

---

Ariberto Acerbi

## CONCETTO E STRUTTURA DELLA FILOSOFIA TEORETICA Il commento di san Tommaso al *De Trinitate* di Boezio

Una rappresentazione comune ma ormai insostenibile fa attendere sino a Kant per trovare un'autentica riflessione sulla struttura epistemologica della filosofia. C'è invece un'opera di san Tommaso che potrebbe soddisfare in larga misura tale richiesta: il *Commento al "De Trinitate"* di Boezio (*Super Boetium de Trinitate*)<sup>1</sup>.

Si tratta di uno scritto giovanile, appartenente al primo periodo parigino (databile non oltre 1259). Il testo apparentemente inconcluso, almeno nel suo progetto iniziale (appunto, un commento ad un'opera di Boezio sulla Trinità), sorprende per eleganza e per profondità d'impostazione. L'edizione critica dà conto peraltro della notevole stratificazione, particolarmente lessicale, del manoscritto autografo. L'autore sa ricavare dall'esposizione dello scarno scritto boeziano un'ampia discussione sulla natura della scienza, della teologia e della filosofia. Quest'ultima comprende le discipline teoretiche, secondo la sistemazione aristotelica: la fisica, la matematica e la metafisica<sup>2</sup>. L'esposizione letterale del testo commentato è frammezzata da quattro *quaestiones* ciascuna divisa in quattro articoli.

In queste pagine, vogliamo soltanto formulare, dopo una breve presentazione d'insieme della concezione epistemologica sviluppata nel Commento (§1), alcune difficoltà di carattere generale sulla natura del sapere teoretico (§2 e ss). A tale proposito, ci riferiremo specialmente ai problemi esaminati dall'Aquinate nella questione quinta<sup>3</sup>.

---

1 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, in *Thomae Aquinatis Opera omnia*, Commissio leonina, Roma-Paris 1992, t. 50; tr. it. di Pasquale Porro: *Commenti a Boezio*, Milano 2007. I testi di cui si omette l'autore sono tutti e soltanto di san Tommaso.

2 Cfr. Aristotele, *Physica*, II, 2; *Metaphysica*, VI, 1.

3 La bibliografia sull'argomento è piuttosto ampia. Indichiamo alcuni lavori che abbiamo tenuto particolarmente presenti: L.-B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas (In de Trinitate, q. 5, a. 3)* (1947), in Aa.Vv., *Philosophie et Spiritualité*, Paris 1963, pp. 87-124; L.-M. Régis, *Analyse et synthèse*, in «*Studia Mediaevalia*», 1948; L.J. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974; J.J. Sanguinetti, *La filosofia de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977; J.F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984; É. Winance, *Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin*, «*Revue thomiste*», 91 (1991), pp. 531-579; J.A. Aertsen, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer (a cura di), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmit-*

### 1. La struttura del sapere

L'approccio di san Tommaso appare da subito decisamente epistemico: per discernere l'ordine delle scienze e della filosofia tra esse bisogna cogliere la modalità con la quale la realtà vi è diversamente riguardata. L'oggetto di una scienza non è la cosa di cui vi si tratta, se non sotto una qualificazione specifica che riguarda un particolare aspetto considerato, le facoltà e la peculiare prospettiva del soggetto conoscente, vale a dire, le operazioni, i presupposti e il metodo che questi mette in opera per rispondere ogni volta ad alcune domande. In generale,

[...] quando gli abiti o le facoltà vengono distinti secondo il loro oggetto, non si deve tener conto di qualunque differenza riscontrabile negli oggetti, ma solo di quelle che appartengono agli oggetti in quanto sono oggetti<sup>4</sup>.

Tale impostazione, che sottolinea, come si vede, il profilo astrattivo del sapere scientifico, richiede che sia già determinato che cosa, in generale, rende la realtà (*res*) un "oggetto" (*obiectum*), ossia, che cosa, nella realtà e nel soggetto conoscente, concorre all'unitaria costituzione del sapere. Se la scienza oltreché una forma del sapere ne rappresenta, altresì, la forma più eccellente, la riflessione su di essa (l'epistemologia) dovrebbe offrire, allora, una visione generale sulla conoscenza umana (una gnoseologia). Bisognerà verificare in che misura, tale assunto comune – posto che non si tratti già, nel nostro caso, di un'unilaterale interpretazione – risulti davvero soddisfacente.

Orbene, è la metafisica la scienza in grado di affrontare tale questione. Solo in essa la realtà è oggetto di considerazione in senso assoluto, anche in quel senso assoluto che corrisponde alla sua "proiezione" nel pensiero. Per questo, la metafisica è abilitata a indagare i fondamenti della logica, pur se non ad elaborarne l'ambito suo specifico. Peraltro, essa ratifica l'ambito proprio del pensiero: ne determina i principi, le operazioni, le modalità di riferimento e le relative differenze rispetto alla realtà che in esso si manifesta<sup>5</sup>. Ancora, per san Tommaso la verità è una proprietà trascendentale. Il pensiero, quand'anche sia colto nella sua relatività

---

*telalter*, vol. I, Berlin-New York 1993; G. Galvan, *Modus quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Il concetto di modus scientiae nella filosofia di San Tommaso d'Aquino*, ivi, pp. 189-203; S. Gelonch – S. Argüello, *Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo*, in «Sapientia», 54 (1999), pp. 339-350; S. Gelonch, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, Pamplona 2002; P. Porro, *Astrazione e separazione: san Tommaso d'Aquino e la tradizione greco-araba*: Appendice a Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, cit.; C. Llano Cifuentes, *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Naucalpan, Mexico 2007; J. Carrière / C. Lafleur, *Abstraction et séparation: de Thomas d'Aquin aux néo-scolastiques, avec retour à Aristote et aux artiens*, in «Laval théologique et philosophique», 1/66 (2010), pp. 105-126; R.J. Mayer, *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle and Kant*, in «Angelicum», 87 (2010), pp. 709-746.

4 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 1, resp. Più precisamente: «il modo di ogni scienza si può desumere dalle facoltà dell'anima in base al modo con cui le stesse facoltà operano. E per questo i modi delle scienze non corrispondono alle facoltà dell'anima, ma ai modi in cui esse possono procedere, che a loro volta non si diversificano soltanto in base alle diverse facoltà, ma anche in base ai differenti oggetti» (ivi, q. 6, art. 1).

5 Aristotele, *Metafisica*, IV, 1005 b 5-11 e VI, 1027 b 29-1028a 2.

intenzionale, costituisce, perciò, un'istanza costitutiva, non già meramente estrinseca, per la comprensione dell'essere<sup>6</sup>.

In particolare, la metafisica deve rendere conto delle proprietà ontologiche che caratterizzano l'oggetto della conoscenza scientifica: l'immaterialità e la necessità.

Lo speculabile, che rappresenta l'oggetto della facoltà speculativa, mutua qualcosa da parte della facoltà intellettiva e qualcosa da parte dell'abito della scienza da cui l'intelletto stesso viene perfezionato. Dalla parte dell'intelletto, esso mutua, infatti, il carattere dell'immaterialità, dal momento che lo stesso intelletto è immateriale; dalla parte della scienza mutua il carattere della necessità, perché la scienza verte su ciò che è necessario. Tutto ciò che è necessario, tuttavia, in quanto tale è immobile, perché tutto ciò che è mobile, proprio in quanto tale, può essere e non essere, o in senso assoluto o rispetto a qualcosa di determinato. Ciò che compete di per sé allo speculabile, che è l'oggetto della scienza speculativa, è di conseguenza o la separazione dalla materia e dal movimento, o l'applicazione ad essi; e pertanto le scienze speculative si distinguono secondo l'ordine di distacco dalla materia e dal movimento [speculabili, quod est obiectum scientie speculative, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientie speculative distinguntur]<sup>7</sup>.

L'immaterialità è, dunque, una condizione, anzi una proprietà definitoria della conoscenza. Ciò vale particolarmente per la conoscenza intellettuale. La sostanza materiale e le sue relazioni causali vi sono riprodotte nella loro *pura forma*: "l'essere così di questo"<sup>8</sup>. Il sapere e la realtà saputa sono determinazioni proprie dell'intelletto. L'espressione dell'"essere così di questo" non coincide esaustivamente con l'"essere così di questo". Nondimeno, solo attraverso l'intelletto l'essere dell'ente, per così dire, viene alla luce.

Inoltre, secondo l'ideale scientifico classico che l'Aquinate sembra qui efficacemente ri-assumere, *la necessità* non risponde soltanto ad un'esigenza soggettiva di certezza. Risponde piuttosto ad un postulato metafisico che potremmo sintetizzare nel modo seguente: l'essere in senso proprio è intrinsecamente unitario. Ciò che è in vario modo molteplice è intrinsecamente relativo e non si comprende se non in rapporto a ciò che, in esso o fuori di esso, è in sé, in certo modo, unitario (un "questo" rigidamente definito). Tale elemento stabile è ciò in cui insieme consistono l'essere e la conoscenza<sup>9</sup>. La materia e il divenire sono, perciò, oggetto di conoscenza (scientifica) solo in quanto è possibile ridurne la particolarità e l'instabilità, già manifeste ai sensi, rispetto ad un'istanza universale e necessaria.

Detto altrimenti e in sintesi, si può parlare di quanto è dato nella materia e nel divenire solo in relazione a ciò che in esso o in relazione ad esso abilita ad affermazioni sempre vere.

6 Cfr. *Quaestiones de Veritate*, q. 1, art. 1 (negli articoli seguenti, san Tommaso distingue la verità in senso assoluto e la verità circoscritta alla conoscenza umana; per quest'ultima ma non per la prima valgono le restrizioni introdotte da Aristotele circa la rilevanza ontologica dell'"essere vero" (*to on os alethes*): cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI, 1027 b 25ss).

7 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 1. Nella parte omessa, l'autore si riferisce al primo libro degli *Analitici secondi* e al libro nono della *Metafisica* di Aristotele.

8 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1, resp.

9 Cfr. Platone, *Theeteto*, 157 b e *Timeo*, 28a; Aristotele, *Metafisica*, II, 993 b 26ss. Aristotele riduce, infine, il significato della necessità al semplice, "a quanto non può trovarsi in molteplici stati e, quindi, non può darsi ora in un modo ora in un altro" (ivi, V, 1015 b 11 e ss). In tal senso, il vero e il necessario appartengono all'eterno.

Tale elemento è infine la forma, quale rappresentante supremo dell'atto. Ogni elemento e ogni processo si integra nell'unità della forma per cui una realtà è attualmente determinata ed è, come tale, intelligibile.

Poiché [...] ogni cosa è intelligibile in quanto è in atto, come si dice nel IX libro della *Metafisica*, la stessa natura o quiddità della cosa deve essere compresa o in quanto è un determinato atto, come è nel caso delle stesse forme o delle sostanze semplici; o in base a ciò che rappresenta il suo atto, al modo in cui le sostanze composte si comprendono in base alla loro forma; o infine in base a ciò che per esse funge da atto, al modo in cui possiamo comprendere la materia prima in base al suo rapporto alla forma<sup>10</sup>.

In tale prospettiva, la varietà di discorsi sulla realtà che ci circonda si dispongono nel modo seguente<sup>11</sup>. Quanto è sensibile si può conoscere nelle leggi e nella struttura invarianti dell'essere materiale (le scienze fisico-matematiche; la "fisica" o filosofia della natura). Le proprietà quantitative dell'essere sensibile possono essere intese nelle loro possibilità astratte, indipendentemente dalla loro inerenza corporea (le matematiche)<sup>12</sup>. L'essere sensibile e in divenire si può inoltre considerare in quanto esso esemplifica alcune proprietà che, a ben vedere, non sono vincolate a tale condizione esistenziale. Di fatto ed anzi necessariamente (come risulta dalla loro estensione, ma già in virtù del loro stesso senso), esse possono realizzarsi anche al di fuori di essa: l'essere, l'essere uno, l'essere in potenza o in atto, ecc. (ontologia e metafisica)<sup>13</sup>.

10 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3.

11 Cfr. S.L. Brock, *Autonomia e gerarchia delle scienze in san Tommaso d'Aquino: la difficoltà della sapienza*, in R. Martínez (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Armando, Roma 1994, pp. 71-95.

12 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIII, 3 (1077 b 18 – 1077 b 6).

13 «[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 movimento [...] ma perché non è proprio della loro ragione essenziale essere nella materia e nel movimento, per quanto talvolta possano trovarsi in essi» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 4, ad 4). Questo punto ha dato luogo a un ampio dibattito tra gli interpreti. Louis Bertrand Geiger (*Abstraction et séparation d'après saint Thomas (In de Trinitate, q. 5, a. 3)* cit.) ritenne che l'indipendenza semantica delle nozioni trascendentali non fosse assicurata fino alla effettiva dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile. John F. Wippel (*Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, cit.) ed Jan Aertsen (*Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, cit.) obiettarono che tale indipendenza è già implicita nella loro stessa definizione (*ratio*). Come si può notare, l'argomento è oltremodo complesso, anche per le sue notevoli implicazioni circa l'impostazione del rapporto di ontologia e metafisica. A tale riguardo, come debbano essere più precisamente intese le posizioni degli autori richiamati, chi scrive ritiene che l'indipendenza in questione sia necessaria per lo stesso formularsi dell'ipotesi di una realtà soprasensibile ("esiste una realtà soprasensibile?"), ma che ciò non basti a costituire l'ontologia come una scienza autonoma dalla metafisica, se l'ontologia non deve infine intendersi come una sorta di logica trascendentale. Il significato delle nozioni trascendentali, come pure delle categorie, si deve infatti ridefinire in funzione della loro concreta applicazione, ossia del loro effettivo modo di essere (l'essere soprasensibile comporta una ridefinizione specifica dell'essere ente o sostanza). Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2; q. 6, art. 3 (si badi che l'applicabilità e l'interpretazione ontologica delle categorie era precisamente uno tra i principali problemi esaminati da Boezio nel suo trattato sulla Trinità: concretamente, se e in che senso le categorie possano attribuirsi anche a Dio). Ancora, andando oltre una considerazione logica, necessariamente univoca, la continuità del procedimento risolutivo e deduttivo della ragione (*resolutio e compositio*)

Il primo e il secondo livello, quello “fisico” e “matematico”, sono elevati sulla materia e sul divenire in ragione non già delle caratteristiche intrinseche alla realtà a cui si riferiscono — l’ultimo reale soggetto d’inerenza delle proprietà che indagano è infatti per entrambi l’ente materiale —, ma in ragione della nostra stessa considerazione astrattiva. Le proprietà fisiche e matematiche si possono ricondurre all’essere sensibile. Soltanto, il fisico considera il sensibile direttamente (o integralmente) ma in universale. Il matematico ne considera esclusivamente la struttura quantitativa. Tale struttura è, perciò, a sua volta intenzionata come un oggetto o come il termine superiore di un ambito relativamente autonomo di predicazione. All’interno di quest’ambito, la struttura quantitativa è liberamente elaborata dall’immaginazione come una sorta di “materia intelligibile”<sup>14</sup>.

Il terzo livello, quello metafisico, considera delle proprietà che, come risulta dalla loro analisi argomentativa (*resolutio* causale), possono realizzarsi in una condizione non soggetta alla materia e al divenire. Tali proprietà possono essere infine attribuite ad un soggetto sussistente, in sé così qualificato: le sostanze spirituali. Solo su questo piano l’intelletto trova piena corrispondenza alla sua natura e alla sua esigenza di spiegazione. Se non fosse per il condizionamento dei sensi, da cui pur noi si deve procedere per avanzare verso la realtà soprasensibile, e se non fosse per l’elevazione di questa sui limiti del nostro intelletto (limiti di cui esso stesso si avvede), per la metafisica si potrebbe, forse, ambire quella stessa certezza che si rinviene nella matematica<sup>15</sup>.

La teologia rivelata si distingue dalla metafisica poiché essa procede dalla stessa auto-manifestazione del Principio, Dio, che è altresì oggetto diretto della sua trattazione<sup>16</sup>. La metafisica attin-

---

comporta un approfondimento ed un’articolazione sistemica dei significati dell’essere; più radicalmente, un’interpretazione analogica degli stessi principi costitutivi dell’ente, come la causalità formale ed efficiente. Così, l’“essere creato” non è una proprietà analitica dell’ente, nondimeno ne attinge il fondo. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, art. 1, ad 1.

14 Quest’ultima corrisponde, più precisamente, al pensiero della sostanza come puro soggetto della quantità: cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3, resp. In questo punto, risalta il vincolo ontologico che san Tommaso comunque attribuisce all’oggetto matematico. La materia intelligibile non può essere perciò semplicemente intesa come l’intuizione della pura estensione (Kant). Circa la relativa indipendenza oggettiva dell’ente matematico, si legga il passo seguente: «[I]l giudizio non dipende da ciò che percepiamo coi sensi, perché quantunque tali cose secondo l’essere siano nella materia sensibile, tuttavia, secondo la loro ragione definitiva, esse sono astratte dalla materia sensibile: e il giudizio interno a qualunque cosa ha luogo soprattutto in base alla sua ragione definitiva. Ma poiché secondo la ragione definitiva tali realtà non fanno astrazione da qualunque materia, ma solo da quella sensibile, è necessario che il giudizio intorno ad esse venga formulato in conformità a ciò che mostra l’immaginazione» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1). La determinazione concreta e intuitiva dell’oggetto matematico non è perciò in contrasto col suo statuto ontologicamente astratto se si tiene fermo il termine reale da cui il procedimento astrattivo procede (la quantità come proprietà della materia sensibile) e se si bada alla differente portata ontologica della sensibilità e dell’immaginazione.

15 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1; ivi, cap. II, exp. (133 b).

16 «Le realtà divine possono essere considerate in due modi: in quanto sono principi comuni di tutti gli enti e in quanto sono in sé determinate realtà. Poiché tuttavia il nostro intelletto si rapporta a tali principi primi, che pure sono in sé massimamente noti, come l’occhio della nottola rispetto alla luce del sole [...] non possiamo pervenire ad essi con il lume della ragione naturale se non a partire dagli effetti. E questo è appunto il modo in cui i filosofi si sono innalzati ad essi. 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» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 4). Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 7. Il passaggio dalla metafisica alla teologia rivelata sottintende la transizione dal senso meramente epistemico di

ge, invece, la realtà di Dio mediatamente, come ultimo principio esplicativo del proprio oggetto: l'essere in quanto essere ossia la sostanza, l'ente finito<sup>17</sup>.

Nella sovrapposizione di tali livelli sono all'opera diverse applicazioni dell'intelletto, le quali realizzano altrettante forme di "astrazione" dalla materia e dal divenire. Al primo livello, quello fisico, si astrae riconducendo la particolarità di un dato empirico all'universalità di un tipo o di una legge. L'intelletto giunge a tale risultato analizzando la struttura della natura e ricostruendo progressivamente il complesso ordine delle relazioni causali tra gli enti presenti nel mondo. Al secondo livello, quello matematico, si astrae in senso negativo, isolando e considerando separatamente un aspetto tra altri, per svilupparne quindi, in maniera relativamente pura (analitica), le relazioni di implicazione<sup>18</sup>. Su questo piano si riscontra nel modo più soddisfacente il requisito della necessità. Il metafisico astrae dalla materia e dal divenire poiché, partendo da qui, egli si dirige verso una realtà la cui esistenza è legittimato a dichiarare in forza del vincolo di causalità (efficiente), dovendo infine negarle tali medesime dimensioni: la natura dipende necessariamente da un principio in sé sussistente che non è a sua volta materiale e in divenire (tale necessità è però indotta dall'analisi della materia e del divenire, né potrebbe essere altrimenti)<sup>19</sup>. L'Aquinate prevede, inoltre, un livello superiore intermedio tra la fisica e la matematica, che consegue alla formalizzazione delle proprietà sensibili o qualitative oggetto di una determinata "scienza fisica". È il caso della musica e dell'astronomia<sup>20</sup>.

---

"manifestazione" al senso antropologicamente pregnante di "auto-manifestazione".

17 Cfr. *Sententia libri Metaphysicae, proemium*.

18 «[L]a proprietà della ragione di procedere da un termine all'altro si riscontra soprattutto nella scienza naturale, dove alla conoscenza di una cosa si passa a quella di un'altra, come ad esempio dalla conoscenza degli effetti a quella della causa. E non si procede soltanto da una cosa ad un'altra che differisce dalla prima solo nella considerazione e non nella realtà, come quando da "animale" si passa ad "uomo". Nelle scienze matematiche [...] si procede soltanto attraverso ciò che appartiene all'essenza di una cosa, dal momento che tali scienze si servono nelle proprie dimostrazioni della sola causa formale: e perciò in esse non si dimostra una proprietà di una cosa *per mezzo di un'altra cosa*, ma *per mezzo della definizione propria di quella cosa* [...]. Ma nella scienza naturale, in cui la dimostrazione ha luogo per mezzo delle cause estrinseche, si dimostra una proprietà di una cosa per mezzo di un'altra del tutto estrinseca» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1). In questo passo si potrebbe leggere, *ex post*, la disgiunzione del lemma razionalistico *causa sive ratio*.

19 La sottolineatura dello scarto ontologico introdotto dalla risoluzione causale rispetto al procedimento omogeneo dell'astrazione concettuale ha condotto molti a rifiutare la celebre posizione di Jacques Maritain circa l'esistenza di tre gradi di astrazione (*Distinguer pour unir; ou, Les degrés du savoir*; Desclée De Brouwer, Paris 1935). Del resto, il termine "astrazione" ha un'ampia estensione analogica, che il Commento dell'Aquinate contribuisce appunto ad articolare. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, ad 1. A tale proposito, Pasquale Porro (cfr. i testi citati *supra* alla nota 3) nota un'ambiguità nel procedimento di san Tommaso circa la distinzione interna al concetto di astrazione relativamente alle nozioni trascendentali. Infatti, anche queste, in quanto possono essere indifferentemente applicate alla realtà materiale o immateriale, soggiacciono al medesimo criterio di indipendenza semantica che serve per isolare i diversi aspetti della realtà di fatto congiunti. Nondimeno possiamo notare, poiché la reale esistenza (*separatio*) è implicita (o con-significata) nella stessa nozione dell'*ens*, la risoluzione nell'*ens* e nelle nozioni conseguenti non è un procedimento puramente formale (logico o "razionale"), la cui portata ontologica debba essere ancora interpretata, ma ha un diretto valore reale o causale (si tratti pure di cause intrinseche). Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3 (149 b); *ivi*, q. 6, art. 1. In tal senso, l'operazione intellettuale all'origine delle nozioni trascendentali sembra doversi nettamente distinguere dall'astrazione comunemente intesa. Cfr. L.-M. Régis, *Analyse et synthese*, cit., p. 319 e ss.

20 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3; Aristotele, *Fisica.*, 2, 194a 8.

Alla luce del quadro appena presentato, nel Commento di Tommaso al *De Trinitate* di Boezio possiamo quindi rilevare:

a) una *teoria dell'oggetto*. La *res* è considerata in ogni scienza in ordine a un determinato aspetto formale o a una determinata prospettiva epistemica. La determinazione dell'aspetto e della prospettiva dipende complessivamente da:

b) una *teoria dell'astrazione*. L'intelletto umano apprende l'essere sotto le specie dell'universalità e della necessità, elevandosi progressivamente sopra la condizione particolare e diveniente della natura, in relazione all'identità intelligibile rappresentata dalla forma. Tale elevazione, l'astrazione, acquista un significato diverso in funzione di:

c) una *teoria del giudizio*: la sintesi espressa nel giudizio può riferirsi ad un soggetto realmente esistente oppure a una proprietà in sé considerata<sup>21</sup>. La forma può essere così intesa, sul piano ontologico, come determinazione (essenziale o accidentale) di un soggetto oppure come un soggetto in sé sussistente. Quest'ultimo è il caso delle realtà per cui lo stato di astrazione della forma rispetto alla materia non è da attribuirsi, soltanto, alla condizione metempirica del pensiero ma al loro stesso modo di essere.

## 2. San Tommaso e il platonismo

Sulla base dei punti appena acquisiti potremmo ora chiederci: se la realtà che più immediatamente ci consta, e che è la base di ogni inferenza, è nella materia e nel movimento — di questo presupposto vive il realismo aristotelico e tomista —, e se la scienza non può riguardarla altrimenti che nella sua forma universale, in che modo la scienza soddisfa al suo primo passo la richiesta della verità, che è di attingere la realtà così come essa è?

Va anzitutto sgombrato il campo da una lettura impropria. L'universale, per Tommaso, come per Aristotele, riposa sulla forma inerente al sensibile. L'universale non corrisponde, platonicamente, ad una realtà in sé sussistente, né rappresenta, nominalisticamente, il contenuto di uno schema o di un'ipotesi<sup>22</sup>. L'intelletto considera la forma in sé, os-

21 L'interpretazione del valore ontologico del giudizio dipende, perciò, dal valore ontologico dei rispettivi termini. In tal senso, l'Aquinate osserva, con Aristotele, che la copula significa la verità della proposizione, anche se non implica necessariamente l'esistenza del relativo soggetto, com'è il caso delle privazioni (cfr. *De ente et essentia*, c. 1). In ogni caso, il modo di esistenza di un soggetto e del relativo stato di cose va interpretato: cfr. Cornelio Fabro (*Partecipazione e causalità* [1960] Segni (Rm) 2010, p. 61 e ss). Fabro allarga la considerazione ai diversi ambiti del discorso e ai relativi enunciati, come gli enunciati matematici, letterari, etc. La sua lettura si discosta dalla posizione forse più nota e prevalente (ad esempio, di Gilson o Marechal), la quale, sulla base specialmente di *Super Boetium de Trinitate* q. 5, art. 3, identifica nel giudizio la funzione ricettiva dell'esistenza. Tale interpretazione è contestata anche da Ralph McNerny (*Being and Predication*, The Catholic University of America Press, Washington 1986, cap. 13), ma per sottolineare, contro il cosiddetto "tomismo esistenziale", la consistenza e l'articolazione nozionale dell'ente. Lo studioso americano ritiene, infatti, che l'esistenza come tale, per il suo aspetto empirico e concettualmente indifferenziato, non possa costituire l'oggetto o il problema centrale della metafisica.

22 Conviene avvertire che la concezione platonica a cui lo stesso Tommaso si riferisce, è quella veicolata dalla critica di Aristotele al Maestro circa la natura sostanziale dei generi. Andrebbe notato che nei testi

sia l'ordine (completo e gerarchico) delle proprietà che costituiscono l'intelligibilità dell'ente<sup>23</sup>.

Ogni cosa può essere considerata senza tutto ciò che non si rapporta ad essa per sé, e perciò le forme e le ragioni essenziali delle cose, quantunque esistano nel movimento, considerate in se stesse sono invece prive di movimento, e così possono essere oggetto di scienza e di definizione. Le ragioni essenziali così astratte possono dunque essere considerate in un duplice modo: in sé, e in questo senso vengono considerate senza movimento e senza materia segnata – ciò che per esse è possibile solo secondo l'essere che possiedono nell'intelletto; o in quanto vengono rapportate alle cose di cui rappresentano le ragioni essenziali [secundum esse quod habent in intellectu; alio modo secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes] – e cioè alle cose che sono effettivamente nel movimento e nella materia – così fungono da principi per la loro conoscenza, *perché ogni cosa viene conosciuta attraverso la sua forma*<sup>24</sup>.

Ciò che rimane al di fuori della forma è quanto soggiace al suo potere causale, e perciò al suo potere esplicativo. La materia e il movimento sono, in tal senso, sia il limite sia l'oggetto dell'intelligibilità descritta dalla forma. Il riferimento diretto della scienza è perciò all'universale e solo indirettamente, o "accidentalmente", ai termini reali supposti in esso.

Tuttavia, possiamo tornare a chiederci, come può l'intelletto riferirsi alla forma inerente alla materia e al movimento come al soggetto reale delle proprietà universali che esso va scoprendo, se tale condizione di inerenza non è dotata ai suoi occhi di un proprio valore o significato intelligibile? Se l'essere appare e consiste nella attualità della forma, è forse la materia, a cui quella dovrebbe inerire, soltanto, la condizione o il ricettacolo delle sue esemplificazioni<sup>25</sup>?

Questi problemi tipici del platonismo dovrebbero essere estranei al contesto dottrinale tomista. Eppure essi emergono facilmente nel testo che abbiamo tra le mani. Si potrebbe rispondere che tali problemi, se ci sono, sono dovuti alle particolarità contestuali o alla cronologia dell'opera e trovano soluzione o una migliore spiegazione nella noetica posteriore, che è quella che caratterizza il pensiero di san Tommaso. Si ricordi, ad esempio, la dottrina dell'induzione e della facoltà cogitativa, nella quale, sulla scorta della psicologia aristotelica e di Averroé, il Dottore Angelico individua l'inserzione dell'intelletto nel sensibile e per cui è rimarcata la funzione risolutiva (fondativa) del riferimento a quest'ultimo (*conversio ad*

---

di Platone non compare mai il termine "universale" (*katholou*) attraverso il quale lo Stagirita imposta la sua confutazione (debbo questa osservazione a una comunicazione orale di Riccardo Chiaradonna, che scrive in queste stesse pagine). Un elemento genuinamente platonico ci sembra però l'assunzione dell'identità intelligibile come caratteristica immediatamente costitutiva o significativa dell'essere (ad esempio nel *Teeteto* e nel *Sofista*), ed è questa la posizione criticata da Tommaso nel suo Commento.

23 Cfr. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965, p. 75 e ss e p. 301 e ss.

24 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 2.

25 Si potrebbe osservare che per Aristotele l'esperienza (o "percezione") è la condizione, anzi la via di accesso alla conoscenza dell'universale: cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, 19, 100 a 15ss; *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 20, n. 14. Ancora, l'intelletto è per lo Stagirita la funzione che presiede al riconoscimento dell'inerenza dell'universale nel particolare cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1141 b 25. Il problema che stiamo qui rilevando riguarda, però, la natura della percezione con cui è colta la realtà dell'individuo in quanto tale, in relazione al principio generale di intelligibilità della forma.

*phantasmata*)<sup>26</sup>. Vogliamo, però, delimitare la nostra attenzione alla problematica che il testo che abbiamo tra le mani direttamente ci offre.

Il commento al *De Trinitate* di Boezio è uno dei luoghi principali in cui il platonismo riceve una critica sistematica da parte di san Tommaso. Serve in tal senso la distinzione ontologica tra il soprasensibile mentale e il soprasensibile reale, ovvero tra il logico e lo spirituale, tra la modalità astratta del pensiero e il suo reale contenuto. Ancora, la distinzione tra l'astrazione, per cui un aspetto della realtà è considerato isolatamente nel suo significato e nelle sue proprietà essenziali (cioè indipendentemente dalle proprietà conseguenti alla sua realizzazione individuale o sensibile) e la "separazione" (*separatio*) per cui una realtà o una sua determinazione sono positivamente dichiarati come esistenti indipendentemente dal sensibile, dalla materia. Del resto, l'intelletto astraente è soggettivamente lo stesso che è in grado di discernere, per riflessione, lo scarto così introdotto tra il reale e la sua rappresentazione. Ma è pure esso (lo è almeno nell'impostazione aristotelica dell'Aquinate) a garantire la loro relazione: precisamente, il riferimento della forma astratta alla forma inerente.

Nondimeno, ancora, come è possibile che la realtà, che è il soggetto e il termine di ogni spiegazione, sia colta attraverso una forma astratta, la quale è determinata come tale, soltanto, nella modalità che essa riceve nell'intelletto? L'astrazione della forma tralascia l'individualità e il divenire: precisamente quelle caratteristiche che per lo stesso Aristotele segnano nel modo più evidente lo scarto l'essere reale e l'essere ideale<sup>27</sup>. La materia e il divenire costituiscono "il questo" nello spazio e nel tempo, che è per noi il primo e fondamentale soggetto di predicazione.

Per garantire la relazione tra la forma astratta e la forma inerente non basta, perciò, che la forma (l'essenza) astratta includa tra i suoi elementi nozionali la materia universalmente intesa o che la forma universale, in quanto tale, sottintenda sempre l'attribuzione ad un determinato soggetto. Ancora, non basta che tra l'individuo e la forma universale con cui lo si comprende vi sia perfetta corrispondenza sotto il profilo oggettivo o formale<sup>28</sup>. Infatti, per ipotesi, una materia o un individuo conosciuti tramite l'intelletto sono altrettanto ideali come la loro forma: ne sono appunto un'esemplificazione. La corrispondenza tra i due termini è

26 «De ratione huius naturae [naturae in materia corporalis existentis] est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*Summa Theologiae*, I, q. 84, art. 7, resp.). Cfr. C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962, cap. VI; M. Siggen, *L'expérience chez Aristote*, Peter Lang Verlag, Bern 2005, pp. 356-415.

27 Cfr. Aristotele, *Categorie*, V; *Metafisica*, IX, 1047 a 30 e ss.

28 «[V]irtus superior potest illud quod potest virtus inferior, se emintiori mod. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale» (*Summa Theologiae*, I, q. 86, art. 1). Il problema del rapporto tra universale e individuale nella *Metafisica* di Aristotele è così sintetizzato da Joseph Owens: la forma (il cui contenuto può essere appreso indipendentemente dalla sua applicazione individuale o universale) esprime il nucleo intelligibile dell'ente ossia l'entità dell'ente. Cfr. J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto 1978, pp. 379-399.

stabilita in relazione a ciò che è formalmente identico in essi; il residuo è, invece, accidentale. Del resto, l'applicazione della forma universale presuppone e non costituisce la reale consistenza del termine concreto (la *res*) a cui si riferisce.

Il problema è, come si vede, anzitutto ontologico. In tal senso, non sembra che la teoria della "cogitativa", quale funzione mediatrice tra la sensibilità e l'intelletto possa davvero risolvere tale problema; almeno finché essa è invocata per l'assicurazione della corrispondenza oggettiva tra l'universale e il particolare. La supposizione della *res*, se non deve rimanere un postulato, richiede, infatti, che quest'ultima costituisca un principio di intelligibilità e non già un mero termine di applicazione.

È necessaria, dunque, un'istanza intellettuale per cui sia preservato il carattere ontologicamente prioritario del concreto. Più precisamente, la relazione dell'universale all'individuale e la distinzione e connessione del pensiero alla realtà, espresse nel giudizio, sono debitorie di un'operazione intellettuale capace di rilevare l'intrinseca significatività del concreto esistente, che è il soggetto o referente di tale giudizio<sup>29</sup>. In questa cognizione emerge, infatti, il senso primigenio della *separatio* (*chorismos*).

In altri termini, l'intrinseca determinazione dell'individuo, come soggetto sussistente, è prioritaria, sul piano logico e reale, rispetto alla sua determinazione formale<sup>30</sup>.

Il composto che risulta da materia e forma si dice sostanza poiché è separabile in senso assoluto [*simpliciter*], cioè può esistere separatamente *in rerum natura*; e di esso soltanto c'è generazione e corruzione<sup>31</sup>.

Del resto, la realtà della forma inerente è connotata dal suo riferimento al divenire: precisamente, come suo termine (nel processo generativo) o come soggetto (come principio di attività). Come si riscontra sul piano fisico che attinge la vita, c'è una corrispondenza intrinseca tra la realtà unitaria espressa dalla forma e la sua capacità operativa, una corrispondenza che è efficacemente espressa nel principio scolastico *agere sequitur esse*<sup>32</sup>. L'agire, di cui

29 Questo punto è ben evidenziato da Éleuthère Winance (*Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin*, cit). La concentrazione della metafisica tomista sul concreto è ben documentata da Aimé Forest sul piano metafisico (*La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1931), non altrettanto sul piano epistemico, almeno in ordine al problema che stiamo qui considerando.

30 Come è stato notato ed è tuttora intensamente discusso, questo assunto sembra chiaro nel cap. 5 delle *Categorie* di Aristotele ma non altrettanto nel libro 7 della *Metafisica*. Vale in tal senso chiedersi se e in che misura la ricognizione logico-linguistica delle categorie nel primo riceva nel secondo una fondazione coerente. In tal senso, Lawrence Dewan osserva la particolare cura di san Tommaso nel suo commento ai libri 7 e 8 della *Metafisica* per distinguere più nettamente di quanto non appaia nello stesso testo aristotelico il senso logico e il senso fisico o "esistenziale" della nozione di forma ed essenza. Cfr. L. Dewan, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006, cap. 8.

31 *Sententia Metaphysicae*, lib. 8, l. 1, n. 7.

32 Un'interessante applicazione di tale principio si può rinvenire nell'argomentazione con cui Tommaso rileva il senso intensivo della sostanzialità personale. «[A]dhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habente dominium sui actus, et non solu aguntur, sicut alia, se per agunt: actiones autem in singularibus sunt» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1).

il divenire è solo una forma deficitaria, è, dunque, un principio essenziale di intelligibilità dell'ente. Eppure è proprio esso ciò che il pensiero astrattivo non è mai in grado di riprodurre e che deve sempre presupporre.

### 3. Res et intellectus

Le considerazioni precedenti, per quanto appena abbozzate, ci conducono a rifiutare o almeno a delimitare la validità dell'assunto da cui eravamo partiti: che la conoscenza scientifica rappresenti una via privilegiata per indagare la conoscenza umana in generale<sup>33</sup>. Essa risulta infatti affetta da un limite ontologico inerente alla modalità astrattiva dell'intelletto. Tale limitazione è nondimeno rilevata da un'istanza giudicativa virtualmente presente nella stessa elaborazione del sapere scientifico e che consente di discernerne, in generale e in ogni sua istanza, la relatività soggettiva, o di coglierne e interpretarne l'intenzionalità ossia la portata ontologica.

In tutto ciò, rimane però da chiedersi quali implicazioni tale conclusione possa avere per la metafisica, la definizione del cui statuto epistemico, si badi, è tra le principali questioni indagate nel Commento di san Tommaso. Non è, forse, la metafisica, precisamente, la scienza capace di estendersi all'essere, al di là di ogni sua delimitazione formale? Non è perciò in essa che si rinviene quel criterio che si cercava? A tale questione si potrebbe rispondere, lasciando per un momento da parte il testo che stiamo considerando, che se la metafisica indaga le proprietà dell'ente in quanto ente (l'essere uno, l'essere in atto o in potenza, ecc.), essa presuppone tuttavia che il soggetto di tale proprietà anzitutto si manifesti. Del resto, quelle stesse proprietà generali acquistano un reale significato in funzione della specifica natura dell'ente di cui ogni volta si tratta, o anche in funzione del complesso delle relazioni formali e causali tra gli enti.

La metafisica (qualora sia ristretta a quell'ontologia generale) è, dunque, a sua volta, un particolare discorso sull'essere il cui senso e la cui validità dipendono da un'istanza giudicativa più alta. Tale istanza — è questa la tesi di fondo che vogliamo qui sostenere — è lo stesso intelletto che innerva l'esperienza umana ordinaria e che ne costituisce l'originario "senso ontologico"<sup>34</sup>. Questa include da un lato la percezione di quanto è realmente sussistente, da

33 Questa assunzione è ad esempio mantenuta coerentemente da Hilary Putnam (cfr. *Ethics without ontology*, Harvard University Press, London 2005), per rilevare l'irriducibilità ontologica dei diversi ambiti epistemici e l'impossibilità della metafisica. Il realismo interno sostenuto dall'autore americano non può ammettere infatti un accesso alla realtà in quanto tale se non attraverso la via concettuale dell'idea di totalità.

34 Leonardo Polo, rileggendo in certo modo Heidegger, ritiene che la delimitazione oggettiva delle scienze possa essere rilevata da una funzione intellettiva non intenzionale (non oggettivante) che è alla base del metodo della metafisica e che consisterebbe nella conoscenza abituale dell'essere e dei relativi principi. Da parte nostra, sottolineiamo l'originaria funzione illuminatrice di tale modalità cognitiva nell'esperienza, funzione che la metafisica può quindi riflessivamente rilevare ed assumere come base del proprio metodo. In tale prospettiva, la priorità noetica delle nozioni trascendentali sull'astrazione, sostenuta da Mayer (R.J. Mayer, *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle and Kant*, cit.), ci pare si possa confermare a patto di ricondurne il contenuto a quella apprensione intellettiva radicale (*noesis*) sempre fungente in cui con-

cui deriva il senso fondamentale di ciò che, pur non essendo materiale e sensibile, s'intende possa nondimeno realmente sussistere. Tale percezione, abbiamo detto, è essenzialmente vincolata all'individualità e al movimento. Dall'altro lato, essa si alimenta della continua crescita dell'esperienza dell'essere nelle sue diverse regioni, che sono l'oggetto particolare delle altre scienze.

Degli indizi in tal senso sono ricavabili dallo stesso testo che stiamo esaminando. Valgano ad esempio le tre seguenti citazioni:

Quantunque i soggetti delle altre scienze siano parti dell'ente, che è il soggetto della metafisica, non è tuttavia necessario che le altre scienze siano parti di essa: ogni scienza infatti considera una parte dell'ente secondo un modo speciale che è diverso dal modo con cui l'ente viene considerato nella metafisica. Per questo, propriamente parlando, il soggetto di una qualunque scienza non è parte del soggetto della metafisica: non è infatti parte dell'ente secondo quell'aspetto [rationem] per cui l'ente è il soggetto della metafisica, mentre *proprio questo aspetto fa di essa una scienza speciale distinta dalle altre*<sup>35</sup>.

[A]zione e passione non convergono agli enti secondo la considerazione ma secondo l'essere, mentre il matematico considera le cose astratte soltanto secondo la considerazione [...] ciò di cui si occupa il filosofo divino [il metafisico] *esiste invece separato nella realtà, ed è tale da poter essere principio e fine del movimento*<sup>36</sup>.

Quantunque per natura la scienza divina preceda tutte le scienze, per noi le altre scienze risultano anteriori. Come dice infatti Avicenna all'inizio della sua *Metafisica*, questa scienza dev'essere appresa, in ordine, dopo le scienze naturali, in cui vengono determinate molte cose di cui essa si serve, come la generazione, la corruzione, il movimento e così via, e ugualmente dopo la matematica [...] le altre scienze, infine – come la musica, le scienze morali e le altre di questo tipo – concorrono al suo compimento ottimale [alie uero scientie sunt ad bene esse ipsius]<sup>37</sup>.

Poco oltre l'ultimo passo citato, l'Aquinate aggiunge che è se è pur vero che l'oggetto di tutte le discipline citate riceve la sua ultima fondazione nella metafisica, quanto questa riceve da esse è sufficientemente assicurato in se stesso, ovvero in "principi per sé noti". L'esperienza del mondo veicolata dal senso comune ed elaborata nelle scienze particolari è, perciò, sufficientemente qualificata, dal punto di vista ontologico ed epistemico, per costituire la base di appoggio della riflessione metafisica.

Più precisamente, se la risoluzione di ogni forma nell'ente è ciò che costituisce l'ambito oggettivo proprio della metafisica (di qui avanza ogni ulteriore procedimento sul piano causale), è necessario garantire il significato reale, non già meramente formale o astratto, di tale risoluzione. Quest'ultima ipotesi farebbe infatti nuovamente assumere alla metafisica lo stesso metodo e la stessa relatività ideale o soggettiva della logica o della matematica. Ora, il significato reale o esistenziale dell'ente corrisponde a ciò che più radicalmente innerva la

---

siste l'*habitus principiorum*. Diversamente, si ripresenterebbero le difficoltà classiche dell'innatismo nel garantire l'essenziale dimensione attiva del sapere, a beneficio della pura oggettività del concetto.

35 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art 1, ad 6.

36 Ivi, art. 4, ad 7.

37 Ivi, ad 9.

coscienza, come presupposto intellettuale inespresso da cui dipende tutta l'attività giudicativa. La metafisica si conferma nella sua radicalità in quanto si riporta riflessivamente a tale presupposto.

#### 4. Conclusioni

Sulla base degli elementi presentati, vogliamo ora considerare a mo' di conclusione perché l'indagine tommasiana svolta nel Commento soddisfa, come abbiamo anticipato all'inizio, l'esigenza profonda del criticismo, la delimitazione riflessiva del pensiero e la ricerca del metodo della filosofia, e, invece, in quale misura lascia ancora dei problemi aperti<sup>38</sup>.

a) La filosofia discerne la modalità propria del pensiero dalla realtà a cui questo si riferisce. Non c'è una simmetria assoluta tra il concetto e la realtà, tra la struttura e la verità di una proposizione e la realtà del relativo stato di cose. Il platonismo è criticato a tale riguardo. Ciò significa, più precisamente, che la filosofia discerne il modo di essere delle realtà che sono oggetto delle diverse scienze, la loro condizione astratta in relazione a ciò che anche per essa, come per il senso comune, funge da fonte e da criterio fondamentale di conoscenza: la realtà sensibile. Alla cognizione di questa si raccordano tutte le operazioni per cui l'intelletto trascende l'esperienza sensibile, e in relazione a essa, ovvero alla sua integrità ontologica, l'intelletto può ricondurre la parzialità di considerazione che è all'origine delle diverse scienze. Si può così distinguere la condizione universale dei concetti che hanno una diretta esemplificazione empirica (i concetti "fisici" stanno per delle sostanze) dai concetti che si riferiscono ad aspetti della realtà (il numero che è il soggetto delle proposizioni matematiche non è sostanza ma è una proprietà della sostanza sensibile; del resto, i termini e la verità di tali proposizioni non si rinvengono immediatamente nell'esperienza sensibile).

b) La possibilità della scienza è vincolata alla possibilità di universalizzazione dell'esperienza. Più in generale, l'intelletto concerne direttamente l'attualità della forma, espressa nel concetto. Il giudizio per cui una forma è attribuita a una determinata realtà sensibile avviene tramite il concorso dell'intelletto e delle facoltà sensibili. L'intelletto riflette sulla stessa genesi empirica del concetto e lo applica conseguentemente alla realtà che risponda alle medesime note.

Una scienza può vertere su qualcosa in un duplice modo: in un senso primario e principale, e in tal maniera la scienza si occupa delle ragioni universali su cui si fonda; o in modo secondario e quasi riflesso [secundario et quasi per reflexionem quandam], e in tal maniera essa verte sulle cose a cui si riferiscono quelle ragioni nella misura in cui applica le stesse ragioni anche alle cose particolari a cui si riferiscono con l'ausilio delle forse inferiori. Chi conosce la ragione univer-

38 Si ricordi che uno dei problemi fondamentali all'origine della *Critica della ragion pura* era la precisa delimitazione della filosofia rispetto alla fisica ma specialmente rispetto alla matematica. Cfr. I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1763) e la "Dottrina del metodo" della stessa prima critica. Cfr. J.J. Sanguinetti, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando, Roma 1992; B.S. von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1995.

sale si avvale di essa e come cosa conosciuta e come mezzo di conoscenza: attraverso la ragione universale dell'uomo posso infatti giudicare di questo o quel determinato uomo [per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo]<sup>39</sup>.

A tale riguardo, abbiamo sollevato un problema: in che modo, conformemente al principio del realismo aristotelico, la realtà sensibile può essere mantenuta nella condizione di soggetto reale se l'intelligibilità in generale è ristretta alla sua forma, ossia all'insieme delle sue proprietà?

La possibilità del giudizio postula invece un criterio di intelligibilità superiore, che non si accorda alla restrizione del sapere teoretico alla forma e alle note di universalità e necessità. Il senso della reale sussistenza (*separatio*) e la forza assertiva espressa nel giudizio implicano la possibilità per l'intelletto di riconoscere l'essere precisamente in quelle note che costituiscono il limite della scienza: l'individualità e il divenire. Dev'essere, perciò, riconosciuta la portata non già meramente empirica ma trascendentale di queste note e della relativa modalità di cognizione. Sembrano esigerlo i capisaldi della metafisica aristotelica e tomista: rispettivamente, la ratificazione ontologica del sensibile, della materia e della potenza, e la dottrina tomista dell'atto di essere (*actus essendi*) come principio costitutivo dell'ente, al di là della forma.

In sintesi, l'integrazione dell'esperienza nell'ambito dell'ontologia per cui la semantica ontologica aristotelica riesce effettivamente a superare l'aporia parmenidea richiede una dottrina gnoseologica adeguata ai suoi principi, per cui non valga in senso assoluto o per cui possa essere ogni volta criticamente controllata la corrispondenza platonica tra l'essere e l'attualità della forma<sup>40</sup>. Altrimenti, l'assunzione di tale corrispondenza rende ambigua e problematica la distinzione ontologica tra l'essere mentale e l'essere reale.

Precisamente in tal senso sembra procedere la metafisica tomista<sup>41</sup>. Il testo che abbiamo esaminato ci ha fatto, però, osservare, sia pure in maniera indiziaria, la persistenza di tale problema. Come è stato notato, la teoria del giudizio come *separatio* non basta a garantire un reale accesso all'esistenza, ma la presuppone. Tale presupposto non sembra però sufficientemente esplicitato da parte di san Tommaso, né, forse, per i problemi dianzi evidenziati, poteva esserlo sulla base della sola noetica aristotelica. Del resto, quello del realismo, che

39 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 2

40 A tale riguardo, Luigi Ruggiu (*Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, in A. Bausola / G. Reale (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 319-376) rileva la funzione in certo modo trascendentale attribuita da Aristotele all'esperienza (*epagoghé*) del divenire, riferendosi specialmente alla sua confutazione di Parmenide nel primo libro della *Fisica* (Aristotele, *Fisica.*, I, 185 a 12ss.). Rimane tuttavia inevasa la questione sulla coerente introduzione di questa modalità di esperienza nel complesso della noetica aristotelica dei primi principi. Per un contributo in tal senso: cfr. D. Composta, *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, LAS, Roma 1997.

41 J. Santeler (*Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin*, F. Rauch, Innsbruck-Leipzig 1939) vede in san Tommaso un residuo platonico irrisolto, l'essenziale universalità della forma, che rende insuperabilmente aporetica la sua dottrina degli universali e dell'individuazione. Questo punto è in realtà in contrasto con quanto l'Aquinate sostiene sin da *Ente et essentia*, cap. 3. Nondimeno, lo studioso contribuisce a spostare l'attenzione dalla forma all'esistenza come principio di costituzione e di intelligibilità dell'ente, peraltro come punto di vista più coerente con l'impianto della metafisica tomista.

---

infine sottende la disanima dei punti che abbiamo considerato, è un problema con cui il lettore odierno inevitabilmente investe il testo dell'Aquinate e che solo la filosofia moderna ha potuto porre in tutta la sua acutezza<sup>42</sup>.

Tale conclusione introduce, infine, una questione più ampia: in che misura l'epistemologia di Aristotele e di san Tommaso siano adeguate alla loro stessa ontologia. Dalla risposta a tale questione dipende la più precisa collocazione del Commento al *De Trinitate* di Boezio nel complesso dell'opera dell'Aquinate. Inoltre, se le osservazioni qui brevemente condotte sono accertate, esse dovrebbero indicare un compito di non scarso interesse per la filosofia contemporanea: il portare in primo piano la rilevanza epistemica e la consistenza metafisica dell'esperienza ordinaria.

---

42 La precomprensione moderna presente nelle letture odierne del Commento è rilevata da Santiago Geronch e Santiago Argüello (*Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo*, cit...). Ad avviso di chi scrive, la precomprensione del problema critico, se ben inteso, non è un ostacolo ma un vantaggio, poiché consente di esaminare con maggiore attenzione la conoscenza dell'essere che è alla base della metafisica. Ci siamo occupati di questo punto in uno studio sul pensiero di Jacobi a cui ci permettiamo di rinviare: cfr. A. Acerbi, *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2010.