ulteriore, fino a porre – con Dionigi o il *Liber de causis* – Dio al di là dell'essere? San Tommaso, è noto, rifiuterà sempre di seguire questo percorso, convinto che la trascendenza del Primo è sufficientemente garantita dalla distinzione marcata tra l'*ens* e l'*ipsum esse*:

«Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum [...]. Sed secundum rei veritatem, causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est [...], unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse: sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum»³⁴.

Analogamente, commentando il capitolo V (§ 8) del trattato sui *Nomi divini*, in cui Dionigi affermava l'antiorità del *πρῶτον* rispetto all'essere, san Tommaso reintroduce immediatamente l'opposizione tra l'*esse commune* e l'ente primo, salvaguardando così l'identità di Dio e essere.

A Dionigi che notava (PG 3, 824 A): «è l'essere a provenire da Colui che preesiste, e non Egli dall'essere. [...] È Lui che possiede l'essere, e non l'essere che viene posseduto da Lui»³⁵, Tommaso «fa eco» in questi termini:

«Deinde, cum dicit: *Et ipsum...*, ostendit quomodo esse se habeat ad Deum; et dicit quod *ipsum esse commune est ex primo Ente*, quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependet ab esse commune, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit quod ipsum esse commune est *ipsius Dei*, tanquam ab Ipso dependens, et *non ipse Deus est esse*, id est

³³ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 45, art. 2: «Deus est causa universalis totius esse»; *De potentia*, q. III, art. 5, ad 1: «...licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi deductus a causa prima».

³⁴ THOMAS DE AQUINO, *In De causis*, ed. H.D. Saffrey, Fribourg - Louvain 1954, p. 47, §-18.

³⁵ [Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in *Tutte le opere*, trad. it. di P. Scazzoso, introd., parafrasi e note di E. Bellini, Milano 1983, p. 342: la traduzione è stata modificata].

ipsius esse communis, tanquam 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; et hoc est quod dicit, quod esse commune est in ipso Deo sicut continentur in continente et non e converso ipse Deus est in eo quod est esse. Tercio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius; et hoc est quod dicit quod esse commune habet ipsum, scilicet Deum, ut participans similitudinem eius, non autem ipse Deus habet esse, quasi participans ipsum esse» (*In De divinis nominibus*, cap. V, lect. 2, n. 660).

La distinzione tra l'esse commune e il *Primum ens*, quod est Deus, permette dunque a san Tommaso di ribadire, anche mentre sta commentando Dionigi, la sua tesi fondamentale:

«Nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis» (*In I Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2).

Ciò che caratterizza propriamente il *primum ens* è il fatto che egli è — questa volta nel lessico strettamente tomista — *esse purum*, *ipsum esse per se subsistens*, o ancora *esse tantum*³⁶.

Senza dubbio, accade talvolta a Tommaso, qui e là, di caratterizzare Dio, causa dell'essere — l'ente primo e supremo —, come *esse inquantum esse* o *ens inquantum ens*. Ma è sufficiente ricollocare tali formule nel loro contesto immediato per accorgersi che l'Aquinate non intende con ciò identificare puramente e semplicemente, come faranno più tardi i pretesi *genuni Peripatetici* della Scuola di Altdorff³⁷ o alcuni commentatori moderni³⁸, l'ὄν ἢ ὡς aristotelico e il «divino». La reduplicazione

³⁶ Cfr. *De veritate*, q. XXI, art. 5: «Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum». Cfr. anche *De substantiis separatis* (*Opuscula philosophica*, Marietti, n. 87): contro la tesi di Avicenna (Ibn Gabirol), secondo la quale le sostanze spirituali non potrebbero essere distinte se non fossero composte di materia e forma, Tommaso ricorda che al di là della potenzialità legata alla materia vi è una potenzialità più fondamentale che riguarda tutti gli enti che «non sunt ipsum esse, sed esse participant [...] ipsum [...] esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens, quod sit esse tantum. Omne autem quod est habet esse». Sulla determinazione di Dio come *esse tantum*, cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, ed. leon., capp. 4 e 5; trad. it. con il testo leonino a fronte, a cura di P. Porro, *L'ente e l'essenza*, Milano 1995, pp. 113, 115, 119. Cfr. anche R. GUNPENSBERG, *Zur Seinslehre in De ente et essentia*, in *Thomas von Aquin II...*, pp. 367-383 [ma già in «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», 21 (1974), pp. 420-438].

³⁷ Cfr. *infra*, pp. 374.

³⁸ Cfr. soprattutto OWENS, *The Doctrine of Being...*, pp. 298-299; PH. MERLAN, ὄν ἢ ὡς und ὁποῖον ὁλοῖα: *Protokript zu einer Bestprechung*, «Philosophische Rundschau», 7 (1959), pp. 148-153.

indicata dall'*inquantum* mira unicamente a mettere in evidenza la *paritas essendi*³⁹ nella sua singolarità e assoluta unità.

La tesi della *Contra Gentiles*, per esempio (II, cap. 52, n. 1277: «Esse [...] ab alio causatum non competit enti inquantum est ens»), non contraddice per nulla le analisi precedenti. L'*ens inquantum ens*, lungi dal designare l'*ens commune*, si riferisce qui unicamente a Dio, appreso nella sua specificità. Lo stesso vale, sempre nel cap. 52 (n. 1274), per l'espressione *esse inquantum esse*, presa qui come semplice esplicitazione dell'*ipsum esse subsistens*⁴⁰.

2. Essere e non essere

Tutti gli enti diversi dall'essere stesso — l'essere per eccellenza o l'essere puro e semplice —, se sono, sono sempre perché hanno ricevuto l'essere, perché partecipano in modi diversi della *ratio entis* o della

³⁹ Cfr. MEISTER ECKHART, *In Exodum*, LW II, pp. 20-21: «Ego sum qui sum ci insegna che Dio — soggetto dell'affermazione — è l'essere stesso (*ipsum esse*), l'essere nudo e puro (*ipsum et nudum esse*); p. 21, n. 15: «...notandum quod li sum hic praedicatum propositionis, cum ait ego sum, et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat». Cfr. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, pp. 99 ss. Cfr. anche S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*, Paris 1986, pp. 99 ss. Naturalmente non è questa, com'è noto, l'ultima parola di Eckhart. Ricordiamo semplicemente questo passaggio della II *Questione parigiana* che ha già mandato in frantumi il quadro dell'*«ontologia»* tomista: «Principium nunquam est principiatum, ut punctum nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipseus esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondet: «ego sum qui sum», ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: «ego sum qui sum». Non dixit simpliciter «ego sum», sed addidit: «qui sum». Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse» (LW V, p. 45). Cfr. anche il volume collettivo *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984, pp. 176 ss.

⁴⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gent.*, II, cap. 52, n. 1274: «Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens non potest esse nisi unum tantum»; n. 1277: «Si sit aliquid esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatim a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omnes ens esset ab alio causatum; et sic oportet procedere in infinitum in causis, quod est impossibile [...] Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod non sit causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse».

natura entitativa⁴¹, ma presi in se stessi non sono nulla⁴²; essi non sono che «difetto» mancanza di essere⁴³, inclinano continuamente verso il niente⁴⁴, in modo tale che, per mantenersi nell'essere, hanno costantemente bisogno di essere creati, e cioè conservati da Dio: essere-in-atto – atto di essere⁴⁵.

Se dunque l'opposizione prima o cardinale è quella tra essere e non-

⁴¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 1: «Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; [...] et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam...». Cfr. anche *Summa theol.*, I, q. 45, art. 5, ad 1 e *Quodl.* III, q. 1: «Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde eius virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis». Al contrario, l'essere ricevuto, proprio in quanto è partecipato, è sempre anche «contratto» in una natura determinata. Cfr. *Summa theol.*, I, q. 7, art. 2: «Sed quia forma creata sic subsistens [si tratta degli angeli in quanto formae creatae non receptae in materia] habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam».

⁴² THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I-II, q. 109, art. 2, ad 2: «Unaquaeque res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et, in se considerata, est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio». Cfr. anche *De aeternitate mundi*, ed. leon., XLIII, p. 88a: «... sibi autem relicta [creatura] in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse. Nec oportet quod proprius hoc sit simul nichil et ens [...], sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nichil, si sibi relinqueretur...».

⁴³ THOMAS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 5, ad 2: «Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius [...] quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret; et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione». Cfr. anche *In II Sent.*, dist. 37, q. 1, art. 2: «Oportet quod illud ens quod non per participationem alius est, sit quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliud quod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quancumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo, sed defectus essendi sit ei a se ipso».

⁴⁴ Sempre nel *Commento alle Sentenze* (I, dist. 8, q. 3, art. 2), san Tommaso parla, sulle orme di Giovanni Damasceno, della *veritabilis in nihil* che caratterizza propriamente la creatura in quanto tale.

⁴⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 104, art. 1: «Dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependeat a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependunt enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redirentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse».

essere, appare legittimo sostenere che l'ente si offre all'indagine metafisica solo se è già sempre compreso come *ens creatum*. L'essere inteso come «primo effetto di Dio» è l'ultimo presupposto⁴⁶, ciò che, al cuore stesso dell'ente considerato come tale, ci rinvia sempre a Dio (*resolutio*) e si lascia interamente concepire solo in quanto «dedotto» dall'*ipsum esse subsistens*⁴⁷.

Questo schema della presupposizione ci sembra veramente fondamentale, e tale da correggere alcune formulazioni tomiste che pongono l'accento sull'*accidentalità* dell'essere⁴⁸, al solo fine di elaborare quella distinzione che poi diverrà tradizionale nella Scuola come distinzione reale di essenza ed esistenza⁴⁹.

In realtà, Tommaso, che su questo punto si oppone esplicitamente ad Avicenna, indica assai chiaramente che l'essere ricevuto o partecipato da un qualsivoglia ente, nel momento stesso in cui viene compreso, come è necessario fare, a titolo di *esse substantiale rei*, lungi dall'essere un accidente, costituisce l'attualità stessa di ciò che può essere appreso come *substantia* o *quidditas rei* solo per via di astrazione⁵⁰.

⁴⁶ THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, cap. 68, ed. leon., XLII, p. 103a: «Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et super ipsum fundantur». Cfr. anche *Summa contra Gentiles*, III, cap. 66 e *De potentia*, q. III, art. 4: «Primus effectus est ipsum esse quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum».

⁴⁷ THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. III, art. 7: «Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus». Cfr. anche *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 4: «Esse est id quod est magis [...] et profundius inest...».

⁴⁸ Cfr. per esempio *Quodl.* II, q. 3, ad 2: «Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; *Quodl.* XII, q. 5: «Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae, et sic esse in rebus creatis».

⁴⁹ Cfr. in particolare THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4, ed. leon., XLIII, p. 376a: «Quicquid [...] non est de intellectu essentie vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod essentie intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura [...]». — Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principis nature sue, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res se ipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio».

⁵⁰ THOMAS DE AQUINO, *Quodl.* XII, q. 5: «Avicennae opinio fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum [...]]. Sciendum [...] quod unumquodque quod est in potentia et actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et aliquid maximum fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum [...]. Et sic dico quod esse essentiale rei non est accidens, sed actualis cuiuslibet formae existens, sive sine materia, sive cum materia».

Se dunque a rigore non si potrebbe parlare di *additio entis*, poiché – come abbiamo visto – l'essere è già sempre presupposto, al contrario si deve porre l'*esse sine additione* come soggetto della metafisica, con la sola cautela di distinguere accuratamente tra le due accezioni, quella dell'*esse tantum* e quella dell'*esse commune*:

«Aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione est ut nihil sibi addatur; et sic dicitur de Deo; hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio» (*In I Sent.*, dist. 8, q. 4, art. 1, ad 1).

Questa è, se si vuole, l'accezione *positiva* dell'*esse sine additione*, quella che si applica unicamente a Dio. Ma l'essere può anche venir considerato come tale, e senza che vi si aggiunga nulla, in un senso per così dire *negativo*, quello per cui la *ratio entis*, se non esclude da sé qualche forma di addizione, non ne implica neppure alcuna:

«Aut ita quod non sit de ratione eius quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinatur ad proprium; sicut enim animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu eius non est habere rationem, neque non habere»⁵¹.

Questa distinzione non solo permette di evitare ogni confusione tra l'*esse commune* e il *purum esse* divino, ma sottolinea anche il carattere secondario e per così dire «astratto» dell'*ens commune* di cui si occupa il metafisico: così come in realtà l'animale è sempre o razionale o irrazionale, anche se può essere considerato anteriormente a questa specificazione e prima di ogni differenza; allo stesso modo anche l'*esse commune* che viene considerato come tale – e nella sua indifferenza di principio – dal metafisico, si trova sempre «contratto» nella misura delle diverse essenze o delle diverse forme; ma se esso viene inteso realmente e positivamente *sine additione*, allora si confonde con l'essere divino⁵².

⁵¹ Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. VII, art. 2, ad 6: «Ad sextum dicendum quod ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit: sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animal commune non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit...». Cfr. inoltre *Summa theol.*, I, q. 3, art. 4, ad 1: «*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*».

⁵² THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 26, n. 247: «*Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuat, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid esse proprium, sed esse commune omnium;*

L'*ens universale* o *commune ens*, quello che costituisce il soggetto della metafisica o il suo oggetto formale, non potrebbe essere identificato con Dio, il quale, come abbiamo visto, è *proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*⁵³; ma non deve neppure essere confuso con il suo oggetto materiale – vale a dire l'ente nel suo insieme, tutto ciò che è in quanto tale –, né con l'oggetto proprio e proporzionato dell'intelletto umano, e cioè la quiddità delle sostanze materiali. In altri termini, occorre considerare che l'universalità della *ratio entis* di cui si occupa il metafisico gli si offre in prima istanza negativamente, nel senso che essa comprende in sé anche ciò che può essere preso senza la materia e non essere legato al movimento; e che solo quando considera Dio come causa dell'essere – Colui grazie al quale si dà una totalità dell'essere senza che Egli stesso vi sia mai incluso –, il metafisico perviene al livello di ciò che si può chiamare, con S. Mansion, «l'ampiezza positiva dell'essere».

3. Theologia – scientia Dei

La questione tomista: *la teologia è una scienza?* o anche: *utrum de divinis possit esse scientia*, viene elaborata in funzione del concetto aristotelico di scienza, per stabilire una analogia apparentemente stretta tra la *philosophia* come *scientia divina* e la *theologia* propriamente detta come *scientia Dei*. Alla questione generale di sapere se è possibile istituire una scienza delle cose divine (*scientia de divinis*), occorre dunque fornire una duplice risposta, conformemente alla figura essa stessa radoppiata della scienza, per quanto pur sempre regolata da un solo ed identico ideale di scientificità.

È nel proprio commento al *De Trinitate* di Boezio che san Tommaso affronta per la prima volta in maniera esplicita e completa la questione del carattere scientifico della *theologia* nel suo rapporto con la filosofia. A tale questione della possibilità di una scienza delle «cose divine», san Tommaso risponde con una distinzione capitale, non tanto o non solo per la teologia stessa, quanto per la filosofia, per la determinazione del suo fine essenziale e della sua struttura costitutiva.

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 vel irrationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis [...]. 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».

⁵³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 105, art. 5; cfr. anche I-II, q. 66, art. 5, ad 4: «ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei».

«Risposta. Si deve dire che, poiché la ragione essenziale della scienza consiste nel desumere in modo necessario alcune cose da altre già note, e poiché ciò si verifica a proposito delle cose divine, è evidente che di queste possa esservi scienza. Ma la conoscenza delle cose divine può essere valutata in due modi: rispetto a noi, e in questo senso esse risultano conoscibili solo a partire dalle cose create, la cui conoscenza si ricava dai sensi; o rispetto alla loro stessa natura, e in questo senso esse sono di per sé massimamente conoscibili, e per quanto non possano essere conosciute da noi così come sono in se stesse, vengono tuttavia conosciute, nel modo loro appropriato, da Dio e dai beati» (*Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2, ed. leon., p. 95a-b; trad. it., pp. 127 ss.).

A riguardo della possibilità di principio della (te)logia come scienza, si impone una prima distinzione, di ispirazione aristotelica: tale scienza può essere considerata *in se* (φύσει) o *quoad nos* (πρὸς ἡμᾶς). Per noi (*ex parte nostra*), i *divina* sono accessibili solo indirettamente, attraverso gli effetti creati, e conformemente al principio generale secondo cui tutta la nostra conoscenza proviene *a sensu*, trova cioè il suo punto di partenza nel sensibile. Ma è possibile, anzi è necessario, concepire un'altra modalità della *notitia divinorum*, che questa volta procede direttamente dalla loro stessa natura, e di conseguenza appartiene loro di diritto e quasi *a priori*. In sé e per sé i *divina* sono *maxime cognoscibilia*, al punto che ogni «scienza divina» – teologia dei filosofi, e a maggior ragione, come vedremo, *theologia sacra* – è come sospesa a quest'auto-conoscenza che caratterizza il divino. L'ambiguità dell'espressione *scientia divina*, che si estende tanto alla conoscenza delle cose divine quanto al sapere che appartiene in proprio a Dio stesso, costituisce sicuramente uno dei tratti fondamentali del progetto filosofico come tale, indipendentemente da tutti i rivolgimenti indotti, più tardi, dall'«incontro» tra il cristianesimo e il pensiero greco; analogamente, il *motivo teologico* – cioè l'idea di una scienza delle cose divine (τὸν θεὸν ἐπιστήμη) come «scienza massimamente divina ed elevata in dignità» (θειοτάτη καὶ τιμιωτέρα), che il dio possiederebbe in modo eminente – rimane senza dubbio fondamentale nella tradizione platonico-aristotelica⁵⁴, tanto che la distinzione tomista (*duplifier*)

⁵⁴ Su questo «motivo teologico» cfr. le osservazioni suggestive di R. BOEHM, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag 1974, pp. 37 ss. L'autore nota (p. 38): «Il sapere puramente teoretico è espressamente tematizzato come quello che merita di essere maggiormente ricercato dall'uomo, non a dispetto del fatto che, in senso stretto, solo un ente completamente libero come Dio potrebbe possedere un sapere di questo tipo, ma proprio per questo; il sapere è desiderato perché il cammino del sapere e il suo fine (il sapere teoretico per il sapere teoretico) è quello migliore, se non l'unico, grazie a cui l'uomo può, nella misura del possibile, rendersi simile a Dio. Questo percorso che conduce a conoscere tutto come conosce Dio, è il cammino attraverso cui divenire ed essere totalmente come Dio. E questo desiderio di un sapere simile a quello che Dio possiede è per Aristotele il motivo decisivo che impone tanto gli sforzi per conoscere Dio, quanto la trasformazione della filosofia in teologia».

potrebbe rispondere nascostamente a una dissociazione già presente in Aristotele (δύωξις – *Metaph.*, 983 a 5), più che introdurre un radicale mutamento di prospettiva sulla base di un concetto interamente nuovo di teologia rivelata. Il vero rivolgimento apportato qui da Tommaso nell'economia della metafisica di istituzione platonico-aristotelica – al di là dell'accentuazione unilaterale dell'ideale puramente teoretico – riguarda principalmente lo scarto, la rottura tra la teologia dei filosofi e la *theologia sacra*, così che la funzione architettonica tradizionalmente assegnata alla filosofia (*scientia regularis, ordinans*)⁵⁵ viene a trovarsi duplicata o addirittura soppiantata da un'ordinatio più alta.

Nel suo commento a Boezio, l'Aquinate prosegue in questi termini:

«E in base a ciò si ha una *duplice scienza* delle cose divine: una secondo il modo della nostra conoscenza, che trae i propri principi dalle cose sensibili per pervenire a quelle divine, e questa è la maniera in cui i filosofi hanno tramandato la scienza delle cose divine, chiamando la filosofia prima scienza divina; l'altra secondo il modo delle stesse cose divine, in maniera tale cioè che esse vengano comprese per come sono in se stesse. Nel nostro stato di viatori, una conoscenza perfetta di questo tipo risulta per noi impossibile; è possibile invece solo partecipare in qualche misura di essa e avvicinarci alla conoscenza divina, in quanto, attraverso la fede infusa in noi, possiamo penetrare nella verità prima in virtù di essa»⁵⁶.

La problematica dell'ordine, o dell'ordinamento (*ordinatio*), per san Tommaso costituisce probabilmente l'elemento decisivo che impone in ultima istanza tanto la ristrutturazione ontoteologica quanto l'articolazione tra *theologia philosophorum* e *theologia nostra*. In funzione di questo orientamento, dunque, l'ontoteo-logica si elabora decisamente come ontoteo-teo-logia. Molto schematicamente, si possono distinguere tre aspetti, per altro complementari, in questa prospettiva finalistica che funge sempre da guida: la considerazione del fine propriamente universale (*finis universi*); quella del fine della ricerca metafisica in senso stretto, che è sempre orientata a un sapere superiore; e quella del fine ultimo dell'uomo stesso, in quanto è in grado di raggiungere la beatitudine.

L'inizio della *Summa contra Gentiles*, commentando liberamente *Metafisica* I, *Politica* I, 1 ed *Etica Nicomachea* X, 7-8, illustra perfetta-

⁵⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gent.*, I, cap. 1, nn. 1-4. Cfr. anche *In Eth.*, I, lect. 1, nn. 1-2.

⁵⁶ «Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, que quidem perfecte in statu uie nobis est impossibilis, set fit nobis in statu uie quedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inheremus ipsi prime ueritati propter se ipsam» (THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2, in corp., ed. leon., p. 95a-b; trad. it., p. 129).

mente la prima focalizzazione incentrata sul «fine universale di tutte le cose» — il *finis universalis*:

«L'uso comune che, secondo il Filosofo, si deve seguire quando si tratta di dare un nome alle cose, vuole che vengano chiamati *sapienti* coloro che organizzano direttamente le cose e presiedono al loro buon governo. Assieme ad altre cose, il Filosofo afferma dunque che il compito del sapiente è quello di mettere ordine [*sapientis est ordinare*, cfr. *Metaph.*, I, 2, 983 a 18]. Ora, tutti coloro che hanno il compito di ordinare ad un fine devono mutuare dal fine stesso la regola del loro governo e l'ordine che essi creano: ogni essere è infatti perfettamente al suo posto quando è convenientemente ordinato al suo fine, essendo il fine il bene di tutte le cose. Così, nell'ambito delle arti, possiamo constatare che un'arte che detiene un fine funge nei confronti di un'altra arte il ruolo di regolatrice e per così dire di principio. La medicina ad esempio presiede alla farmacia e la regola, per la ragione che la salute, che è l'oggetto della medicina, è il fine di tutti i rimedi la cui composizione riguarda la farmacia. La stessa cosa accade per l'arte della navigazione in rapporto a quella della costruzione delle navi, per l'arte della guerra in rapporto alla cavalleria e alle forniture militari. Queste arti che comandano alle altre vengono chiamate *architettoniche* o arti principali; coloro che vi si dedicano e che vengono chiamati «architetti» rivendicano per loro il nome di sapienti. Ma poiché questi artigiani (*artifices*) si occupano dei fini in ambiti particolari e non conseguono il fine universale di tutte le cose (*ad finem universalem omnium*), essi vengono chiamati sapienti relativamente a quell'ambito, al modo in cui san Paolo dice che egli ha posto il fondamento come un architetto sapiente (I Cor. 3, 10). Il nome di sapiente in senso puro e assoluto⁵⁷ è riservato a colui che assume come oggetto di riflessione il fine dell'universo, che è al tempo stesso principio di tutto [*cuius consideratio circa finem universitatis veratur, qui item est universitatis principium*]; è questo il senso secondo cui, per il Filosofo, la considerazione delle cause più elevate spetta al sapiente [*Metaph.*, I, 2, 981 a 28 - b 6]. Il fine ultimo di ciascuna cosa è quello che riguarda il suo primo autore o motore. Ora, il primo autore e motore dell'universo è una intelligenza [...]. Il fine ultimo dell'universo è dunque il bene dell'intelligenza. Tale bene è la verità. La verità sarà dunque il fine ultimo di tutto l'universo, ed è alla considerazione di essa che il sapiente deve innanzi tutto dedicarsi» (*Summa contra Gent.*, I, cap. 1, nn. 1-4).

Come già sottolineava Gilson (*Le thomisme*, 2^a ed., p. 25), questa determinazione della sapienza che san Tommaso assimila qualche riga più oltre alla «filosofia prima», il cui oggetto proprio diventa il fine dell'universo, non si oppone contraddittoriamente alla definizione, ripresa da Aristotele, della metafisica come «scienza dell'essere considerato semplicemente in quanto essere, e delle sue cause prime» (*In Metaph.*, IV, lect. 1, n. 533). In effetti, la metafisica stessa è interamente subordinata alla conoscenza del divino, causa prima di ogni ente e dell'essere in generale. L'*ordinatio* deve applicarsi universalmente e coinvolgere anche la *prima philosophia*:

⁵⁷ Sulla sapienza *simpliciter dicta* cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 6; II-II, q. 45, art. 1; II-II, q. 57, art. 2.

«In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia; ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem: unde et scientia divina nominatur» (*Summa contra Gent.*, III, cap. 25, n. 2063).

Con ciò, siamo già condotti all'interno della seconda prospettiva, quella che riconduce la ricerca metafisica che verte sull'essere allo studio *speciale* delle sostanze separate e di Dio, causa dell'essere. Se, come sottolineava con forza il *Prooemium* del Commento alla *Metafisica*⁵⁸, il solo vero soggetto della filosofia prima è l'*ens commune*, occorre tuttavia aggiungere subito che l'universalità dell'indagine ontologica, per il suo proprio movimento, deve necessariamente prendere in considerazione non solo i principi intrinseci del suo «oggetto», quelli che determinano la sua struttura o la sua costituzione essenziale, ma anche quelli che, per così dire dall'esterno, rendono possibile il soggetto in questione: le sostanze separate e, al più alto grado, Dio, causa universale dell'essere. Questo eccesso caratteristico della *prima philosophia* che, in qualche modo, deve uscire da se stessa per poter trovare il proprio compimento, si rivela chiaramente in un passaggio come questo:

«Quia particulares scientiae quaedam eorum quae perscrutatione indigent praetermittunt, necesse fuit quandam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. Huiusmodi autem videntur esse tam communia quae sequuntur ens commune (de quibus nulla scientia particularis considerat, cum non magis ad unam pertineant quam ad aliam, sed ad omnes communiter), quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum. Et ideo Aristoteles huiusmodi scientiam nobis tradens, postquam perscrutatus est de communibus, accedit ad tractandum *specialiter* de substantiis separatis, ad quarum cognitionem ordinantur non solum ea quae in hac scientia tractata sunt, sed etiam quae in aliis scientiis tractantur» (*In Metaph.*, XI, lect. 1, n. 2146).

Se la *prima philosophia* può legittimamente passare per scienza architettonica nei confronti di tutte le altre scienze regionali, essa viene a sua volta assicurata nella sua universalità solo a patto di ordinarsi alla conoscenza di ciò che funge per essa da principio: lo studio *speciale* delle sostanze separate.

Questa stessa prospettiva «finalistica» si impone ugualmente quando si considera la «perfezione» a cui l'uomo può aspirare, facendo astrazione dalla luce della fede: la *sapientia* o *philosophia prima* o *scientia divina* costituisce immediatamente per l'uomo l'oggetto supremo-

⁵⁸ Cfr. *supra*, cap. II, § 1, p. 27.

mente desiderabile, se è vero che la *viita intellectualis* è ciò attraverso cui l'uomo accede alla sua più alta umanità⁵⁹. Attenendosi all'ordine naturale, si deve dunque affermare, con Aristotele (*Eth. Nic.*, X, 7), che la metafisica è per l'uomo il bene supremo e la suprema felicità. Perfezione dell'uomo e fine dell'universo vengono qui a coincidere, come nota incidentalmente Tommaso, quando esamina nel *De veritate* (q. II, art. 2) la questione se Dio conosca se stesso (*Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum*). Prima di affrontare la questione in sé – che qui non ci interessa –, Tommaso introduce una distinzione decisiva tra la perfezione che può appartenere ad una cosa *secundum propriam speciem*, e quella che, pur essendo propria di una cosa, può trovare una possibilità di sviluppo in un'altra cosa. È questo il caso della perfezione della cosa conosciuta nel soggetto conoscente: «...invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in re altera invenitur; et haec est perfectio cognoscens in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem [...] Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat; unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos erit in visione Dei» (ed. leon., t. XXII, 1, p. 44, 110-131).

L'uomo in quanto tale è la sua anima; quest'ultima in un senso non è niente, e proprio per questo può in qualche modo essere tutte le cose (ή ψυχή τῶ ὄντι πᾶς ἐστὶ πάντα – *De anima*, 431 b 21); la perfezione per l'anima sta nel concentrare in sé la perfezione ordinata dell'intero universo, ovvero di ordinarsi alla visione del tutto. Notiamo semplicemente che la prospettiva sovranaturale della visione beatifica non modifica lo schema teleologico qui delineato, poiché anche l'*ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistit, quae est operatio intellectus* (*Summa theol.*, I, q. 12, art. 1), e che l'uomo porta in sé «un desiderio naturale di conoscere la causa», cioè appunto la *prima causa rerum*.

La scienza che i filosofi chiamano *scientia divina* non rappresenta dunque che una delle possibili modalità di conoscenza delle cose divine: quella che trae i suoi principi dal sensibile e perviene solo indirettamente e in modo imperfetto a conoscere il suo autentico oggetto. E Tommaso sostituisce qui alla distinzione di origine aristotelica tra *in re ipsa* (o *ex ipsa natura*) e *quoad nos*, l'opposizione agostiniana tra lo *status viae* e l'*in patria* o visione beatifica. Ora, se come *viatores* la conoscenza perfetta delle cose divine ci è preclusa, possiamo tuttavia *participare* in qualche misura alla *cognitio divina* – e ciò secondo il modo che

⁵⁹ «...intellectus, a quo homo est id quod est» (THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, I, lect. 1, n. 2).

le è proprio: possiamo assimilarci⁶⁰ all'(ai) divino(/i) non più filosoficamente, ma attraverso la fede, virtù teologale («in quanto attraverso la fede che ci è infusa, possiamo aderire alla verità prima per essa e attraverso di essa»).

Come si vede, la nuova definizione che san Tommaso propone qui della *scientia divina* («metafisica»), e lo statuto che le assegna, sono più complessi di quanto non apparisse a prima vista. Il gesto tomista si sdoppia esso stesso immediatamente: da un lato, infatti, il Dottore Angelico sembra ripetere in maniera pura e semplice, sia pure dopo averla trasposta in una sfera totalmente estranea, una struttura fondamentale del progetto teoretico platonico-aristotelico – la struttura di ciò che si può chiamare, per brevità, l'*antropoteologizzazione*; ma dall'altro, egli modifica completamente il rapporto della «scienza» filosofica alla *scientia divina* propriamente detta – la *scientia Dei* (*et beatorum*) –, interpretando la *participatio et assimilatio ad cognitionem divinam* in termini di fede, cioè sostituendo alla filosofia («metafisica») la teologia (come scienza dei *credenda*), poiché ora spetta a quest'ultima di portare propriamente e interamente a compimento l'intento della filosofia e di soddisfare il *desiderium naturale*, vale a dire: conoscere la causa. La scienza che agli occhi dei filosofi passava per assolutamente prima, si trova così relegata in un ruolo secondario. In effetti, la partecipazione alla scienza di Dio, a cui noi possiamo accedere *per fidem*, non è solo formalmente analoga alla scienza portata avanti dai filosofi, ma risulta identica quanto al suo «oggetto», e divide con essa la proprietà fondamentale dell'universalità, congiunta all'eminenza e alla singolarità:

«E così come Dio, conoscendo se stesso, conosce anche tutte le altre cose, nel modo a Lui proprio (e cioè attraverso il semplice intuito, e non in modo discorsivo), anche noi da ciò che accogliamo per fede, aderendo alla verità prima, possiamo pervenire alla conoscenza del resto secondo il modo a noi proprio, e cioè procedendo per via discorsiva dai principi alle conclusioni, in modo tale che le cose che teniamo per fede fungano per noi, in questa scienza, quasi da principi, e il resto quasi da conclusioni. E da ciò si evince che questa scienza è più elevata della scienza divina che ci hanno tramandato i filosofi, dal momento che procede da principi più elevati»⁶¹.

⁶⁰ Ricordiamo che Gundissalino, nel suo *De divisione*, riecheggia, nella propria definizione della filosofia *ex proprietate eius* («philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis», ed. Baur p. 6, 1-2) le determinazioni platoniche (*Theat.*, 176 B, *Rep.*, 613 A).

⁶¹ «Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se cognoscit alia modo suo, id est simpliciter, non discurrendo, ita nos ex his que per fidem capimus prime veritati adherendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa que fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones. Ex quo patet quod hec scientia est altior illa scientia divina quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principijs» (THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2, in *corp.*, ed. leon., p. 95b; trad. it., p. 129).

La *scientia Dei* – o almeno la parte di essa a cui possiamo aspirare per mezzo dell'adesione di fede – funge per noi alla stregua (*quasi*) di quei principi dai quali dipendono tutte le scienze, senza che essi possano mai a loro volta diventare oggetti di dimostrazione all'interno della scienza in questione. La teologia *stricto sensu* può dunque legittimamente essere considerata come una *scientia*, secondo il modo della discorsività scientifica che noi conosciamo in generale – dai principi alle conclusioni; ed anzi è una scienza che, differenziandosi radicalmente dalla filosofia per taluni dei suoi aspetti, la sopravanza tuttavia sul piano che è originalmente il suo.

Il punto che ci interessa particolarmente qui è che la dissociazione operata da Tommaso all'interno della *scientia divina* tra la scienza portata avanti dai filosofi sotto il nome di «scienza divina» da una parte, e la teologia come scienza dall'altra, in quanto partecipazione alla *cognitio divina* – conoscenza suprema del massimamente conoscibile che, conoscendosi, conosce al tempo stesso e per semplice visione (*simplici intuitu*) tutto il resto –, non è destinata inevitabilmente a forzare il quadro dell'epistemologia aristotelica. La duplicazione della *notitia divinarum* istituita dal *commento al De Trinitate* riposa infatti su una distinzione più generale che sembra riguardare tutte le scienze, come san Tommaso sottolinea all'esordio della *Summa theologiae*:

«...sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principis notificatis per geometriam, et musica ex principis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo»⁶².

La gerarchizzazione delle scienze, di cui Tommaso indica qui il principio, non si riallaccia in primo luogo all'opposizione tra ciò che potrà essere conosciuto attraverso il *lume naturale* dell'intelletto, da una parte, e ciò che potrà essere illuminato solo da un altro lume, per esempio quello della fede, dall'altra. Al contrario, la dipendenza che si instaura tra le differenti scienze si situa interamente all'interno di ciò che si offre al lume naturale. Una scienza «inferiore», subalternata, riceve i suoi principi da una scienza più elevata, dove essi vengono propriamente conosciuti. Così è per la prospettiva che nutre i suoi principi dalla geometria, o per la musica che deriva i suoi dall'aritmetica. E così è anche per la *sacra doctrina*: i suoi principi sono conosciuti alla luce di una scienza superiore, la *scientia Dei et beatorum*. L'analogia così istitu-

⁶² THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 2, resp.

ta è apparentemente del tutto rigorosa nel momento in cui si pone l'equazione fondamentale: *articuli fidei = principia scientiae*. Non c'è dunque differenza di natura tra la scienza del teologo che dipende da quella di Dio stesso (o da quella di coloro che lo «vedono» *facies ad faciem*), e quella di tutte le altre scienze subalterne che sono accreditate da principi stabiliti soltanto da una scienza di rango superiore. Tutte le scienze che risultano in questo senso secondarie devono di conseguenza avere inizio supponendo o presupponendo i loro principi fondamentali, tematizzati espressamente in un'altra scienza. Questa è ugualmente – o anche: esemplarmente – la situazione della *sacra doctrina*, che si basa su questo *presupposto assolutamente fondamentale* che è la *scientia divina* (nel senso stretto di *scientia Dei* – genitivo soggettivo). Così, ciò che in Aristotele, nel libro I della *Metafisica*, poteva passare per un'indicazione certo significativa, ma in definitiva marginale o senza conseguenza, si trova ora rigorosamente fondato: l'ἐπιστήμη θεολογική καὶ ἀπώτατη – la *scientia divina* che viene ricercata dai filosofi – ha per *ipotesi* ultima la *scientia Dei*.

«...dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa scientia, omnis nostra cognitio ordinatur»⁶³.

Lungi dall'accentuare la rottura che implica il passaggio dalla *scientia humana* alla *scientia divina* (*summa sapientia*), san Tommaso si sforza di fondare la dottrina della *subalternatio* così delineata nell'epistemologia aristotelica, facendo leva in particolare sul secondo capitolo degli *Analytica Posteriora* (72 a 14 ss.), dove lo Stagirita distingue tra la θέσις, l'ἀξιόμοια e la ὑπόθεσις. Nella sua *Expositio*, Tommaso distingue le proposizioni immediatamente note da quelle proposizioni che, pur essendo immediate, possono non essere riconosciute da tutti: la *propositio immediata et per se nota* è quella il cui predicato appare direttamente legato al soggetto (*cujus praedicatum est in ratione subjecti*), ad esempio: *non contingit idem esse et non esse*, o ancora *totum est majus sua parte*. Le proposizioni di questo genere sono conosciute da tutti nella misura in cui i termini sono necessariamente *in notitia omnium*, come nel caso dell'essere o dell'uno. Tali proposizioni sono non soltanto

⁶³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 6, ad 1. Cfr. anche *Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2 ad 5, ed. leon., p. 96b: «dicendum, quod etiam in scientiis humanis traditis sunt quedam principia in quibusdam eorum que non sunt omnibus nota, set oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus, et illa non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientie, ad cognitionem diuinam: quia ea que sunt per se nota in scientia quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra, et creduntur ei nobis hec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit phisico quatuor esse elementa».

to immediate e note di per sé (*per se notae*), ma possono e devono essere considerate come conosciute da tutti (*quoad omnes, quasi per se notae habentur*). Spetta alla metafisica, se non di stabilire, almeno di manifestare queste proposizioni prime, perché è ad essa che spetta la considerazione dell'*ens simpliciter* (*prima conceptio intellectus*): *Unde et huiusmodi principia omnes scientiae accipiunt a metaphysica, cuius est considerare ens simpliciter et ea, quae sunt entis*.

Le proposizioni immediate, ma non conosciute da tutti, sono quelle in cui – benché il predicato sia essenzialmente legato al soggetto e alla sua «ragione» – la definizione del soggetto non appare con un'evidenza tale che il legame in questione si imponga di primo acchito a tutti. L'esempio che Tommaso propone per questo tipo di proposizioni è il seguente: *Omnes recti anguli sunt aequales*. Si tratta senza dubbio di una proposizione che, *quantum est in se*, è *per se nota sive immediata*, ma che tuttavia non può essere accolta da tutti se non *cum quadam positione*: e la «posizione» in questione consiste nell'esplicitazione dell'uguaglianza, in quanto essa appartiene all'«essenza dell'angolo retto». È in rapporto a questo tipo di «tesi» – la posizione essenziale dell'angolo retto nell'esempio scelto – che si definisce la *supposizione* propriamente detta:

«Est et alius modus, quo aliquae propositiones *suppositiones* dicuntur. Sunt enim *quaedam* propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae».

Le proposizioni di questo genere sono quelle che, pur essendo fondamentali in una data disciplina, non possono essere stabilite e dimostrate che in un'altra scienza, foss'anche ipotetica, e a partire da principi più potenti. La *suppositio* caratterizza dunque l'insieme dei presupposti su cui deve poggiare ogni scienza, anche solo per potersi costituire come scienza e dispiegarsi dimostrativamente come tale.

«Sicut – aggiunge Tommaso – a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media»⁶⁴.

Quali sono le conseguenze di questa dottrina generale per quel che riguarda, rispettivamente, la situazione della teologia come scienza (*sacra doctrina*) e quella della metafisica (*scientia divina*)? Senz'altro duplici, a quanto pare, nel senso che la *theologia* si trova inscritta qui, senza una vera soluzione di continuità, nella serie gerarchica delle scienze, e collocata al suo vertice, nella misura in cui i suoi principi sono senza alcun dubbio *in se et per se nota*. Osserva san Tommaso, nel suo *Commento alle Sentenze*:

⁶⁴ THOMAS DE AQUINO, *In Post. Anal.*, I, lect. 5, n. 50.

«...Scientia est ex aliquibus principiis: sed hoc est diversimode in diversis, quia superiores scientiae sunt ex principis per se notis, sicut geometria, et huiusmodi habentia principia per se nota [...]. Inferiores autem scientiae, quae superioribus subalternantur, non sunt ex principis per se notis, sed supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis, et eis utuntur pro principis quae in veritate non sunt principia per se nota, sed in superioribus scientiis per principia per se nota probantur, sicut perspectiva quae probatur de linea in quantum linea, et per illa tanquam per principia probat conclusiones quae sunt de linea in quantum visualis»⁶⁵.

Ma in seguito – e questa volta in maniera differente –, la dottrina generale della *subalternatio* finisce con il separare la teologia da tutte le altre scienze rispetto al modo di conoscenza messo in opera di volta in volta da ciascuna di esse. La subalternazione, infatti, può riguardare una scienza tanto *ratione subjecti* – nel senso in cui la prospettiva che studia la linea in quanto *linea visualis* si trova subordinata alla geometria che la studia invece in *quantum linea* –, quanto *ratione modi cognoscendi*: una scienza è inferiore ad un'altra nella misura in cui essa conosce solo imperfettamente – ponendole o meglio presupponendole – alcune proposizioni che sono perfettamente conosciute e dimostrate, o risultano evidenti di per sé, a titolo di principi primi, in un'altra scienza superiore:

«Potest autem scientia aliqua esse superior alia dupliciter: vel ratione subjecti, ut geometria, quae est de magnitudine, vel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientiae quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tanquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei, supponit, et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae, a qua accipit principia sua»⁶⁶.

La situazione è dunque più complessa di ciò che appariva a prima vista: la teologia, che può rivendicare molto più legittimamente della scienza che tramandano i filosofi il titolo di *scientia divina*, è scienza assolutamente prima. Ma essa è superiore a tutte le altre e subalternante solo perché, a sua volta, è subordinata alla *scientia Dei* e ai suoi principi, ai quali deve offrire il più ampio credito, come a veri e propri *articuli fidei*.

⁶⁵ THOMAS DE AQUINO, *In Sent.*, prol., art. 3, sol. 2.

⁶⁶ THOMAS DE AQUINO, *In Sent.*, prol., art. 3, sol. 2.