

Capitolo terzo Filosofia e teologia

La situazione aristotelica della determinazione tomista della Theologia

Che cosa ne è dell'onto-teo-logica nel momento in cui la teologia si determina espressamente e per la prima volta come *theologia*?

L'articolo 1 della questione 1 della *Summa theologiae*:

«Utrum sit necessarium praeter disciplinas philosophicas aliam doctrinam haberi»

giunge quasi immediatamente, nella sua risposta *ad secundum*, alla dissociazione che ci interessa. Qui infatti san Tommaso distingue tra due differenti teologie, vale a dire tra due differenti scienze, per quanto esse vertano, almeno parzialmente, sugli stessi oggetti o sulle stesse «cose» (*de eisdem rebus*), e cioè le *res divinae*. A quanto sembra, dunque, noi ci troviamo di fronte a due scienze che possono entrambe, e con pari legittimità – anche se a titolo diverso – essere qualificate come *divinae*.

Vi sono due scienze e due scienze divine – due «teologie». Passiamo qui, senza soffermarci, sulle implicazioni della risposta data da Tommaso alla prima questione:

«Necessarium fuit praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam haberi».

Esse si riferiscono essenzialmente a delle considerazioni «economiche»: l'economia in questione qui, e la sua necessità, sono quelle della salvezza, o anche dell'*ordo*, dell'*ordinatio ad finem*, della destinazione ad un fine che, in quanto eccede la ragione umana e la sua comprensione, non può che rappresentare l'oggetto di una rivelazione; la quale a sua volta, e sempre per delle ragioni economiche (in vista cioè di una maggiore comunanza e sicurezza: *communius et securius*), viene in qualche modo a supplire a ciò che la ragione umana, lasciata a se stessa e con le sue proprie forze, può aspettarsi nelle sue ricerche intorno a Dio:

«Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina».

Non insisteremo su tutto ciò, in primo luogo perché l'Aquinata si spiega con maggiore completezza nelle *Quaestiones disputatae de verita-*

te (q. XIV, art. 10); poi perché molto è mutuato qui dal capitolo 34 della *Guida dei perplessi* di Maimonide; infine perché in questa sede non vogliamo addentrarci nella spinosa questione del *revelabile*¹.

Notiamo semplicemente, *en passant*, un punto che meriterebbe uno studio più approfondito: nel capitolo 4 del I libro della *Contra Gentiles*, quello in cui Tommaso esplicita più nel dettaglio le ragioni di convenienza (*convenienter*) per le quali anche la verità delle cose divine (*veritas divinarum*) a cui può pervenire la ragione naturale venga proposta agli uomini come qualcosa in cui credere – come *credenda*, oggetti o articoli di fede –, tali ragioni non riguardano in maniera così immediata la *salvezza* e la sua economia. La conoscenza di Dio viene evocata qui da san Tommaso solo in quanto contribuisce necessariamente alla perfezione dell'uomo (*Dei cognitio quae homines maxime perfectos et bonos facit*), facendo appello all'appetito naturale introdotto da Dio nello spirito umano, e cioè all'appetito di conoscere, di conseguire la verità, compresa la verità suprema, la *veritas divinarum*.

Certo, in questo capitolo la considerazione del fine ultimo e della beatitudine non è del tutto assente; ma l'accento cade sul vantaggio che in generale la rivelazione procura affinché tutti, anche coloro che sarebbero impediti dalla pigrizia o dalla necessità dei bisogni della vita (*necessitas rei familiaris*), possano partecipare alla *divina cognitio*:

«La misericordia divina ha provveduto in modo salutare (*salubriter*) ad imporre di tenere per fede anche ciò che è accessibile alla ragione, così che tutti possano prendere parte facilmente, senza dubbio e senza errore, alla conoscenza di Dio»².

A questo proposito, noi vorremmo semplicemente sottolineare la tesi della necessità di un supplemento: il supplemento rappresentato dalla rivelazione della Scrittura (*scriptura divinitus inspirata*), la quale, almeno per una sequenza delimitata, viene in qualche modo a *duplicare* «ciò che è tramandato sufficientemente dalle discipline filosofiche» – *ea quae sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis* –, ma che non può essere fissato da queste ultime con una certezza ferma (*fixa certitudo*) e a titolo di verità incontaminata (*pura veritas*).

In realtà – è questo il punto che ci interessa – la stessa considerazione di una tale economia salvifica è possibile solo sulla base di una

¹ Cfr. il saggio di P. SNAPE, *La révélation des vérités naturelles d'après saint Thomas*, in: *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, I, pp. 327-370. Cfr. anche É. GILSON, *Notes sur le révélable selon Cajetan*, «Mediaeval Studies», 15 (1953), pp. 199-206, ripreso in *Humanisme et Renaissance*, Paris 1983.

² THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gent.*, I, cap. 4, n. 26: «Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praecipiet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore».

distinzione e di una differenziazione di ciò che si chiama *theologia*:

«Theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur» (*Summa theol.*, I, q. 1, art. 1).

Vi è dunque eterogeneità tra la teologia in senso stretto o in senso proprio – e cioè quella che riguarda la *sacra doctrina* – e la teologia dei filosofi, quella che costituisce una parte, foss'anche la più sublime, della filosofia o della metafisica; quella che bisognerebbe chiamare più precisamente te(i)ologia e che costituisce una specie di compimento proprio della filosofia – il che spiega per quale motivo la si sia potuta qualificare come *scienza divina* (*scientia divina* – *theologia*) per antonomasia (*Metaph.*, I, 2, 983 a 5). Nel *Prooemium* del suo *Commento alla Metafisica*, san Tommaso nota ad esempio:

«Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem»³.

Ritorniamo all'articolo 3 della *Summa*: vi è eterogeneità radicale tra la teologia e la metafisica, anche se il soggetto ultimo di queste due discipline, di queste due scienze (perché si tratta in entrambi i casi di scienze), è identico. In effetti, supponendo che le discipline filosofiche nella loro articolazione completa e sistematica esauriscano la totalità di ciò che è (e si dà scienza solo di ciò che è)⁴, supponendo dunque che le discipline filosofiche si occupino effettivamente *de omnibus partibus entis* [...], *etiam de Deo*, la *ratio cognoscibilis*, la ragione o la prospettiva, l'ortica, secondo cui l'oggetto conosciuto o da conoscere viene di volta in volta considerato può variare, determinando così una diversità dell'oggetto stesso (l'oggetto «formale»), e di conseguenza della scienza, o meglio delle scienze. Non è affatto la stessa cosa, ribadirà Duns Scoto, fedele su questo punto a san Tommaso, considerare Dio *sub ratione entis* e *sub ratione Dei* o *deitatis*. San Tommaso, che qui si mantiene interamente all'interno del quadro dell'epistemologia aristotelica, mutua dallo Stagirita un esempio canonico. Può accadere che l'astronomo e il fisico dimostrino la stessa conclusione – la rotondità della terra –, utilizzando tuttavia ciascuno un mezzo, un *medium* differente, appartenente in proprio a ciascuno di essi. È ugualmente possibile che ciò di cui si occupano – secondo una prospettiva determinata (*sub ratione propria*) e alla luce della ragione naturale – le scienze filosofiche, e nello specifico quella parte sublime della filosofia che è la teologia, o

³ Cfr. anche *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25, n. 2063: «Ipsaeque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur».

⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 1, arg. 2: «...doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur».

meglio la te(i)ologia, si trovi ripreso, ma secondo un'altra prospettiva e ad un altro livello, da un'altra scienza, che procede questa volta alla luce della *revelatio divina*: quel *lumen fidei* che san Tommaso definisce, nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio, *quasi sigillatio primae veritatis in mente*⁵, una specie di impronta, di sigillo della verità prima nello spirito.

(Segnaliamo incidentalmente che l'esempio presentato qui da Tommaso è in realtà molto meno illuminante di quanto sembri. È impossibile infatti portare avanti il confronto tra le due teologie – te(i)ologia e teologia propriamente detta (*sacra doctrina*) – considerandole come due scienze parallele, di pari livello e dignità, al modo della fisica e dell'astronomia. Il raddoppiamento delle due teologie comporta immediatamente una concorrenza, un conflitto potenziale che invece è assente nell'esempio ripreso da Aristotele).

Ciò di cui si occupa la te(i)ologia filosofica, dunque, può essere ugualmente rivendicato come proprio, e a maggior diritto, dalla *theologia nostra*, quella che riguarda la *sacra doctrina* (*quae ad sacram doctrinam pertinet*), dal momento che quest'ultima è anch'essa, e anzi più propriamente, *scienza*, come ci viene mostrato nell'articolo 2.

Occorre in effetti distinguere tra due tipi di scienze. San Tommaso elabora qui, per mezzo della formula tecnica della «subalternatio»⁶, una dottrina i cui elementi sono presenti, com'è noto, in Aristotele⁷.

Duplex est scientiarum genus – vi sono due generi di scienze: da una parte, quelle che procedono direttamente da principi conosciuti per mezzo del lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; dall'altra, quelle che procedono da principi ricevuti dall'esterno e conosciuti alla luce di un'altra scienza di livello superiore, come è ad esempio il caso della prospettiva nei confronti della geometria, o della musica nei confronti dell'aritmetica. La scienza di più alto livello, quella che per così dire «funge da capo», secondo l'espressione dell'*Erica Nicomachea*⁸ che Tommaso ricorderà nell'articolo 6, è naturalmente quella che procede a partire dai principi primi in sé più conoscibili. In questo risiede – a quanto pare a prima vista – il privilegio della filosofia o della *theologia philosophica*. Il problema è se essa non debba forse vantare questo suo privilegio anche nei confronti della *theologia sacrae scripturae*, che certo accede allo statuto di scienza proprio grazie alla dottrina della *subalternatio*, ma sempre in quanto scienza inferiore che mutua i suoi principi da un'altra scienza superiore.

⁵ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. III, art. 1, ed. leon., p. 109a.

⁶ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2, ad 5 e q. V, art. 1, ad 5.

⁷ Cfr. in particolare ARIST., *An. Post.*, I, 2, 72 a 14-20 e I, 17, 78 b 35-39.

⁸ ARIST., *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a 19: ἀντὶ τοῦ κατωτέρου ἐπιστήμης...

In realtà, le cose non stanno affatto così. Certo, la *theologia nostra* si trova nella posizione secondaria di una scienza subalternata, come la prospettiva in rapporto alla geometria. Ma essa riceve la sua luce da una scienza incomparabile, dalla scienza *per eccellenza*, la scienza di rango supremo: la *scientia Dei et beatorum*. La teologia – *sermo de Deo* – accede alla più alta scientificità subordinandosi, subalternandosi alla scienza più elevata, alla scienza assoluta – quella di Dio (genitivo soggettivo) e dei beati che vedono Dio. È in Dio stesso infatti che si realizza e si compie l'idea di scientificità, nel senso della visione di ciò che è presente: *visio rei praesentis*⁹. Ogni conoscenza si fonda in ultima istanza su di una risoluzione¹⁰ conclusiva nei principi primi presenti all'intelletto, e per eccellenza all'*intellectus Dei*. Si trova così rovesciata la gerarchizzazione suggerita inizialmente dalla distinzione tra i due generi di scienze. Si tratta anzi di qualcosa di più di un puro e semplice rovesciamento, nella misura in cui diventa evidente che la filosofia – la teologia filosofica – è solo fittiziamente la scienza superiore o suprema, che non avrebbe bisogno, in quanto tale, di mutare i suoi principi da una scienza di livello più alto.

Hoc modo (cioè secondo l'analoga della prospettiva nei confronti della geometria, e della musica nei confronti dell'aritmetica) *sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principis notis lumine superioris scientiae quae scilicet est scientia Dei et beatorum*.

Hoc modo – cioè esattamente al modo in cui la prospettiva o la musica, che sono scienze di second'ordine, scienze inferiori, dipendono rispettivamente dalla geometria e dall'aritmetica. Ma ciò a cui si riallaccia la teologia come scienza apparentemente relegata in un ruolo secondario, ciò a cui spetta di consegnarle i suoi principi o quasi-principi che sono gli articoli di fede, non è nulla di meno che la *scientia Dei*, la scienza che appartiene in proprio ed eminentemente a Dio. In questo modo, la scienza teologica è, dirà san Tommaso, un'impresione della stessa scienza divina (*velut quaedam impressio divinae scientiae*, art. 3, ad 2); è un *assimilatio*, una *participatio* alla *scientia Dei*, secondo le formule del Commento a Boezio¹¹.

Ma con ciò stesso essa prevale decisamente su tutte le altre scienze speculative, tanto per la *certitudo* che le è propria, quanto per la dignità del suo oggetto (art. 5)¹². E sempre per lo stesso motivo, infine, essa

⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XIV, art. 9: «Quaecumque sciuntur proprie accepta scientia cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur».

¹⁰ Sul movimento della *resolutio*, cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. VI, art. 1, ed. leon., pp. 162a-163a.

¹¹ THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trin.*, q. II, art. 2, ed. leon., p. 95b.

¹² THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 1, art. 5: «Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientiae [scil. la teologia nostra] alias speculativas

merita propriamente e per eccellenza il titolo di sapienza – *sapientia*. È compito del sapiente, infatti, ordinare, cioè disporre ed intimare l'ordine. Intimare l'ordine è il compito che spetta a chi può appellarsi ad una causa più elevata (*per altiore causam*) quando si tratta di giudicare ciò che è inferiore. Si chiama «sapiente» in un qualunque genere colui che prende in considerazione la causa suprema di quel genere (*qui considerat causam altissimam illius generis*). Ma ciò che vale all'interno di un genere delimitato vale a *fortiori* per ciò che è transgenerico, per ciò che concerne l'*universum*, la totalità o l'universale.

«Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur».

Ora, è appunto la *sacra doctrina*, ed essa soltanto, ad occuparsi con la massima proprietà (*propriissime*) – e in particolare con una proprietà maggiore della metafisica – di Dio in quanto causa suprema (*determinat de Deo secundum quod est altissima causa*). È essa dunque a meritare maggiormente il nome di sapienza.

Quest'analisi troppo rapida della dissociazione tra la *theologia* in senso stretto o in senso proprio e la *theologia quae pars philosophiae est* – dissociazione profondamente dipendente da motivi aristotelici, sui quali vorrei soffermarmi adesso –, quest'analisi dicevamo, richiederebbe senza dubbio di essere completata attraverso l'esame della serie dei raddoppiamenti già operati da san Tommaso nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio¹³ e considerati come definitivamente acquisiti nella *Summa*.

Senza tornare su questo testo, vorremmo semplicemente riformulare l'ipotesi di fondo che, a quanto ci è sembrato, viene suggerita dalla determinazione della teologia costantemente rielaborata dall'Aquinate, a partire dal *Prologo* del *Commento alle Sentenze* fino alla questione I della *Summa*, passando attraverso il *Super Boetium*: tale determinazione, per dirla con una parola che si tratta per l'appunto di esplicitare, tirandone tutte le conseguenze, è quella della *theologia* come *scientia*. In quanto scienza, la *theologia* si oppone tanto alle differenti figure della «teologia» che cadono sotto il concetto generale di idolatria (e in particolare alla *theologia physica*)¹⁴, quanto alla teologia dei filosofi o del Filosofo, quella che più tardi si chiamerà «teologia razionale». L'ipotesi

scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare: haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur».

¹³ Cfr. *supra*, p. 53 ss.

¹⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II-II, q. 94, art. 1.

di fondo è che questa determinazione della *theologia* come *scientia divina*, nel senso ultimo della *scientia Dei* (nella duplice accezione del genitivo, oggettivo e soggettivo), giochi un ruolo decisivo nell'elaborazione dell'*ontologia in senso stretto*. In altri termini, l'ipotesi è che la determinazione tomista, riprendendo «paradossalmente» a sua volta – a titolo di *theologia nostra* – se non la totalità, almeno la maggior parte dei tratti dell'ἐπιστήμη ζητουμένη aristotelica (per lo meno quella che viene tematizzata all'inizio del libro I della *Metafisica*)¹⁵, porti a compimento, e cioè anche «riprenda» (nel senso della *Vollendung* e dell'*Aufhebung* hegeliane) uno degli aspetti o una delle figure dell'impresa aristotelica, di quella singolare προὔληψις che in seguito verrà chiamata «metafisica». In effetti, l'intenzione teleologica che soggiace a tale impresa è più che riempita da questa determinazione della *theologia (theologia nostra)* come *scienza*. Sostituendosi alla *theologia filosofica*, prendendo il suo posto e modificandone profondamente lo statuto, la «nostra *theologia*» rilascia al tempo stesso e libera la metafisica come onto-logica, o più precisamente – ma avremo modo di tornarci – la metafisica nella sua costituzione e nella sua articolazione onto-teo-logiche.

Cerchiamo ora di spiegare il gesto tomista ritornando ad Aristotele. Il paradosso riguarda qui essenzialmente il fatto che il raddoppiamento operato da san Tommaso nell'ambito dello stesso concetto «generale» di *theologia*, al fine di esplicitare nella sua purezza e nella sua specificità un'accezione non-filosofica o extra-filosofica della *theologia* – la *sacra doctrina* che ci insegna, alla luce della fede, ciò che eccede la presa della ragione naturale –, ebbene questo raddoppiamento, che inizialmente sembrava legato alla filosofia nel suo «stato» cristiano, risponde invece a un tratto decisivo della ricerca aristotelica e obbedisce a un motivo potente già all'opera in Aristotele, e che può essere propriamente qualificato come meta-fisico.

La *theologia*, in effetti, nel senso della *theologia sacrae scripturae*, si definisce non soltanto come *scientia*, ma anche come *sapientia*, riprendendo a sua volta tutte le determinazioni che caratterizzano la *σοφία* nell'opera dello Stagirita, e più precisamente nei primi due capitoli del libro I della *Metafisica*, nonché nel capitolo 7 del libro X dell'*Etica Nicomachea*, dedicato all'esame del privilegio e della superiorità del βίος θεωρητικός.

¹⁵ ARIST., *Metaph.* I, 2, 982 a 4: 'Ἐνὲ δὲ ταύτην ἐπιστήμην ζητοῦμεν... – e lasciando interamente aperta la questione della possibile identificazione di questa «scienza ricercata» con quella enfaticamente presentata in *Metaph.* IV, 1.

Sembra quasi che l'interpretazione di san Tommaso – intendiamo l'interpretazione teologica o teologizzante della *σοφία* – induca per contraccolpo l'interpretazione tradizionale, largamente attestata anche presso i commentatori moderni, da Schwegler a Reale e Tricot¹⁶, passando per Bonitz e Ravaisson, che vede nella *σοφία* di cui parla Aristotele all'inizio del trattato una sorta di denominazione ancora provvisoria o comune, e di conseguenza troppo generale, di ciò che sarà in seguito tematizzato più tecnicamente sotto il titolo di ἐπιστήμη ζητουμένη, e chiamato infine propriamente πρώτη φιλοσοφία ο θεολογική (*Metaph.* IV, 2; VI, 1; XI, 4).

E ad esempio sorprendente vedere alcuni commentatori moderni come G. Reale o L. Roulla, che ha consacrato nondimeno un'eccellente monografia all'idea della filosofia prima in Aristotele¹⁷, esporre il cammino di pensiero all'inizio della *Metafisica* come se lo Stagirita cercasse di colpo di determinare la natura e l'oggetto della «filosofia prima». Ad Aristotele che domanda semplicemente: περὶ ποίας ἀρχάς καὶ περὶ ποίας αἰτίας ἐπιστήμη σοφία ἐστίν (982 a 5-6), risponde questa glossa di Reale: «La "filosofia prima" consiste, precisamente, in questa ricerca del perché o della ragione ultima delle cose: in altri termini, nella conoscenza delle cose nelle loro cause e nei loro principî»¹⁸.

A questa identificazione, per così dire preliminar, tra la *σοφία* e la πρώτη φιλοσοφία viene aggiunta comunemente una seconda assimilazione, tanto poco fondata filologicamente quanto la precedente, quella tra la *σοφία* e la θεολογική [ἐπιστήμη].

Dopo aver mostrato nel capitolo I del suo trattato come lo sviluppo naturale dello spirito e del suo innato desiderio di conoscenza conducano, senza soluzione di continuità, dalla percezione (αἴσθησις) alla scienza propriamente detta, passando attraverso la memoria, l'esperienza e l'arte, Aristotele conclude questo primo movimento di pensiero nei termini seguenti: οὐ δ' ἔνεκα νῦν ποιούμενα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς ὑπολαμβάνουσι πάντες (981 b 27-28) – «Il fine della nostra presente discussione è di mostrare che sotto la determinazione di *sophia* ognuno intende comunemente ciò che verte sui principi primi e sulle cause prime». Una volta pre-definita così la *σοφία*, staremmo per dire come la scienza che ha per oggetto *certi* principi e *certe* cause, Aristotele prosegue: «Poiché è questa la scienza che stiamo cercando

¹⁶ Si veda in part. la traduzione francese della *Metafisica* ad opera di Tricot, Paris 1964², t. I, p. 10, nota 2.

¹⁷ L. ROULLA, *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie*, Amsterdam 1969.

¹⁸ G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994⁶, p. 18.

(ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν), la questione che si pone è quella di sapere con esattezza di quali principi e di quali cause la *sophia* è scienza» (982 a 4-6). Com'è noto, per rispondere a quest'ultima questione, Aristotele procede in maniera quasi-dialettica, facendo appello a ciò che i *Topici* chiamano τὰ ἐνδοξα – in questo caso le «πολήψεις», e cioè le considerazioni di carattere comune, i giudizi che ci formiamo quasi spontaneamente non tanto sulla sapienza stessa quanto su colui che è generalmente considerato «sapiente», o meglio su ciò che lo qualifica o lo caratterizza come tale, su ciò che gli è proprio, e correlativamente sulla valutazione implicita che fonda l'ordinamento gerarchico tra il più e il meno sapiente. Τὰς μὲν οὖν πολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν (982 a 19-21) – «Questi sono i giudizi che si esprimono ordinariamente sulla sapienza e sui sapienti».

È in questi termini che Aristotele può concludere il suo primo esame del concetto pre-filosofico, non «tecnico», di sapienza.

Da questi giudizi comuni, che sono al tempo stesso altrettanti modi di dire, Aristotele estrapola i tratti comuni, i segni o i criteri che permettono di definire formalmente la conoscenza di colui che è riconosciuto come *sapiente*, o ancora – e lo slittamento qui è capitale – per mettono di definire formalmente la conoscenza in quanto scientifica. Partendo infatti dall'analisi dei giudizi correnti, Aristotele stabilisce una prima idea di scienza, o meglio un primo ideale di ciò che dovrebbe essere la scientificità. La scienza che appartiene al sapiente, al più sapiente o al sapiente preso in senso assoluto, è in linea di principio scienza universale (καθόλου ἐπιστήμη); e per ciò stesso essa è anche difficile, nel senso che è la conoscenza più «astratta», quella che verte su ciò che è più lontano dal sensibile e dalla sensazione; ma essa è anche, in qualità di scienza esatta (o addirittura di scienza massimamente esatta: ἀκριβεστάτη), scienza dei principi o dei «primi» (τὰ πρώτα); è anche, e per eccellenza, la scienza che può essere insegnata (διδασκαλική), se è vero che insegnare vuol dire indicare le cause (οὗτοι γὰρ διδάσκουσι, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκαστον); comporta inoltre un tratto, in apparenza negativo, ma assolutamente decisivo, che è quello di non avere altro fine che se stessa. In realtà, che la scienza sia *in vista di se stessa*, significa che essa è interamente consacrata al suo oggetto. Essa è scienza del supremamente conoscibile, di ciò che, più di tutto, è degno di essere conosciuto in sé (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν); infine, è scienza architettonica, scienza direttrice che conosce non soltanto il fine in vista di cui ogni cosa deve essere fatta, ma anche τὸ ὄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ – il meglio nell'insieme della *physis* (982 b 7).

Di questo carattere distintivo delle scienze teoretiche in generale, e

in modo eminente della più alta tra esse – l'essere cioè fine a se stessa o in vista di se stessa –, Aristotele offre una duplice illustrazione. Da una parte, il tratto in questione viene chiarito con l'esempio di coloro che per primi cominciarono a filosofare: «Se gli uomini si dedicarono alla filosofia per liberarsi dall'ignoranza – nota Aristotele – è evidente che ricercarono il sapere solo al fine di conoscere e non per conseguire qualche utilità pratica» (ὥστε ἔπειθ' αὐτὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐπιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἔδωκαν καὶ οὐ χρησέως τινος ἐνεκεν)¹⁹.

Dall'altra parte, Aristotele fa appello alla testimonianza della storia, la quale ci mostra che fu solo quando tutte le necessità della vita (τὰ ἀναγκαῖα) vennero soddisfatte, che si cominciò a ricercare tale sapienza. Detto altrimenti – ed è questo il punto che ci interessa qui –, in questa ricerca non abbiamo di mira alcuna utilità estranea, nessun fine predefinito (οὐδὲμίαν χρῆσιν ἑτέραν). Vale per la sapienza ciò che si dice dell'uomo «libero»: «libero è colui che è fine a se stesso e non è per un altro» (ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἑνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν). Cosa significa esattamente «libero», qui, e di quale libertà propriamente si tratta?

Si tratta della libertà in rapporto a tutti gli impedimenti imposti dalle necessità della vita – τὰ ἀναγκαῖα? Certamente. Ma forse si tratta anche, e più in profondità, della libertà nei confronti della mortalità e del tempo. Nel suo *Protreptico*, Aristotele collegava già espressamente desiderio di sapere e fuga davanti alla morte: καὶ τὸ φεύγειν δὲ τὸν θάνατον τοὺς πολλοὺς δείκνυσι τὴν φιλομάθειαν τῆς ψυχῆς – «Il fatto che tutti fuggano la morte mostra anche che l'anima desidera conoscere. Essa infatti fugge ciò che non conosce, l'oscuro e il non-chiaro, ma desidera naturalmente ciò che è chiaro e conoscibile» (φεύγει γὰρ ὃ μὴ γινώσκει, τὸ σκοτῶδες καὶ μὴ δῆλον, φύσει δὲ διώκει τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν)²⁰.

Ora, è proprio questo insieme di tratti eminentemente positivi, nella loro caratterizzazione della *sophia* qui ricercata, che induce a sollevare un'obiezione almeno in apparenza forte e seria. L'eccellenza stessa di questa scienza non ne fa un possesso più che umano, un privilegio riservato esclusivamente agli immortali? Se questa scienza è infatti la sola che sia veramente libera, perché è la sola ad essere in vista di se stessa (μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἐνεκὲν ἑστίν), non eccede forse decisamente i limiti della natura umana, che per tanti versi è schiava, e in particolare rimane sempre sottomessa alla mortalità (πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων, 982 b 27-30)?

¹⁹ ARIST., *Metaph.*, I, 2, 982 b 19-21.

²⁰ ARIST., *Protrept.*, fragm. B 102 (Düring). – Sulla conoscenza teoretica come «fuga davanti alla morte» si veda BOEHM, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters...*, § 7, pp. 30 ss.

Non sarebbe il caso di richiamare questo verso di Simonide?

Θεὸς ἄν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας

Solo un dio potrebbe godere di un simile privilegio!

A questa obiezione bisogna certamente accostare anche quella che Aristotele solleva, sempre nei confronti di se stesso, nell'*Etica Nicomachea* (X, 7), in occasione dell'analisi della vita teoretica come figura della perfetta e compiuta felicità (ἡ τελεία εὐδαιμονία: 1177 a 17). Se infatti l'attività teoretica – quella del νοῦς – si lascia definire come l'attività più alta (κρατίστη), più continua (συνεχέστατη), più piacevole (ἡδίστη), quella a cui spetta di diritto l'αὐτάρκεια, la piena indipendenza, l'autosufficienza; se infine essa è la sola attività che sia veramente desiderata e amata per se stessa (δόξαι τ' ἄν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι: 1177 b 1), ci si può anche domandare se una simile attività, soprattutto se dev'essere portata avanti durante tutta una vita, possa ancora rappresentare per l'uomo l'eὐδαιμονία che gli spetta in quanto uomo (ἡ τελεία εὐδαιμονία [...] ἀνθρώπου, 1177 b 24-25).

Una vita di questo tipo non sarà invece ben superiore a ciò che è riservato all'uomo e che è conforme alla sua condizione (κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπου)?

In effetti, non è in quanto uomo (o sotto l'aspetto per cui è uomo) che l'uomo potrà vivere così, ma in quanto qualche elemento divino è presente in lui (οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπότης ἔστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεὸν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει, 1177 b 27-28). Se dunque l'intelletto è qualcosa di divino in rapporto all'uomo, la vita secondo l'intelletto rischia fortemente di risultare divina in rapporto alla vita umana come tale. Non bisogna però – afferma con forza Aristotele – prestare ascolto a coloro che consigliano all'uomo, dal momento che è uomo ed è mortale, di limitare la sua considerazione alle cose umane e mortali (ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα [...] καὶ θνητὰ): piuttosto, l'uomo deve nella misura del possibile «immortalizzarsi» (ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν).

Nella *Metafisica*, immediatamente dopo la citazione del verso di Simonide, Aristotele chiede: non conviene forse all'uomo dedicarsi solamente alla scienza che è alla sua portata (ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην: 982 b 31-32)? Ma ciò che alla fine risulta alquanto singolare nella parte conclusiva del capitolo 2 è, non oserci dire la leggerezza, ma in ogni caso la rapidità quasi sbrigativa con la quale Aristotele rigetta ciò che potrebbe invece rappresentare senz'altro un'obiezione seria al suo progetto. Aristotele procede in effetti in modo assai semplice nella sua risposta all'obiezione: se i poeti avessero ragione, e se la gelosia fosse connaturata alla divinità, allora sarebbe soprattutto questo il caso in cui essa dovrebbe manifestarsi. Ma il dio non può essere geloso –

come è noto almeno a partire da Platone – e, come è ugualmente noto, i poeti mentono spesso. Risolta (!) così l'obiezione, Aristotele può riaffermare con forza ancora maggiore la tesi che l'aveva inizialmente suscitata: nessun'altra scienza prevale in dignità sulla *sophia*. Questa scienza è la più alta e la più divina di tutte (θειοτάτη καὶ τιμωρότερη). Anzi, essa è doppiamente divina (τοιαύτη δὲ διχῶς), nel senso che è la scienza che un dio potrebbe possedere principalmente o di preferenza (ἦν τε [...] μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι), e nel senso che è scienza delle cose divine (τῶν θείων ἐπιστήμη, 983 a 5-7).

La scienza che cerchiamo sarà dunque la scienza propriamente divina, tanto perché verte sul divino, quanto perché appartiene prioritariamente a dio stesso. Solo questa scienza – che possiamo chiamare «teologia», ricordandoci però che Aristotele non la definisce mai in questo modo – presenta il particolare carattere di essere doppiamente divina. Essa dovrà dunque prevalere su tutte le altre; nessun'altra può esserle superiore (ἀμείνων δ' οὐδεμία), anche se tutte le altre scienze possono apparire più necessarie di essa (ἀναγκασιότεροι μὲν οὖν πᾶσαι ταῦτης). L'inutilità della teologia non toglie niente alla sua eccellenza: al contrario, ne costituisce la migliore e più sicura garanzia.

Anche se si ammette – e in realtà la cosa è tutt'altro che scontata²¹ – che Aristotele stabilisca una distinzione netta tra la *sophia*, come figura suprema di un sapere idealmente compiuto, di un sapere che alla fine sarà decisamente posseduto e continuamente esercitato, e la *philosophia*, in quanto ricerca, indagine in-finita o in-definita di questo sapere compiuto, ma senza dubbio inaccessibile per noi uomini, le difficoltà che risultano immediatamente da questa concezione della scienza suprema come scienza doppiamente divina, come teo-logia, appaiono assai chiaramente. Come conciliare infatti quest'idea della *sophia* più che umana, con l'altra concezione, probabilmente più tarda nell'evoluzione del pensiero aristotelico, della filosofia come procedimento laborioso, come cammino aporetico, o meglio diaporematico? Come accordare questa concezione peirastica – «tentativa» – della *pragmatéia* aristotelica, con l'idea del «possezzo più che umano di un sapere trascendente e che si vanta di non risultare di alcuna utilità agli «interessi» degli uomini?»²²

In questa prospettiva, è importante notare come Aristotele, nei primi due capitoli del primo libro della *Metafisica*, determini la *sophia* come scienza supremamente teologica solo formalmente, cioè in funzio-

²¹ Cfr. su questo punto il saggio di L. COULOUBARIS, *Sophia et Philosophia chez Aristotele*, «Annales de l'Institut de Philosophie» (ULB), 1978, pp. 7-38.

²² P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristotele*, Paris 1966², pp. 58-59, pp. 333-334.

ne dei criteri di scientificità propri della tradizione platonica. È in effetti il suo stesso carattere di scienza – universalità, esattezza, ecc. – a determinare qui l'oggetto da essa studiato (il μέγιστον ἐπιστητόν nel senso del πρώτον, τιμωτάτον, θεῖον), e a qualificare la medesima scienza in questione come essenzialmente divina.

Anche Platone, nel *Parmenide*, si era imbattuto, almeno di sfuggita, nella problematica di una scienza che, considerata nella sua perfezione di scienza, si presenta come essenzialmente divina, e con ciò delimita anche il suo oggetto specifico, che non potrebbe essere altro se non Dio stesso. Nel *Parmenide*, infatti, appena prima dell'esercizio dialettico (la «ginnastica» che il vecchio Parmenide propone al giovane Socrate), la questione che si pone è quella riguardante la scienza come tale, la scienza in sé: «Se si dà un genere in sé della scienza, non si dovrebbe dire che esso, al pari della bellezza e degli altri generi, è molto più esatto della scienza che è presso di noi?» (πολὺν αὐτὸ ἀκριβεστέα τὴν ἡμῶν ἐπιστήμην); non bisogna quindi riservare ugualmente a Dio il possesso di questa scienza perfetta? «Dunque, se altri partecipano della scienza in sé, non pensi di dover attribuire a Dio più che ad ogni altro la perfezione assoluta della scienza?» – Con la conseguenza inattesa e inaccettabile, che il possesso della scienza in sé donerebbe al tempo stesso a Dio la conoscenza delle «cose presso di noi» (τὰ παρ' ἡμῶν). Non è preferibile negare a Dio un tale sapere? Platone, nel *Parmenide*, non sviluppa ulteriormente questo «strano discorso» (θαυμάσιος λόγος: 134 E).

Ritorniamo ad Aristotele. Rimane aperta la questione di sapere se, quando s'impegna effettivamente in una ricerca ancora e necessariamente *anonima* – quella dell'ἐπιστήμη ζητούμενη, proprio in quanto essa si distingue dalla suddetta *sophia* –, Aristotele si regoli o meno su questo ideale della scientificità, su questa figura compiuta della *scientia divina* in senso assoluto.

Ora, sembra evidente, almeno se accettiamo nelle loro grandi linee le analisi di Pierre Aubenque, che Aristotele, dopo essersi inizialmente incamminato in questa direzione (nel quadro di ciò che si suole comunemente chiamare la «teologia astrale», e secondo l'eredità dell'*Epinomide*), abbia dovuto progressivamente rinunciare come ad una sorta di impedimento, a vantaggio invece di una ricerca concepita come fondamentalmente umana, finita: al tempo stesso, quella riguardante l'ontologia dell'essere in movimento (una «fenomenologia dell'essere in presenza», direbbe Heidegger), e quella – diciamo «dialettica» – riguardante le condizioni di possibilità del discorso inteso come λέγειν τὴν κατὰ τινοῦς. Nella sua tesi Aubenque notava, interpretando significativamente in senso contrario o in controtendenza il passaggio di *Metaphysica* I, 2 di cui stiamo parlando: «Capita ad Aristotele di consi-

derare "più che umano" il possesso di questa filosofia prima che suppone la contemplazione del divino, e di vedervi una scienza che compete solo a Dio, o almeno principalmente a Dio. Dio è il solo teologo, o quanto meno non si dà teologia perfetta che di lui, nel doppio senso, oggettivo e soggettivo, del genitivo»²³. Ma, aggiungeva, prendendo giustamente sul serio l'imbarazzo platonico-aristotelico: «conoscenza di Dio da parte di Dio, è conoscenza solo di Dio, poiché sarebbe indegno di Dio pensare altro all'infuori di sé».

La questione di fondo per ogni interpretazione di questi primi capitoli della *Metafisica* è senza dubbio quella di sapere quale sia esattamente il loro statuto: bisogna vedervi un'introduzione, se non puramente retorica, almeno essenzialmente protreptica, allo studio che si sviluppa attraverso le aporie del libro III, o al contrario l'istituzione particolare solenne e rigorosa di ciò che Aristotele chiamerà in seguito, e senza contraddizione, θεολογικὴ ἐπιστήμη?

La risposta preliminare a questa domanda porta con sé delle conseguenze evidenti e decisive.

Ora – e con ciò ritorniamo in conclusione a san Tommaso – sembra che il gesto di raddoppiamento compiuto dall'Aquinato col donare, se così si può dire, consistenza e realtà al progetto o all'ideale aristotelico di una scienza autenticamente e doppiamente divina – gesto compiuto naturalmente al prezzo di una completa trasposizione, e come termine di un immenso spostamento di tutti i concetti fondamentali –, sembra dunque che il gesto di Tommaso liberi l'impresa aristotelica dal peso quasi paralizzante dell'idea di una scienza tanto perfetta quanto inaccessibile. Certo, quando caratterizza la *Metafisica* aristotelica, san Tommaso non manca di ricordare, tra le denominazioni tradizionali, quella di *scientia divina*, per esempio nel *Prooemium* del suo Commento alla *Metafisica*, come pure in altri luoghi. Ma questo tratto teologico che la metafisica conserva in ragione di ciò che Suárez chiamerà la sua *praecipua pars* (e cioè Dio)²⁴, ha cessato di essere determinante o costitutivo. In ogni caso, Dio non potrebbe essere considerato come il soggetto o l'oggetto adeguato della *Metafisica*. Tale oggetto è piuttosto – per dare ancora una volta la parola a Suárez – *l'ens inquantum ens reale*, anche se questo essere – appunto in quanto tale (*ens reale*) – deve comprendere in sé (*comprehendere*) anche Dio e le altre sostanze immateriali²⁵.

²³ AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 330.

²⁴ F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* (d'ora innanzi citate solo con la sigla DM), voll. 25 e 26 degli *Opera omnia*, ed. C. Berton (Vivès), rist. an. Hildesheim 1965; trad. it. delle prime tre *Disputationes*, con testo latino a fronte, a cura di C. Esposito, Milano 1996. – Qui cfr. DM I.1.19.

²⁵ DM I.1.19. Su questo testo, si veda *infra*, p. 187 ss.

Lasciando interamente da parte qui la questione della fedeltà o infedeltà di Suárez all'insegnamento tomista, ciò che vorremmo semplicemente sottolineare è l'effetto liberatorio, in rapporto alla metafisica stessa e alla determinazione del suo progetto fondamentale, sortito dal gesto di raddoppiamento operato in tal modo dall'Aquinate e dalla correlativa rivendicazione dei tratti teologici della *sophia* aristotelica, a vantaggio ormai esclusivo della *theologia nostra*.

La flessione che san Tommaso fa subire, sotto l'influenza di Aristotele, alla *sapientia christiana* di ispirazione agostiniana, è stata sottolineata più volte, per rallegrarsene o per deplorarla; invece la questione in qualche modo opposta, e cioè quella riguardante la modificazione che di rimando investe l'impresa aristotelica, fin nel suo procedere e nel suo scopo, è stata studiata molto meno. Ora, non si tratta soltanto della reinterpretazione di questo o quel concetto tecnico proprio di Aristotele, ma di un rovesciamento completo dell'orizzonte all'interno del quale può dispiegarsi il progetto aristotelico della metafisica o dei tratti riuniti sotto questo titolo. Pertanto, non ha nulla di sorprendente il fatto che la determinazione tomista, necessariamente congiunta, della *theologia* e della *metaphysica* (*prima philosophia*, *scientia divina*, *theologia philosophica*, ecc.), si elabori, nella sua propria originalità, contro Aristotele più ancora che con lui.

Questa co-determinazione teologico-metafisica fa apparire d'un tratto un'ambiguità o un'incertezza di fondo della $\tau\eta\sigma\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ aristotelica. Il raddoppiamento operato da san Tommaso all'interno del concetto di *theologia* conduce infatti, in modo del tutto naturale, alla ridefinizione del soggetto della metafisica, e perfino della metafisica nel suo aspetto o versante «te(i)logico».

Il testo del commento al *De Trinitate* di Boezio è su questo punto assai più esplicito delle indicazioni troppo generiche della *Summa*, dove san Tommaso si limita a marcare la differenza di prospettiva (*diversa ratio*) che sussiste tra le due teologie in rapporto allo stesso oggetto (*de eisdem rebus*). L'articolo 4 della questione V del commento al *De Trinitate* sottolinea molto più nettamente la differenza tra i rispettivi soggetti delle due scienze, differenza legata anch'essa al doppio tipo di conoscenza che si lascia considerare o pensare a proposito delle *res divinae*²⁶.

Res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium (si tratta in questo caso della metafisica, intesa essa stessa come *scientia divina*, *teologia filosofica*); *alio*

²⁶ Cfr. *supra*, p. 39.

modo prout sunt in se res quedam (e si tratta allora della *theologia sacra* che considera le *res divinae* in se stesse e per se stesse: *secundum quod ipse se ipsas manifestant*). La cosiddetta teologia filosofica in realtà non può mai prendere in considerazione le *res divinae* come tali, ma solo nella prospettiva del suo soggetto proprio (*l'ens inquantum ens*) e a titolo di principi di questo soggetto. San Tommaso prosegue:

«unde [...] *res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens. Et hec scientia apud eos scientia divina dicitur*» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 154a).

L'altro tipo di conoscenza, quello della teologia propriamente detta (la teologia che è *principaliter de Deo sicut de subiecto*: ed. leon., p. 156b), riguarda le *res divinae secundum quod ipse se manifestant*, e definisce dunque la *theologia* come *theologia sacre scripture*. Nell'una le *res divinae* vengono considerate non *tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti* – tale è la teologia che portano avanti i filosofi, e che è anche chiamata *metaphysica* –, mentre l'altra considera le stesse cose divine nella loro ipseità, nella loro identità – *ipsas res divinae prout se ipsas ut subiectum scientie*.

La stessa differenziazione si lascia stabilire anche in conformità al duplice modo in cui una cosa può essere separata (separata dalla materia e dal movimento – *a materia et motu separatam*), e cioè da una parte come ciò che, per la sua stessa essenza, di per sé, implica una tale separazione e di conseguenza non potrebbe essere considerato senza contraddizione *in materia et motu*; e dall'altra parte come ciò che è tale, che niente nella sua essenza esige o impedisce che sia *in materia et motu* – in altri termini: come ciò che in tutti i casi può essere senza materia e senza movimento. In funzione di questa doppia modalità dell'essere o del poter-essere separato, le due teologie si distinguono in questo modo:

«Theologia ergo philosophica determinat de separatim secundo modo sicut de subiectis, de separatim autem primo modo sicut de principis subiecti; theologia vero sacre Scripture tractat de separatim primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua que sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinorum manifestatio» (*Super Boetium De Trin.*, q. V, art. 4, ed. leon., p. 154b).

Se ricordiamo tutto ciò, non è evidentemente per fare di san Tommaso, con il pretesto di un raddoppiamento rigoroso della teologia, il campione di un'interpretazione puramente ontologica della metafisica, ma semplicemente per rilevare l'estrema difficoltà, o addirittura l'impossibilità di distinguere, all'interno di quel tutto che è la metafisica, nella sua storia o storicità, una problematica che riguarderebbe la questione della *costituzione*, da un'altra problematica più regionale,

secondaria o derivata – e legata alle «rappresentazioni cristiane del mondo» –, che si limiterebbe a trattare il problema dell'*articolazione* delle differenti regioni ontologiche, o addirittura della sua sistematizzazione scolastica.

Noi crediamo non soltanto che le due problematiche siano strettamente connesse tra loro, e spesso addirittura sovrapposte, al punto da risultare inseparabili, ma anche che ciò che Heidegger chiama costituzione onto-teo-logica appaia chiaramente in quanto tale, e si dispieghi pienamente, solo all'interno di un'*epoca* in cui la dimensione diciamo propriamente teologica o te(ol)ogica del progetto metafisico, o se si preferisce il riferimento fondamentale all'idea della *scientia divina* come *scientia Dei*, si è distaccato per svolgere la sua parte in maniera indipendente e autonoma.

Detto ancora in altri termini: se ciò che definisce la metafisica nella sua costituzione onto-teologica è innanzi tutto il fatto che la questione da sempre dibattuta, la questione che ci rispinge continuamente nell'*aporía*, la questione τί τὸ ὄν, sviluppa da se stessa la questione dell'*ἀκρότατον ὄν*, del τῆς οὐρανίας οὐσίας, allora bisogna anche dire che tale Heidegger, la questione del *Grund* –, allora bisogna anche dire che tale questione accede pienamente alle sue proprie possibilità, e si dispiega come questione unitariamente onto-teologica, solo a partire dal momento in cui qualcosa come una teologia, la quale rivendichi per sé i tratti caratteristici della *scientia divina*, si distacca e viene a giustapporsi (in modi diversi, certo) alla teologia filosofica, o anche, ma si dovrebbe ormai dire soltanto, all'ontologia.

Non sarà inutile citare un esempio a questo proposito. Lo trarremo da Egidio Romano. Nelle sue *Quaestiones metaphysicales*, Egidio affronta la questione – nella forma diventata classica almeno a partire da Avicenna – della determinazione del soggetto della metafisica. Per rispondere correttamente alla questione, nota Egidio Romano, occorre innanzi tutto distinguere accuratamente tra le differenti accezioni del termine *subiectum*: quest'ultimo infatti può essere inteso *pro eo de quo principaliter intenditur in scientia* – nel senso di ciò che è considerato principalmente in una data scienza, il suo oggetto e il suo fine ultimo. Secondo questa prima accezione, si potrebbe essere tentati di sostenere che Dio è il vero soggetto della metafisica, *quoniam in ista principaliter intenditur de Deo*. Ma *subiectum* può essere inteso anche *pro eo quod sub se continet omnia quae determinantur in scientia*, ed è questa, secondo Egidio, l'accezione propria: *et sic accipitur subiectum proprie*. Ma è chiaro che in questo senso Dio non è il soggetto della metafisica. Per attenuare questa tensione tra due accezioni quasi contraddittorie, è necessario – prosegue il nostro autore – introdurre una seconda distinzione, più sottile. Non bisogna infatti confondere il soggetto principale

di una scienza (*subiectum principale*), in quanto *principale per se et primo*, e il soggetto che viene ritenuto principale solo secondariamente o per via di conseguenza (*principale ex consequenti*).

In altri termini, il soggetto principale può essere inteso esso stesso tanto *principaliter*, così com'è di per sé e in prima istanza, quale principio della scienza considerata (nel caso presente, si tratta evidentemente dell'*ens inquantum ens*), quanto, se ci si può esprimere così, come secondariamente primo, principale *ex consequenti*. La conseguenza, la secondarietà, non implicano in questo caso alcuna forma di deprezzamento poiché al contrario, come dimostra immediatamente l'esempio presentato da Egidio Romano, il soggetto principale che non è tale *per se et primo*, ma soltanto *ex consequenti*, può ben essere ciò in cui si manifesta con la massima evidenza la verità del *subiectum principaliter principale*.

«Se vi fosse ad esempio una scienza che trattasse dell'animale in quanto tale, l'animale sarebbe il soggetto principale e primo di tale scienza. E poiché la natura [l'essenza] dell'animale si trova espressa in misura maggiore e migliore nell'uomo (*magis et verius salvatur in homo*) più che in qualsiasi altra cosa contenuta sotto "animale", se mi si chiedesse qual è il soggetto di tale scienza, risponderei che l'uomo ne è il soggetto principale; ma non quello principale per sé e primariamente (*principale per se et primum*), che è invece lo stesso animale, bensì quello principale *ex consequenti*, poiché in lui [i.e. nell'uomo] si trova espressa in modo più vero la natura del soggetto che è principale per sé e primariamente».

Ed Egidio prosegue:

«In modo analogo dico che nella metafisica l'*ens inquantum ens* è il soggetto *principaliter per se et primo*; ma poiché la *ratio entis* si trova espressa in modo migliore e più vero in Dio che in ogni altro ente, dico perciò che Dio è il soggetto principale di questa scienza, non primariamente e per sé, ma *ex consequenti*, come si è detto»²⁷.

Questo passaggio presenta, per così dire allo stato puro, un filosofema talmente fondamentale per l'intera tradizione metafisica occiden-

²⁷ AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones metaphysicales*, q. 5, ed. Venetiis 1501 (rist. an. Frankfurt a.M. 1966), f. 3va: «Verbi gratia, si esset aliqua scientia quae determinaret de animali secundum quod animal, tunc in illa scientia animal esset subiectum principale et primo illius scientiae. Et cum natura animalis magis et verius salvetur in homine quam in aliquo contento sub animali, si quaeras a me quod est subiectum illius scientiae, dicerem quod homo est principale subiectum illius scientiae, non tamen principale per se et primo, sed ipsum animal. Sed homo est subiectum principale ex consequenti, quia in ipso salvatur verius natura subiecti principaliter primo et per se. Similiter dico quod in metaphysica ens inquantum ens est subiectum principaliter per se et primo, et quia ratio entis melius et verius salvatur in deo quam in aliquo alio ente, propter hoc dico quod deus est subiectum principale illius scientiae, non per se et primo, sed ex consequenti, ut dictum est».

le, che è senza dubbio difficile poterlo caratterizzare in modo semplice, tanto più che l'esemplarità del paragone prescelto (zoo-antropo-teologico) obbedisce anch'essa alla medesima determinazione metafisica fondamentale. Ciò che vogliamo semplicemente rilevare qui è che se la distinzione proposta da Egidio Romano tra le diverse accezioni del *subiectum principale* mette capo effettivamente, quando si tratti della metafisica, a una certa «teologizzazione» (Dio è definito come oggetto o soggetto della scienza che porta questa nome – perlomeno come uno dei soggetti di questa scienza, e anzi, se si vuole, come un soggetto privilegiato, principale o primo, nel senso forte che è in virtù di esso che la *natura entitatis* si esprime realmente, ed è in esso che si trova meglio serbata), si può percepire anche e immediatamente come questa stessa «teologizzazione», ricomprendendo Dio all'interno del soggetto proprio della metafisica, sia anche al tempo stesso una radicale «ontologizzazione», nella misura in cui conduce in ultima istanza a far «cadere Dio sotto la considerazione dell'*ens inquantum ens*» – secondo la rude formulazione suareziiana²⁸ –, e a considerarlo unicamente *sub ratione entis*, lasciando da parte o addirittura escludendo espressamente tutto ciò per cui Egli eccede le prime determinazioni ontologiche. In un sol colpo, Egidio Romano sottolinea tanto la teologizzazione implicata dalla determinazione di Dio come soggetto della metafisica, quanto l'autonomia dell'ontologia, che adesso può dispiegarsi completamente senza che ci sia bisogno di riservare all'interno della metafisica in senso lato una parte speciale consacrata tematicamente a Dio. Detto altrimenti: Egidio dispiega l'interrogazione ontologica fin nella sua necessaria *illustrazione* o *chiarificazione* teologica.

È in se stessa che la metafisica è teologica, notava Heidegger nel suo *Nietzsche*. Ed è tale nella misura in cui dice l'ente in quanto ente, l'ente come tale. Ciò è senz'altro vero, ma ci si può chiedere: a partire da quando, e a quali condizioni la metafisica si determina, se non univocamente, almeno in modo deciso e tematico – nominativamente – a dire l'ente in quanto ente? Rispondere in concreto a tale questione potrebbe portarci ad evidenziare la connivenza, la stretta connessione che sussiste tra l'articolazione onto-teologica o anche teio-teo-logica e la «costituzione» in senso heideggeriano.

Che ne è di questa articolazione teio-teologica o di questo raddoppiamento su cui ci siamo voluti soffermare? A quale legge, se ce n'è una, obbedisce? Da quale tribunale filosofico può essere giudicata? Rispondere a tali questioni vorrebbe dire rispondere, o comunque ripetere, riprendere la questione o meglio il «falso» problema heideggeriano: come entra il dio nella filosofia?

Ricordiamo brevemente il principio della risposta heideggeriana: il dio non entra in senso proprio, e quasi per effrazione, nella filosofia, o piuttosto, se vi entra è solo perché vi si trovava già, e il suo posto, per così dire, era già fissato. In questa sede possiamo soltanto indicare il principio di un'altra risposta, che proveremo a formulare negli stessi termini – senz'altro rischiosi – della questione posta da Heidegger nel 1957. Se il dio entra nella filosofia, se dunque la filosofia, o più precisamente la metafisica, gli assegna un posto determinato, un luogo particolare, e per l'appunto «speciale» al suo interno – in quella branca principale rappresentata dalla cosiddetta *metaphysica specialis* – è forse perché Dio è uscito dalla filosofia, per dirsi non in una disciplina caratterizzata come speciale in rapporto ad un'indagine più generale relativa all'ente in quanto tale, ma piuttosto in un'altra dottrina, forse anche in un'altra lingua, con un'altra sintassi e secondo *altri* principi.

Ma cosa accade, ci si domanderà, quando quest'altra lingua, quest'altra teo-logia, viene ad edificarsi, o almeno ad enunciarsi (come sembra essere il caso di san Tommaso) nel registro stesso della filosofia o del Filosofo? Cosa accade quando la questione riceve una curvatura supplementare, per il solo fatto di esprimersi in obbedienza ai principi più potenti di ciò in cui essa fa irruzione? E non si danno forse altre «uscite» possibili, ancora più radicali, che arrivano ad alterare decisamente la lingua stessa della metafisica? Si potrebbero citare, in maniera del tutto generale, la spiritualità, la teologia mistica e senza dubbio l'apofatismo. È una questione che, in questa sede, dobbiamo lasciare completamente aperta, non senza ridare la parola a Heidegger, che nel suo corso su *Schelling* del 1936, forse prevenendo la critica che gli abbiamo implicitamente rivolto, notava già: «Onto-teo-logia – si tratta di una caratterizzazione possibile della questione-di-fondo della metafisica, ma che rimane sempre e soltanto *retrospettiva*».

²⁸ DM I.1.1.19: «Ergo absolute Deus cadit sub objectum huius scientiae».