



## La *resolutio* come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro

Jesús Villagrasa, L.C.

*L'attualità del pensiero di Cornelio Fabro*<sup>1</sup> è quella dei filosofi essenziali: «i pensatori originali ossia creativi (Heidegger li chiama “essenziali”) sono i “risolutori” dei problemi ossia i “cercatori del fondamento»<sup>2</sup>. Questi filosofi sono inattuali<sup>3</sup>; o forse meglio, sono i cultori di una vera *philosophia perennis*, coloro che colgono quei punti nodali del filosofare trovati *sempre* attuali dagli studiosi.

In occasione del suo LXXX genetliaco, Fabro ha delineato un resoconto del suo itinerario intellettuale e ne ha rilevato tre punti nodali o direzioni fondamentali di ricerca alla quale aveva cercato di rimanere fedele nell'arco di quasi mezzo secolo: «1<sup>a</sup> l'approfondimento della nozione *metafisica* di partecipazione; 2<sup>a</sup> La determinazione dell'essenza *metafisica* del principio moderno d'immanenza come “ateismo radicale”; e 3<sup>a</sup> Il recupero del realismo classico-cristiano nell'esistenzialismo *metafisico* di Kierkegaard contro l'antropologismo ateo dell'immanenza moderna»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Questo è stato il titolo del Simposio tenutosi all'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, il 4 aprile 2001, dove l'autore ha presentato in forma orale i contenuti principali del presente articolo.

<sup>2</sup> C. FABRO, *La determinazione dell'atto nella metafisica tomista*, in *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 329 (pubblicato in «Filosofia e vita», II (1961), pp. 18-39). «I filosofi essenziali trovano i termini essenziali e quando si è toccati dentro del termine essenziale, andiamo al banchetto essenziale dei filosofi essenziali ch'è l'orientamento dell'intelletto sulla verità, sulla verità della libertà e sulla libertà della verità» (C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, aforismo 970, p. 169).

<sup>3</sup> Cf. G.M. PIZZUTI, *Un filosofo inattuale*, in AA.VV., *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell'LXXX genetliaco*, Edizioni Ermes, Potenza 1991, pp. 7-20.

<sup>4</sup> C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, in AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli Editore, Rimini 1984, p. 17. Il corsivo è mio. Nell'originale tutto il testo citato è in corsivo.

Nelle tre direzioni egli appare «metafisico». Era, come è stato chiamato da P. George Cottier «un metafisico di razza»<sup>5</sup>. Il progetto filosofico secondo Fabro consiste nel riportare la filosofia al fondamento della metafisica, e nel compiere nella metafisica il ritorno o *risoluzione* dell'ente al suo fondamento che è l'essere, l'*esse ut actus*. Per la comprensione della metafisica di Fabro è importante lo studio del *modo* in cui realizzare il compito, lo studio del metodo della metafisica: la *resolutio* o analisi.

Dopo aver mostrato i motivi dell'importanza e della scelta di questo tema (1), verranno considerati quattro preamboli (2). Dopo avere descritto la *resolutio* in Fabro (3), saranno presentati alcuni elementi della *resolutio* tomista (4) che, a mio avviso, dovrebbero essere integrati nella descrizione fabriana (5).

## 1. Fabro e la *resolutio*

Fabro è così attento alle grandi questioni metafisiche – partecipazione, causalità, *esse ut actus*, distinzione reale essenza-*esse* – che sembra quasi trascurare le questioni relative al metodo. Infatti, nell'ultimo, recentissimo, libro postumo di Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda* le voci «metodo» o «*resolutio*» nemmeno appaiono nell'indice analitico curato da G.M. Pizzuti, uno dei migliori conoscitori di Fabro<sup>6</sup>. Eppure, affermazione ripetuta di Fabro, talvolta con riferimento esplicito a Tommaso d'Aquino, è quella secondo cui il metodo della metafisica è la *resolutio*, qualche volta chiamata *reductio*:

Il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimostrativo, ma «risolutivo» (PC, p. 63)<sup>7</sup>. «Il processo costitutivo della riflessione metafisica è quindi quello della «*reductio*» [...] questo non è compito di astrazione o di «dimostrazione» ma di «riflessione comprensiva» ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'*esse* come atto originario» (PC, p. 229). «È questa la «*reductio* (o «*resolutio*»)

<sup>5</sup> G.M. COTTIER, *Prefazione*, in C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997<sup>2</sup>, p. 6.

<sup>6</sup> G.M. Pizzuti introduce l'opera con questa testimonianza: «L'otto dicembre del 1994, Padre Cornelio Fabro scrisse l'ultimo biglietto, le ultime righe della sua vita: era una dichiarazione con cui, a conclusione di una stretta consuetudine spirituale e scientifica durata quasi venticinque anni, affidava allo scribente la cura di una serie di scritti inediti tutti di grande rilevanza speculativa.» (*Introduzione* a C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, p. 9).

<sup>7</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino* (=PC), Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 693 pp.

ad unum» che costituisce in fondo il metodo proprio della metafisica, tanto nella sua analisi espositiva (le forme e i modi dell'essere predicamentale), quanto nella sua sintesi conclusiva (l'ente per partecipazione e l'esse per essenza)» (PC, p. 499).

La situazione risulta per certi versi un po' paradossale. Secondo Fabro, la *resolutio* è il metodo proprio della metafisica. È consapevole che si tratta di una nozione quasi completamente dimenticata dalla tradizione razionalista occidentale, che la considera un metodo meramente logico e ne ignora la ricchezza implicita nell'uso medievale<sup>8</sup>. Fabro nega che tale nozione si riferisca a un procedimento meramente logico (analisi logica); la chiama piuttosto «un ritorno al fondamento»<sup>9</sup>, una fondazione nel principio. Benché la *resolutio* sia una delle apportazioni metodologiche più importanti e personali di san Tommaso<sup>10</sup>, in genere i tomisti del XX secolo si sono occupati dell'«astrazione» e della «separazione», alcuni della «reditio» o «reflexio» e, tra i pochi che si sono occupati della «*resolutio*», il principale rappresentante è Cornelio Fabro<sup>11</sup>. Ebbene, Fabro non ha svolto uno studio sistematico sulla *resolutio*, e nelle sue grandi opere metafisiche non cita il testo dove san Tommaso si occupa del metodo della metafisica: il commento *In Boethio de Trinitate* (BDT), q. 6 a. 1.

<sup>8</sup> «Most of the contemporary secondary literatur on analysis ignores medieval uses of resolution [...] Those who discuss resolution in Aquinas seem to have little sense of the long and vexed tradition of the term to describe reason's movement, and hence give incomplete accounts of the notion in Aquinas» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio and the structure of reasoning in Aquinas*, «The Thomist» (1994), pp. 199-200). Questo ampio articolo (pp. 197-243) è uno dei migliori sulla *resolutio* in san Tommaso.

<sup>9</sup> «The term *reductio* appears to be proper to St. Thomas and does not indicate so much a merely logical process of clarification of explicative resolution (*resolvit*) as rather the "return to the fundament" and therefore a process of intensive and comprehensive foundation that the rationalistic tradition in the West has completely forgotten» (C. FABRO, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, «International Philosophical Quarterly», 6 (1966), pp. 407-408)

<sup>10</sup> «In M.-D. Chenu's estimation "It [*per viam resolutionis*] is St. Thomas in one of the most personal pieces of his methodology" (*Towards Understanding St. Thomas*, p. 191)» (J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, p. 252).

<sup>11</sup> «Il tema della "abstractio" concettualizzante e della "separatio" giudicativa, è stato oggetto di molti studi, concentrati in torno all'interpretazione del *In Boet. De Trin.*, q.5 a.3-4. Per il tema della "reflexio" o "reditio completa" sono classici gli studi sul *De Ver.*, q.1 a.9, che rinviano alla meditazione del *De Causis* lc. 15. Meno studiato il tema della "resolutio", (I, q.79 a.8; *De Verit.*, q.15 a.1...), Cf. C. FABRO, *Le retour au fondement de l'être*, «Recherches de Philosophie», 6 (1963), pp. 177-196» (J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *La vita intellettuale*, Lectio Sancti Thomae Aquinatis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 424, nota 13).

Se l'importanza della *resolutio* nella storia della metodologia e della filosofia della scienza è stata riconosciuta da un filosofo come Jaakko Hintikka<sup>12</sup>, molto di più si dovrebbe fare nel contesto della metafisica tomista<sup>13</sup>. Infatti, mi sembra che le svariate interpretazioni metafisiche dei tomisti – anche quando sono d'accordo nell'affermare le tesi o i grandi capisaldi della metafisica di Tommaso – e la quasi impossibilità di trovare un consenso nelle interpretazioni si debbano in buona misura alla mancanza di una esplicita attenzione al metodo della metafisica. Fabro, forse il più acuto dei tomisti del secolo XX, colui che lo ha identificato così chiaramente, offre soltanto descrizioni occasionali: non troviamo, pur nella sua ampia bibliografia, uno studio sistematico.

La situazione nel mondo tomista si può illustrare col IV Convegno Nazionale dei docenti di filosofia nelle Facoltà, nei Seminari e Studentati religiosi d'Italia, tenutosi ad Assisi dal 27 al 29 dicembre di 1972. La relazione di Fabro, *Il ritorno al fondamento: Contributo per un confronto tra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, doveva avviare la discussione<sup>14</sup>. Fabro, come faceva volentieri e non di rado, ha osato sfidare e provocare questo importante gruppo di tomisti con Heidegger.

La provocazione si presenta in questi termini. Al momento è impossibile pensare a una vera ripresa del tomismo trascurando il compito e la critica offerte da Heidegger: il *compito* della riflessione filosofica consiste nella riduzione-risoluzione-ritorno al fondamento della metafisica; la *critica*: il pensiero occidentale ha perso il senso dell'essere. Secondo Fabro, la *critica* heideggeriana è legittima; la perdita del senso dell'essere fu provocata dalla distinzione formale di *essentia-existentia* come era compresa dalla seconda scolastica – Nominalismo e Suárez in particolare –, che è arrivata al pensiero moderno come identità reale di pensiero e realtà<sup>15</sup>. Tommaso d'Aquino però sfugge ad essa. Anzi, è stato proprio lui

<sup>12</sup> «[Resolutio] has been touted as the conceptual model for some of the most important ideas in the history of philosophy, including the history of the methodology and philosophy of science» (J. HINTIKKA - U. REMES, *The method of Analysis*, D. Reidel, Goston 1974, p. 1, citato in E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 197).

<sup>13</sup> «Discussions of resolutions are an obligatory part of discussions of the nature of metaphysics» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 201).

<sup>14</sup> C. FABRO, *Il ritorno al fondamento: Contributo per un confronto tra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, «Sapienza», 26 (1973), pp. 265-278. Per il dibattito vedere AA.VV., *Dibattito congressuale*, «Sapienza», 26 (1973), pp. 357-432.

<sup>15</sup> «M. Heidegger, sul modello dei "filosofi essenziali" concepisce come compito della riflessione filosofica nell'epoca attuale il "ritorno [o riduzione] nel fondamento della metafisica" (cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, V Aufl., Frankfurt a.M. 1949, pp. 7 ss) così da riuscire a "pensare non solo metafisicamente, ma a partire dall'essenza della metafisica" (cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1949,

a realizzare il *compito* risolutivo proposto da Heidegger grazie a un processo che opera mediante la distinzione *reale* di *essentia* ed *esse* e che arriva fino alla dimostrazione dell'esistenza di Dio<sup>16</sup>.

Fabro considera vano l'intento di conciliare l'ontologia di Heidegger con il concetto di essere di san Tommaso, tuttavia, è comune ai due autori l'intento risolutivo<sup>17</sup>. Tutti e due sono pensatori essenziali, che «camminano a ritroso», che cercano il fondamento dell'ente nella riduzione all'essere, e che rifiutano la distinzione modale di essenza ed esistenza, vera responsabile della dimenticanza dell'essere. Per Fabro, questo è coincidere nell'essenziale del procedere metafisico<sup>18</sup>. Ma Heidegger ha compiuto questa risoluzione nell'immanenza<sup>19</sup>; la riduzione

---

pp. 233 ss)» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 265). «Quando la verità di un ente si risolve tutta nell'essenza, essa può essere esaurita completamente dal pensiero stesso» (*ibid.*, p. 268). Nell'opera di Fabro è molto presente questa critica alla scolastica razionalista e di solito va associata alla difesa di san Tommaso contro la accusa generale di Heidegger alla metafisica occidentale di dimenticanza dell'essere.

<sup>16</sup> «Nella *resolutio ad fundamentum* [Heidegger] è dominato negativamente dalla distinzione di *essentia* ed *existentia* (in cui crede di riassumere tutto il pensiero occidentale) ed ignora del tutto la composizione tomistica di *essentia* ed *esse*. [...] Ignora completamente i termini ed il significato della *resolutio ad fundamentum* che l'Aquinate ha operato mediante la *Diremtion di esse per essentiam* (Dio) ed *ens per participationem* (creatura) e la scoperta -posizione del concetto di *esse* come atto primo intensivo» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 269). «Heidegger conosce la scolastica, ma non il tomismo assolutamente; ciò si desume del modo con cui accenna qui alla posizione tomistica che è antitetica quella scolastica. Nella scolastica l'essenza e l'esistenza si distinguono "modalmente", cioè la stessa essenza, prima possibile, diventa reale mediante l'atto creativo» (C. FABRO, in *Dibattito congressuale*, p. 359). Il P. Lotz, che tende a far concordare i contenuti di Heidegger e di san Tommaso, riconosce che «già in Tommaso d'Aquino c'è una certa tematizzazione dell'essere, che Heidegger non conosce abbastanza» (J.B. LOTZ in *Dibattito congressuale*, p. 366).

<sup>17</sup> «Diverso è invece il giudizio quando il problema è portato sul piano teoretico del "significato" risolutivo delle istanze di risoluzione nel fondamento di Heidegger, lasciando da parte ogni velleità di concordismo esteriore [...]. Non si tratta tanto di accordo dottrinale diretto fra Heidegger e S. Tommaso, che non ci può essere su nessun punto, quanto di una convergenza di istanza nella tematica e nella problematica di fondo» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 270).

<sup>18</sup> «Ambedue "pensano a ritroso" ossia seguono il metodo riflessivo di "ritorno al fondamento" (*Rückgang in den Grund*) che è proprio dei pensatori essenziali. Ambedue poi vedono questo fondamento nella riduzione all'essere, ossia mediante l'illuminazione dell'ente o essente nel essere, [...] ambedue rifiutano la distinzione (modale) di *essentia* ed *existentia* e la considerano la principale responsabile sul piano teoretico dell'oblio dell'essere [...]. In questo senso, anche se può sembrare paradossale, nessun pensatore presenta una convergenza di istanze speculative così profonda e radicale con S. Tommaso come Heidegger: è impossibile oggi pensare ad una ripresa veramente operante del tomismo passando sopra alla lezione heideggeriana» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 271).

<sup>19</sup> Fabro conosce un senso classico-realista di immanenza: «Secondo me ci sarebbe opposizione radicale tra l'immanenza in senso classico, cioè realistico, e immanenza in senso moderno [...]. L'immanenza classica è perfettiva, suppone l'ente dell'oggetto che essa avverte e accoglie e suppone la realtà del soggetto stesso che essa perfeziona; mentre l'immanenza

al fondamento di san Tommaso va in direzione contraria, *per viam oppositam*<sup>20</sup>.

Il vivace dibattito che seguì la conferenza – anzitutto tra C. Fabro e J.B. Lotz – fu aperto da G. Bontadini con un'ipotesi: la rigorizzazione del fondamento della metafisica classica come «*reductio in primum principium*», sembra che non si trova neppure nei vertici della nostra tradizione.

Tale rigorizzazione, che qui è intesa come «*reductio in primum principium*», «in evidentiam primi principii», era tematicamente richiesta, ma non era tematicamente esibita; e la cosa si può storicamente spiegare. Infatti in determinate epoche, soprattutto in quella medievale, la cosa era tanto ovvia, tanto penetrata negli animi, che si riteneva quasi un perder tempo il cercare tale rigorizzazione<sup>21</sup>.

Se nel Medioevo era così, certamente, oggi non lo è più. Infatti, l'impressione generale che si ricava dagli atti è che tutti i partecipanti erano d'accordo nell'identificare la risoluzione o riduzione al *primum* o al *fundamentum* come il compito essenziale della metafisica, ma che non era affatto chiaro come realizzare il compito, questo ritorno al *primum*.

Diverse proposte sono valutate piuttosto negativamente: l'astrazione, l'intuizione eidetica di Maritain<sup>22</sup>, la *separatio* di Geiger<sup>23</sup>, l'eccessivo rilievo dato al giudizio e la *reditio completa* come interpretate dal P.

---

moderna è costitutiva, essa costituisce l'attuarsi della soggettività che si dà l'essere con il proprio atto e col medesimo passa a strutturare l'oggetto, a fondare l'oggettività» (C. FABRO in *Dibattito congressuale*, p. 415).

<sup>20</sup> «La *reductio ad fundamentum* di S. Tommaso è esattamente agli antipodi nella differenziazione radicale dell'*esse per essentiam* ed *ens per participationem* che comporta nella creatura la distinzione reale radicale di essenza partecipante ed esse partecipato, come possibilità trascendentale e conseguenza insieme della creazione [...] è da Heidegger che dover partire il discorso del ritorno al fondamento: me *per aliam, per oppositam viam*» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, pp. 277-278).

<sup>21</sup> G. BONTADINI, in *Dibattito congressuale*, p. 367. Il corsivo è mio.

<sup>22</sup> «Non consentirei con Maritain che ci sia una intuizione. Anche per me non si tratta di separazione, ma di *resolutio*, termine che ho trovato in S. Tommaso. Abbiamo quindi una *resolutio in fundamentum*: il fondato, l'ente, è riportato (*resolutum*) al suo fondante cioè all'essere; e così l'ente diventa trasparente per l'essere» (J.B. LOTZ in *Dibattito congressuale*, pp. 381-384). Fabro non dice nel dibattito che pensa della intuizione «maritainiana» ma è saputo che non la comparte: «Fabro prefers [a differenza di Maritain] to speak of "risoluzione" rather than of intuition. The metaphysical notion of being is understood as the term of an ascending process of intellectual clarification of what is meant by potency and act» (A. McNICHOLL, *On Judging Existence*, «Thomist», 43 (1979), p. 568).

<sup>23</sup> Per la critica di Fabro a Geiger, cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, Introduzione, Torino 1962<sup>3</sup>, pp. 20 ss.

Lotz<sup>24</sup>. B. Mondin cerca di formulare la questione in dibattito in questi termini: «In che modo si trasforma la dedizione e ostensione dell'essere da oscura e implicita in percezione chiara e esplicita? Le proposte qui sono state tre: astrazione, riflessione, risoluzione»<sup>25</sup>. Fabro qualche volta chiama questo processo risolutivo *reflexio radicalis*<sup>26</sup>.

Fabro è chiamato per due volte a descrivere la natura della *resolutio*<sup>27</sup>: è un processo ascendente, che parte dall'ente<sup>28</sup>, plesso sintetico del quale facciamo esperienza diretta, immediata, propria; per poi ascendere progressivamente di atto in atto: dagli atti accidentali all'atto sostanziale, dall'atto sostanziale all'atto entitativo, all'*esse ut actus*. L'ente è sintetico, composto; ma la composizione di *essentia et esse* non è immediatamente evidente<sup>29</sup>. L'esistenza è solo il mero fatto di questa composizione<sup>30</sup>. La *resolutio* – dell'*ens* nella determinazione dell'*esse*<sup>31</sup> –, è diversa della *reditio completa*, che è solo l'interiorizzazione dell'anima umana<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> «Nella tesi di P. Lotz il giudizio assume un'importanza notevole (sia pure inteso secondo la *reditio completa*); ma il giudizio è espressione concreta della dialettica hegeliana, che – obliando l'*esse* – travolge il reale nel ideale [...]. La Sua *reditio* implica il giudizio (come è insegnato da S. Tommaso nel *De Veritate*), ma il giudizio, come inizio protologico, non afferra più l'essere, bensì le "differenze", ossia le categorie statiche del pensiero» (D. COMPOSTA, in *Dibattito congressuale*, pp. 388-389).

<sup>25</sup> B. MONDIN, in *Dibattito congressuale*, p. 402.

<sup>26</sup> «Penetrando e facendo un'analisi della struttura, ontologica prima e metafisica poi, del finito, io posso considerare il finito, salire poi a quella *reflexio radicalis* e dire che *ens participat esse, habet esse*» (C. FABRO, in *Dibattito congressuale*, p. 393). Fabro chiama «riflessione intensiva» ciò che prima della terza edizione di *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* chiamava «astrazione intensiva»: cf. introduzione a questa edizione (Torino 1963), p. viii.

<sup>27</sup> Il primo intervento nel dibattito fu la richiesta al P. Fabro di orientare questo compito: «Le chiedo di indicarci ulteriormente il modo de soddisfare questa esigenza [l'esigenza heideggeriana del ritorno al fondamento] cioè come andare *per aliam, per oppositam viam*» (A. DALLEDONNE, in *Dibattito congressuale*, p. 371).

<sup>28</sup> Sull'importanza del punto di partenza, si veda C. FABRO, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, «International Philosophical Quarterly», 6 (1966), pp. 402-404.

<sup>29</sup> «Entro l'*ens* c'è tutta una dialettica. *Ens est id quod habet esse*, è composizione di *essenza ed esse*: composizione che non è immediatamente evidente. Però scavando dentro si arriva a quest'ultima risoluzione. Però come si afferra questo *esse*? Abbiamo sentito il P. Lotz; io certamente non mi sento di accettare *sic et simpliciter* un'apprensione dell'*esse* (*actus essendi*) separato dalla posizione dell'essenza che lo porta, senza che sfumi in quell'*esse generalissimum* della Scolastica. (C. FABRO, in *Dibattito congressuale*, p. 407).

<sup>30</sup> Cf. C. FABRO in *Dibattito congressuale*, pp. 373-376.

<sup>31</sup> «[P. Lotz] fa tutto quel processo interno della *resolutio* mediante il processo suo della *reditio completa*. Invece io sto alla semplice *resolutio*, cioè: c'è l'*ens*, il quale presenta l'esistenza di una natura, di una realtà. L'esistenza è il fatto della sintesi di *essenza e atto di essere*, posto nella realtà. L'esistenza è un effetto, un risultato, un fatto. Invece l'*esse* è *id quod est magis intimum, profundum*. L'immediato, da cui partire, è l'*ens*; e su questo credo che i mas-

Nel dibattito, accanto a un sostanziale consenso sulla natura della metafisica come ritorno al fondamento è emerso anche il dissenso intorno al problema di come realizzare simile ritorno. La tesi di Fabro è che il metodo della metafisica non è *abstractio, intuitio, separatio, reditio completa*, o *demonstratio*, ma *resolutio* o *reductio*. Questa tesi, benché non ampiamente tematizzata da Fabro nelle sue opere, è strettamente legata alla concezione metafisica di Fabro e ai capisaldi della metafisica tomista. Il dibattito è servito a confermare che nel tentare di determinare i diversi «metodi» della metafisica e modi di avvicinarsi all'ente, si rendono esplicite notevoli differenze tra tomisti che si suppone che siano d'accordo nella determinazione dell'oggetto e natura della metafisica.

## 2. Preamboli

Uno studio adeguato del metodo della *resolutio* in Fabro deve approfondire i momenti di questa fondazione solo inizialmente descritta nelle sue opere, e valutare se la sua interpretazione della *resolutio* ha veramente fondamento in Tommaso. Prima però si dovrebbero fare alcune riflessioni preliminari: i preamboli!

In filosofia, i preamboli abbondano: non se ne può fare a meno. Alle volte si ha quasi l'impressione che la filosofia non sia che preamboli, un perdersi in preamboli, un voler cominciare sempre da capo, un continuo questionare sui "principi". Pare che i filosofi perdano il tempo a rompersi il capo ed a romperlo agli altri, proprio per preamboli, per i primi preamboli senza mai muoversi dal punto, senza mai arrivare al *quia* [...] Sarà questo un difetto del filosofare, che lo strania così spesso dalle attività costruttive della vita: ma perché non potrebbe anche essere, questa sua intransigenza, il segno della sua stessa dignità ed elevatezza?<sup>33</sup>

---

simi metafisici non sono molto distanti. Però il problema sta nella *resolutio* di questo ens, cioè nella determinazione dell'*esse*, dell'atto per cui si dice *ens*» (C. FABRO, in *Dibattito congressuale*, pp. 420-421).

<sup>32</sup> «Ieri P. Lotz, con molta pertinenza, ha detto [...] che la *resolutio* è la *interiorisatio*, la quale è attiva nella *reditio completa*. Ma se ho ben afferrato la posizione di S. Tommaso in questo [...] questa interiorizzazione [...] è la *reditio completa* la quale altro non è che la *reditio* dell'anima in se stessa [...] L'interiorizzazione non è tanto per l'*esse*» (C. FABRO, in *Dibattito congressuale*, p. 407).

<sup>33</sup> C. FABRO, *Logica e metafisica. A proposito di alcune critiche recenti al realismo tomista*, in *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 279 (pubblicato in *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis*, Torino-Roma 1946, vol. XII (N.S.), pp. 129-150).



## 2.1. Un metodo della metafisica o tanti metodi?

Aristotele dice nella *Metafisica* che è necessario investigare in primo luogo il metodo proprio d'ogni scienza, e non solo la logica come metodo comune di tutte le scienze<sup>34</sup>. Nella sua *Metafisica* tuttavia egli usa diversi metodi. Ecco i cinque principali.

1) La *dialettica* aristotelica e lo studio delle opinioni degli altri. Nessuno può fare filosofia senza l'aiuto degli altri; benché siamo capaci di conoscere verità e, di fatto, ne conosciamo molte<sup>35</sup>, di solito, le raggiungiamo in modo parziale e con grande difficoltà, a causa della limitazione della nostra intelligenza<sup>36</sup>. Se ogni uomo può contribuire poco alla conoscenza della verità, con l'unione di tutte le conoscenze si raggiunge un risultato considerevole. Ci sono utili anche coloro che non sono riusciti a cogliere la verità, perché sono stati l'occasione per formulare dottrine vere<sup>37</sup>. Se togliessimo tutte le discussioni sulle opinioni comuni degli uomini<sup>38</sup> e dei più istruiti e saggi elimineremmo circa due terzi della *Metafisica*<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> S. Tommaso commenta: «Quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 5). Tutte le citazioni dove non si indica l'autore sono di san Tommaso.

<sup>35</sup> «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto...» (ARISTOTELE, *Metafisica II*, 1, 993a 30-b 1; Rusconi, Milano 19984, 824 pp., a cura di Giovanni Reale)

<sup>36</sup> «La causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Infatti, come gli occhi nelle nottate (pipistrello o gufo) si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte» (ARISTOTELE, *Metafisica II*, 1, 993b 7-11).

<sup>37</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica II*, 1, 993b 1-4 e 11-18.

<sup>38</sup> «Nei primi capitoli del libro I della *Metafisica*, proprio per calibrare il concetto di sapienza (*sofia*), che è poi, quello della stessa *metafisica*, Aristotele si rifà continuamente alle generali convinzioni degli uomini. Dal punto di vista metodologica, egli sembra ritenere corretto l'accettare come vero ciò su cui tutti sono d'accordo. Nell'*Etica a Nicomaco* egli lo esplicita in maniera precisa «Ciò su cui tutti consentono diciamo essere vero» (X, 2, 1072b)» (G. REALE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1998<sup>4</sup>, p. xxxi).

<sup>39</sup> «Se conta la *communis opinio* come portatrice di verità, a fortiori conta l'*opinione degli uomini più colti, o, meglio, dei sapienti.*» pertanto chiara la ragione per cui Aristotele non cessa di chiamare in causa le convinzioni di tutti i suoi predecessori e di discuterle senza posa, o per mostrare che esse esplicitamente, o almeno implicitamente, oppure anche solo essenzialmente, volevano dire esattamente ciò che egli stesso dice, oppure per rafforzare le proprie convinzioni confutando quelle opposte. Questo muovere da premesse ammesse da coloro che si sono occupati di filosofia, [...] costituisce il tratto tipico di quella che nei *Topici* viene

2) *Deduzione, induzione e intuizione*. La scienza aristotelica si raggiunge per deduzione, cioè dimostrazione, a partire da premesse e principi primi. I principi primi si raggiungono per intuizione o per un certo tipo di induzione<sup>40</sup>. Aristotele utilizza poco la deduzione nella sua *Metafisica*; questo fatto non dovrebbe sorprendere se si considera che è compito di questa scienza lo studio dei principi<sup>41</sup>.

3) La *confutazione* o *élenchos*<sup>42</sup> costituisce uno dei procedimenti metodologici più tipici della *Metafisica* di Aristotele. Il motivo è chiaro: i principi primi, essendo evidenti in se stessi, non possono essere dimostrati né lo necessitano; possono solo essere difesi contro chi li nega<sup>43</sup>.

4) Il metodo *aporetico* occupa un luogo di grandissima importanza nella *Metafisica* di Aristotele. Il metodo determina il giusto cammino (εὐπορία) da seguire in un'investigazione e dipende, principalmente, dalla giusta posizione del problema (διαπορεῖν): il modo più radicale di impostare un problema è, appunto, l'*aporia*. Tutto il libro III della *Metafisica* è dedicato alle aporie (15 in tutto), e risulta di difficile interpretazione per il lettore moderno, poiché la sua finalità è provocare l'ammirazione – nel senso greco del rendersi conto di non poter spiegare qualcosa – mediante la comprensione di un problema importante e di difficile soluzione. Per risolvere un problema è necessario prima capire adeguatamente le difficoltà che comporta, poiché la sua risoluzione consiste nella soluzione di tali difficoltà. La difficoltà del problema appare con maggiore chiarezza se si

---

chiamata "dialettica". Intesa in questo senso, la dialettica occupa un cospicuo posto nella *Metafisica*. Basti questo dato: se noi togliessimo tutte le discussioni dialettiche, elimineremmo circa due terzi dell'opera» (G. REALE, *op. cit.*, p. xxxii).

<sup>40</sup> «Larghissimo posto ha poi, nella *Metafisica*, l'analisi fenomenologica e l'induzione che da questa analisi fenomenologica dei particolari cerca di risalire agli universali, soprattutto nella trattazione delle sostanze sensibili» (*ibid.*, p. xxxiii).

<sup>41</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* I, 1, 982a 2. «Si è giustamente rilevato che Aristotele, il quale ha teorizzato la deduzione sillogistica negli *Analitici*, presentando il sillogismo scientifico come il processo dimostrativo per eccellenza, nella *Metafisica* curiosamente, non lo applica, o lo applica in misura assai scarsa. Tuttavia a ben vedere, il fatto non è per nulla abnorme. Infatti, il sillogismo parte da principi e da questi deduce delle conseguenze. Ma il sillogismo non può dedurre i principi primi, che, anzi deve presupporre come necessario punto di partenza. Ora, la *Metafisica* riguarda quasi per intero proprio i principi primi, e dunque non li può, per la ragione ora detta, sillogisticamente dedurre. Già negli *Analitici Secondi* [II 19, 100b] Aristotele aveva posto l'accento sull'intuizione come imprescindibile punto di partenza della deduzione, in una pagina assai poco nota e invece assai importante» (G. REALE, *Introduzione*, pp. xxxii-xxxiii).

<sup>42</sup> «In Graeco habetur elenchice, quod melius transfertur redargutive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum» (*In IV Metaph.*, lc. 6 n. 13).

<sup>43</sup> «Philosophus non considerat huiusmodi principia tamquam faciens ea scire definiendo vel absolute demonstrando; sed solum elenchice, idest contradicendo disputative negantibus ea» (*In III Metaph.*, lc. 5 n. 6).

ascoltano le voci dei filosofi che la pensano diversamente su un argomento<sup>44</sup>. Non si tratta tanto di sapere che cosa hanno detto i filosofi quanto di preparare la risoluzione di una difficoltà. Il filosofo cerca la conoscenza della verità, non le opinioni degli uomini<sup>45</sup>, questo perché, tra gli altri motivi, a volte gli uomini affermano quello che non hanno capito o quello di cui non sono convinti, «come quando si raccontano storie»<sup>46</sup>.

5) Il metodo logico (*modus logicus*) serve a «introdursi» nei problemi ontologici attraverso l'analisi del linguaggio e della logica, perché i modi di predicare qualcosa dipendono dal modo di essere delle cose predicate. Non bisogna dare un valore assoluto a questo metodo e richiede molta cautela poiché ci sono modi di predicare che non corrispondono a modi di essere, ma alla creatività dell'intelletto<sup>47</sup>. Nella *Metafisica*, quindi, Aristotele utilizza diversi metodi.

Di più, nella scienza sembra prevalere il pluralismo metodologico<sup>48</sup>. Ciò può essere confermato nel modo in cui san Tommaso elabora argomenti filosofici: oltre alla risoluzione, usa vari procedimenti metodologici come la definizione, la divisione, la distinzione, la separazione, l'analogia, la comparazione, la metafora, la *quaestio* e l'argomento di conve-

<sup>44</sup> «Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium. Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem» (*In III Metaph.*, lc. 1 nn. 5-6).

<sup>45</sup> «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (*In I De caelo et mundo*, lc. 22, n. 8).

<sup>46</sup> «Quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae» (*De Veritate* q. 9 a. 6).

<sup>47</sup> J.B. REICHMANN in *Logic and the Method of Metaphysics*, «The Thomist», 29 (1965) concede un eccessivo rilievo al *modus logicus*. R.A. TE VELDE, in *Metaphysics, dialectics and modus logicus according to Thomas Aquinas*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 63 (1996) fa opportune correzioni. Conviene notare che san Tommaso dice che è metodo proprio iniziale della Metafisica (*In VII Metaph.*, l. 3, n. 3 «Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est et ab eo convenienter incipit») perché si può fare una prima approssimazione allo studio della sostanza investigando i diversi modi di predicazione: «Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, in quantum investigat quid sit quod quid erat esse *ex modo praedicandi*. Hoc enim ad logicum proprie pertinet» (*ibidem*). Vale a dire: lo studio dei modi di predicazione appartiene al logico; l'uso del *modus logicus* è proprio del metafisico, non perché sia il suo principale metodo, ma perché è esclusivo di lui, appunto, perché le altre scienze particolari non fanno un uso (*ut docens*) legittimo di una scienza massimamente universale com'è la logica (cf. *In BDT* q. 6 a. 1 dove si studiano i tre modi di *rationabiliter*, e GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars Logica*, p. II, q. 1 a. 5 «*quomodo distinguatur logica docens et utens*»).

<sup>48</sup> Cf. J. ECHEVERRIA, *Filosofía de la ciencia*, Akal, Madrid 1995, pp. 116-118.

nienza<sup>49</sup>. Per non dire, di tante indicazioni pedagogiche: iniziare dal più facile o dal più necessario o fondamentale, p. es. la logica<sup>50</sup>; cominciare con una conoscenza globale del tutto, anche se le parti restano in una certa confusione (*sub quadam confusione*) per il fatto che ancora non si sia raggiunta la conoscenza distinta<sup>51</sup>. Più tardi verrà la conoscenza distinta di ognuna delle parti; e solo alla fine una conoscenza distinta e completa del tutto e delle parti.

Ancor più, la metafisica nella sua lunga storia ha usato tanti metodi. Soltanto, alcuni dei più noti: la dialettica (Platone, Hegel), l'induzione e la risoluzione (Aristotele, San Tommaso), la deduzione o composizione (Proclo, Spinoza, Leibniz), l'intuizione (Bergson), l'ermeneutica esistenziale (Heidegger), l'analisi fenomenologica trascendentale (Kant, Husserl)<sup>52</sup>.

Inoltre, un autore, come B. Mondin, pur affermando che il metodo della metafisica è risolutivo vede tre momenti: l'*osservazione* dei fenomeni, la *riflessione* sui fenomeni e la *spiegazione conclusiva* dei fenomeni<sup>53</sup>. Il momento essenziale e proprio della metafisica mi sembra il terzo: la spiegazione ultima è, riprendendo un'espressione heideggeriana cara a Fabro, un ritorno al fondamento<sup>54</sup>, la ricerca delle cause. O detto con una espressione della *Fides et Ratio*: non si accede alla dimensione metafisica della realtà senza «realizzare il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento»<sup>55</sup>.

Orbene, c'è qualche metodo che esplicitamente si proponga di realizzare questo passaggio? Non sarà questo il metodo proprio della metafisica, benché possa far ricorso ausiliare a tanti altri metodi? La domanda è sensata, come lo è domandarsi sul metodo «proprio» di una scienza, perché, come diceva Aristotele, non si può usare lo stesso metodo in tutte le

<sup>49</sup> «Questa ricchezza e complessità della metodologia di cui S. Tommaso fa uso nell'indagine metafisica va tenuta sempre presente leggendo i suoi scritti, se si vuole cogliere la portata esatta delle sue argomentazioni» (B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, III. Ontologia e metafisica, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, p. 130).

<sup>50</sup> Cf. *In BDT* q. 6 a. 1 qc 2 ad 3.

<sup>51</sup> «Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur» (I, q. 85 a. 4 ad 3).

<sup>52</sup> Cf. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 6-15.

<sup>53</sup> B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. 1, p. 21. Essendo Mondin un filosofo realista, la nozione di «fenomeno» non ha connotazioni kantiane o husserliane.

<sup>54</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*. *Il ritorno al fondamento della metafisica*, (1949), in *Segnavia*, Adelphi Edizioni, Milano 1994<sup>3</sup>, pp. 317-334.

<sup>55</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 84.

scienze<sup>56</sup>. San Tommaso nel suo commento alla *Metafisica* annota che siccome alla metafisica corrisponde *massimamente* la considerazione della verità, bisogna determinare tra i diversi metodi quale sia conveniente<sup>57</sup>. Alcuni vorrebbero avere in tutte le scienze la certezza propria della matematica, ma il loro oggetto non lo permette<sup>58</sup>. Il metodo conveniente ad ogni scienza, non deve essere il migliore in assoluto (quello che da la massima certezza)<sup>59</sup>, bensì il migliore relativo, cioè, quello conveniente all'*oggetto* proprio di quella scienza<sup>60</sup>, al *fine* che si sta ricercando<sup>61</sup>, e al *soggetto* che ricerca<sup>62</sup>.

## 2.2. Il metodo e soggetto umano

La figura che meglio descrive la conoscenza umana è il circolo perché il discorso (la *ratio*) è un movimento tra due intellezioni (*intellectus*)<sup>63</sup>: quella che si fa nell'evidenza immediata dei primi principi, e quella che si fa nell'evidenza mediata delle conclusioni scientifiche per riso-

<sup>56</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 3, 995a 15-17.

<sup>57</sup> Cf. *In II Metaph.*, lc. 5, n. 1.

<sup>58</sup> «Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, idest per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus iudicantis, et rationes inquiringentis; dummodo non quaeratur certitudo in his, in quibus certitudo esse non potest» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 4).

<sup>59</sup> Il metodo ottimo sarebbe il matematico per l'esattezza: «Ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod acribologia idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 4).

<sup>60</sup> «Ille modus qui est simpliciter melior, non debet in omnibus quaeri» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 5).

<sup>61</sup> «Il metodo della metafisica deve armonizzarsi con le esigenze del suo oggetto e del suo traguardo. Nella metafisica dell'essere e della persona che noi intendiamo elaborare, l'oggetto è l'ente in quanto ente, mentre il suo traguardo non può essere che l'Essere stesso» (B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, III, p. 131).

<sup>62</sup> «Modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent; nisi vero congrueret nobis, nos capere non possemus» (*In BDT*, proemium ad qq. 5 e 6).

<sup>63</sup> San Tommaso non identifica l'intellezione con una *circulatio* perfetta perché nella scienza si da progresso, mentre nel circolo principio e fine sono identici (Cf. *In I De anima* lc. 8 n. 12). Un buon studio al riguardo in G.M. COTTIER, *Intellectus et ratio*, «Revue Thomiste», 88 (1988), pp. 215-228, dove Cottier distingue vari significati di *intellectus*: la facoltà, l'*habitus* dei primi principi, e l'operazione (p. 217); distingue *ratio superior et inferior* (p. 218). Si come le potenze dell'anima si diversificano per il suo oggetto proprio, *intellectus* e *ratio* sono due modi di esercitare la *intelligence* (*intuitive et discourir*) (pp. 220-222), ma non due potenze distinte (p. 224); il destino metafisico della ragione umana si vede nel desiderio di Dio e nella via negativa (p. 224). «*Intellectus désigne une perfection, réalisée en plénitude dans l'absolu, et participée, à des degrés divers, par les créatures spirituelles*» (p. 225). «*C'est la ratio qui permet l'exercice de l'intellectus*» (p. 227).

luzione nei principi<sup>64</sup>. La conoscenza scientifica è certa se i giudizi delle conclusioni si fanno alla luce dei principi e a essi sono riconducibili<sup>65</sup>; in tutti i casi le conclusioni devono potersi risolvere nelle premesse e nei primi principi; nelle scienze naturali è necessario risolvere le conclusioni anche nei sensi che sono principio di questa conoscenza. In genere, ogni giudizio, per farsi con certezza, deve risolversi lì dove è sorto<sup>66</sup>.

La logica scientifica (dimostrativa) si dice analitica o risolutiva, perché il giudizio conclusivo è fatto in quanto si può risolvere nei principi primi<sup>67</sup>. I principi primi della dimostrazione scientifica sono proposizioni per sé evidenti, perché – oggettivamente e soggettivamente – la convenienza o meno del predicato con il soggetto risulta immediata, e perché sono immediati anche i concetti di cui sono formati, in quanto sono i più semplici e universali. Il principio primo di tutti, presupposto in tutti gli altri, è quello di non contraddizione. Ogni verità, e non solamente quella scientifica, ha in esso il suo primario e universale presupposto, salvo la stessa verità di questo principio.

La circolarità nel movimento della ragione nel partire e tornare all'intelletto incontra la sua espressione nel metodo della composizione o sintesi e della risoluzione o analisi. La *ratio* ricerca le conclusioni (*in via inventionis*) e alla fine le giudica alla luce dei principi (*in via iudicii o resolutionis*)<sup>68</sup>. La *resolutio* è connaturale a un intelletto umano che è *ratio*. Fino a

<sup>64</sup> «Assentit autem alicui intellectus [...] quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est *intellectus*; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est *scientia*» (II-II q. 1 a. 4).

<sup>65</sup> «Iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto rationi iudicium attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio per intellectum» (*De Veritate*, q. 15 a. 3 ad 4). «Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia» (*De Veritate* q. 11, a. 1 ad 13).

<sup>66</sup> «Iudicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde iudicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse iudicium rectum nisi reducat ad sensum» (*In IV Sent.*, d. 9 q. 1 a. 4a). «Quia principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus» (*De Veritate*, q. 12 a. 3 ad 2).

<sup>67</sup> «Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec analytica vocatur, idest resolutoria» (*In I Post Anal.*, lc. 1 n. 6).

<sup>68</sup> «Circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirunt existentium veritatem; unde hoc dicit dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione Angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis se-

questo momento ci siamo riferiti alla risoluzione nei principi della conoscenza. Ci sono comunque anche principi dell'essere. Anche essi dovranno essere considerati, poiché è proprio di un processo risolutivo che si dà un movimento razionale di qualcosa anteriore *in cognitione* e posteriore *in esse*, verso qualcosa che è posteriore *in cognitione* e anteriore *in esse*<sup>69</sup>.

### 2.3. Metodo e oggetto della scienza

Il metodo di una scienza deve essere adeguato al suo oggetto. Perciò la determinazione del metodo di una scienza non può essere separata dalla determinazione dell'oggetto di questa.

La formula aristotelica «l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente» trova ampi consensi tra i tomisti, ma le interpretazioni e le implicanze metodologiche sono svariate e non indifferenti per la metafisica e il suo metodo.

Secondo Fabro, il punto focale, il cuore e la novità della metafisica tomista sta nella dottrina dell'*actus essendi*. Creazione interpretata alla luce di Esodo 3, 14, partecipazione platonica, atto e potenza aristotelici, ecco gli elementi della originale sintesi con la quale san Tommaso ha potuto rendere conto della struttura metafisica dell'*ens* creato, composto di essenza e di *actus essendi*<sup>70</sup>. Affermare che l'ente (*ens*) ha come radice e

---

cundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi» (*De Veritate* q. 10, a. 8 ad 10)

«Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur» (*In Div. Nom* c. 7, l. 2)

<sup>69</sup> «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (I-II q. 14 a. 5).

<sup>70</sup> «Le tappe principali dell'esse tomistico, ovvero del «parmenidismo tomistico» se così piace, sembrano le seguenti: il sum, qui sum biblico (Ex., 3, 14) nel suo contesto creazionistico (Filone) e in conformità della tradizione patristica, la dialettica platonica della partecipazione come metodo e la scoperta metafisica aristotelica dell'atto e della potenza come strumento di analisi e di semantica [Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., p. 5 ss., p. 315 ss.]: tre momenti che San Tommaso da parte sua fonde e compenetra, facendo rifluire l'uno nell'altro, in un plesso noetico che coll'avanzare della sua opera si fa sempre più evidente e pregnante e che non ha alcun riscontro nella storia del pensiero occidentale» (PC, pp. 637-638).

fondamento l'atto di essere (*esse*) dà alla metafisica e al suo oggetto una nuova dimensione. Secondo Fabro, grazie a questa sintesi Tommaso ha superato le deviazioni che secondo Heidegger avrebbero portato alla caduta della metafisica e all'oblio dell'*essere*<sup>71</sup>.

Sarebbe inconcepibile che la novità della metafisica tomista non avesse il suo risvolto nel metodo. Soltanto un accenno. V. Possenti parla della metafisica dell'*esse* come di una «terza navigazione». La formula non è nata per riferimento alle tre tappe indicate da Tommaso in *Summa Theologiae* I, q. 44 a. 2, ma corrisponde sostanzialmente con queste. Infatti, in questo testo, ed in altri simili<sup>72</sup>, si fa una divisione della storia della filosofia a seconda del punto finale di risoluzione al quale i filosofi sono arrivati: i primi, i naturalisti, alla materia, più tardi alla forma, alla fine all'*esse*.

Per comprendere la novità tomista non è sufficiente richiamarsi alla continuità con Aristotele e alla fecondità dei suoi principi. Per Aristotele, in ultima istanza, la metafisica è, sì, una onto-teologia, una ontologia che culmina in una teologia, ma la nozione di *actus essendi* non riceve nessuna attenzione particolare. La *Metafisica* di Aristotele è sostanzialmente *ousiologia*: studio della sostanza come primo degli analogici sensi di ente, e come principio di attualità che spiega perché la sostanza è ciò che è (essenza). Per questa ragione, osserva Fabro, lo studio aristotelico dell'ente si risolve nello studio della forma<sup>73</sup>. Se in san Tommaso il nome dell'*ens imponitur ab ipso actus essendi*<sup>74</sup> non è giusto interpretare la metafisica tomista come pura conseguenza aristotelica, e in particolare ci si dovrà domandare: *primo*, quale *nozione di ente* considera san Tommaso

<sup>71</sup> «Tale ricupero dell'*esse* ha nel tomismo per sue tappe principali proprio quelle deviazioni le quali, secondo Heidegger, avrebbero portato la filosofia occidentale all'oblio dell'*esse*: la dialettica platonica della partecipazione, la dieresi aristotelica di atto e potenza (materia e forma, sostanza e accidenti)... da cui sarebbe derivata la soggettività dell'*essere* e con ciò la sua perdita irreparabile nel pensiero moderno. Il capovolgimento operato da San Tommaso ha il suo nucleo genetico nel principio creazionistico raccolto attorno alla nozione biblica di Dio: *Sum, qui sum* (*Exod.*, 3, 14): una nozione che a sua volta mediante la convergenza da lui operata fra i contrastanti principi platonici e aristotelici attinge supremamente la sua fondazione teoretica» (PC, pp. 650-651).

<sup>72</sup> I, q. 44, a. 2, sulla creazione della materia prima; *Q. D. De Substantiis Separatis.*, c. 9, sulla creazione della sostanza spirituale; *CG II*, c. 37 sull'eternità del mondo; *De Potentia* q. 3 a. 5, dove compara l'ordine della conoscenza e quello della natura; *In VIII Phys.*, lc. 2 sull'ordine delle cause.

<sup>73</sup> «Forma ed atto, forma e perfezione si corrispondono e coincidono in Aristotele senza residui: per questo non poteva l'*esse* avere in Aristotele un'emergenza propria, ma esso "declina" nell'essenza, è trasferito nell'entità dei reali: non ha senso perciò nella metafisica aristotelica una trattazione a parte dell'*esse*» (PC, pp. 162).

<sup>74</sup> Cf. *De Veritate*, q. 1 a. 1 sc3.



quando definisce la metafisica come scienza dell'ente in quanto ente e se questa va oltre la nozione aristotelica; *secondo*, quale *metodo* permette di accedere a questa nozione e al suo fondamento<sup>75</sup>.

Riguardo alla seconda domanda le due posizioni tomiste che mi sembrano più serie sono la *separatio* e la *resolutio*; tutte e due trovano un appoggio testuale nel commento di san Tommaso *In Boethii de Trinitate*: la *separatio*, nella *quaestio* quinta sulla divisione delle scienze speculative, e la *resolutio*, nella *quaestio* sesta sul metodo proprio di queste scienze.

La *separatio* si oppone all'astrazione: l'oggetto della metafisica non è raggiungibile per astrazione, nemmeno per una presunta e raffinata astrazione di terzo grado, che soltanto darebbe come esito una nozione astratta e vuota. Se l'ente è composto di essenza e atto di essere la sua comprensione sarà possibile solo con un atto complesso capace di raggiungere questi componenti; bisogna, quindi, distinguere tre dimensioni conoscitive: l'esperienza sensibile, l'astrazione o prima operazione dell'intelletto che coglie la componente essenziale dell'ente, e un giudizio di separazione, la cui natura è diversamente descritta dai tomisti: secondo l'interpretazione di Wipfel si tratta di un giudizio negativo col quale l'intelligenza giudica che quello *per cui* qualcosa è riconosciuto come ente non deve essere identificato con ciò *per cui* è un ente di tale o tal'altra specie, cioè questo giudizio coglie l'atto di essere come distinto dell'essenza<sup>76</sup>. Con questa operazione, la metafisica può studiare l'ente in quanto ente, distinguendosi chiaramente dalle scienze particolari che lo studiano in quanto «tale tipo» di ente. Altri tomisti seguono l'interpretazione di L.B. Geiger<sup>77</sup>, secondo me più corrispondente al testo e al contesto di *In BDT* q. 5 a. 3; la *separatio* sarebbe un giudizio negativo che dice: non ogni ente è o deve essere materiale. Dall'esistenza di enti immateriali si segue la distinzione tra la

<sup>75</sup> Un breve ma accurato studio della questione in C. BAZÁN, *Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval*, in AA.VV., *Concepciones de la metafísica*, Editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 85-89.

<sup>76</sup> Cf. J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 1984, pp. 69 ss, in particolare pp. 81 e 103. Risulta problematico interpretare la *separatio* in rapporto alla distinzione reale perché appunto la *separatio* è una distinzione forte di *res a res*, mentre la distinzione reale è una distinzione di principi reale nella cosa, non realmente separabili, ma solo mentalmente. Si potrebbe rispondere che si separa mentalmente ciò che realmente non è separato né separabile; ma è adeguato usare il termine *separatio* in questo senso?

<sup>77</sup> Cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après s. Thomas «In de Trinitate» q.5, a.3*, in «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 31 (1947), pp. 3-40; pubblicato anche in *Philosophie et spiritualité*, Cerf, Paris 1963, pp. 87-123. Questo articolo ha dato origine a ampio dibattito e a tanti articoli di tomisti che prendono posizione a favore o contro di questa interpretazione. Ampia bibliografia in R. PASCUAL, *Lo separado como objeto de la metafísica*, «Alpha Omega», 1 (1998), pp. 217-218.

*Fisica* che ha per oggetto l'ente materiale-mobile e la *Metafisica* che ha per oggetto tutti gli enti, l'ente in quanto ente.

Comunque, nelle due interpretazioni, la *separatio* serve a distinguere la *Metafisica* dalle altre scienze ed a determinare la formalità di approccio dell'intelletto all'ente in quanto ente o *ens commune*. In realtà, non si parla di metodi<sup>78</sup>. A questo punto bisogna fare una domanda tanto semplice quanto decisiva per la nostra riflessione: Si poteva aspettare altro dalla *quaestio* V di *In Boethii de Trinitate* che tratta della divisione delle scienze speculative? Il metodo di una scienza è però qualcosa di più ricco e complesso della determinazione dell'operazione di accesso all'oggetto di una scienza. Cosa importantissima d'altra parte, perché è l'oggetto della scienza a determinare il metodo, e non viceversa; ma non l'oggetto da solo. Già abbiamo considerato il *soggetto* che fa la scienza. Resta il *fine* della scienza.

## 2.4. Metodo e fine della scienza

Un «metodo» secondo l'etimologia (*metá* verso, e *odós*, via, cammino) è il cammino che deve essere percorso per arrivare ad un obiettivo o ad un risultato; o, anche, il modo di fare una cosa. Per «metodo metafisico» s'intende, quindi, il modo razionale di procedere proprio della metafisica per raggiungere il suo fine<sup>79</sup>.

Il fine della scienza è la spiegazione del suo oggetto e le sue proprietà, cioè la conoscenza dell'oggetto per le sue cause. La scienza secondo il significato aristotelico è *conoscenza certa di qualcosa (genus subiectum), per le sue cause, e di quelle proprietà che gli appartengono in modo necessario e universale*. I libri IV e VI della *Metafisica* di Aristotele si aprono con questa affermazione programmatica: «Cerchiamo i principi e le cause degli enti»<sup>80</sup>, le cause prime dell'ente in quanto ente<sup>81</sup>. Il fine della scienza si raggiunge quando l'oggetto è conosciuto per le sue

<sup>78</sup> Non a caso, P. Rafael Pascual che si è occupato della *separatio* evita parlare di metodo, e preferisce intitolare l'articolo appena citato: *Lo separado como objeto della metafisica*.

<sup>79</sup> L'espressione riguarda anzitutto al processo di costruzione e ricerca metafisica, ma anche al modo di insegnarla: «Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius» (III, q. 9 a. 4 ad 1).

<sup>80</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* VI, 1, 1025 b 1-2.

<sup>81</sup> «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'ente in quanto ente [...] noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'ente in quanto ente» (ARISTOTELE, *Metafisica* VI, 1, 1003 a 21-24. 31).

cause<sup>82</sup>. Se la *Metafisica* è chiamata *scientia divina* è perché la causa ultima dell'ente in quanto ente è Dio; non perché Dio sia il suo oggetto (*genus subiectum*)<sup>83</sup>.

Il metodo delle scienze non si occupa tanto della determinazione dell'oggetto della scienza – che può servire come principale criterio di divisione delle scienze – quanto di indicare l'itinerario che deve essere percorso per raggiungere i principi e le cause dell'oggetto. A questo punto, si può mostrare come descrive Fabro questo itinerario fondazionale o risolutivo della metafisica.

### 3. La *resolutio* metafisica secondo Fabro

L'itinerario risolutivo secondo Fabro va dall'*ens commune* all'*esse intensivo*. L'espressione «esse intensivo» proviene da una analogia usata da Tommaso per distinguere due modi di dire *maior*: uno *intensive*, l'altro *extensive*. Il bianco è *maior intensive* se la bianchezza è più intensa, il bianco è *maior extensive* se la superficie bianca è più estesa. Una bianchezza infinitamente grande *extensive* dovrebbe essere in un corpo infinitamente grande; la bianchezza infinitamente grande *intensive* sarebbe la bianchezza separata. Questo esempio serve a Tommaso per parlare dell'*esse* separato, che è l'*Ipsum esse subsistens*. Fabro ne è conscio quando spiega la nozione<sup>84</sup>. L'*esse intensivo*, dice,

costituisce il significato risolutivo del tecnico *ens in quantum ens* che costituisce l'originalità e la superiorità assoluta della metafisica su

<sup>82</sup> «Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit» (*In prooemium Metaph.*)

<sup>83</sup> «Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur» (CG III c. 25 n. 9).

<sup>84</sup> «Questa terminologia di «esse intensivo», che abbiamo adottata fin dal *Saggio sulla partecipazione* del 1939 (II ed. 1950), si trova esplicitamente in San Tommaso nella discussione sull'infinito: «Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri» (*Ver.*, XXIX, 3). Simile distinzione fra la quantità estensive e intensive infinita in *De Potentia*, q. I, a. 3. L'*albedo intensive infinita* sarebbe solo l'*albedo separata*, ch'è l'esempio portato di solito da San Tommaso per la discussione circa la perfezione assoluta dell'«esse per essentiam»: cfr. p. es. *In I Sent.*, d. 43, q. I, a. 1; *Ver.*, XXIII, 7; *In lib. De div. nominibus*, c. V, lect. 1, n. 629; C. G., I, 43; II, 52; *De spir. creat.*, a. 1; *S Th.*, I, q. VII, a. 1 ad 3; q. 44, a. 1; *In lib. De causis*, lect. IV; *Quodl.* III, q. VIII, a. 2; *De subst. sep.*, c. 8, c. 13 e passim» (PC, p. 221 nota 2).

ogni altra forma di sapere umano e il cui cammino si svolge a partire dall'ENS COMUNE divaricando nei due membri principali l'«ens per participationem» ch'è la creatura e l'«ens per essentiam» che è Dio<sup>85</sup>.

Nell'uso dell'espressione «esse intensivo» non sempre appaiono chiaramente ed esplicitamente distinti l'*esse* intensivo partecipato, cioè l'*esse ut actus* e l'*esse* intensivo infinito o separato, *Ipsum esse subsistens*, il che può dare occasione a perplessità in un lettore poco attento all'origine ed uso della formula. In San Tommaso questi due punti di arrivo risolutivi sono chiaramente distinti perché, come si vedrà, le vie di risoluzione sono due.

Nell'analisi metafisica si dà una circolarità che non è sterile o inutile, perché, nonostante il punto di partenza e di arrivo coincidano, c'è effettivamente un approfondimento intensivo:

l'inizio è l'*esse* come atto dell'*ens* e la fine è l'*esse* come atto degli atti e perfezione di tutte le perfezioni. L'*esse* che è all'inizio l'atto più comune si manifesta alla fine l'atto più inteso che trascende tutti gli atti<sup>86</sup>.

Nel percorso risolutivo Fabro segnala un doppio passaggio: *primo* «dalla nozione iniziale confusa di *ens* in generale, alla nozione metodologica di *ens* come «id quod est, quod habet esse» secondo una dualità esplicita di soggetto (*essentia*) e di atto (*esse*). Aristotele si ferma qui, mentre [*secondo passaggio*] San Tommaso procede alla determinazione dell'*esse* come atto ultimo trascendentale, ch'è l'oggetto proprio e immediato della divina causalità<sup>87</sup>. A questi due passaggi, e alla sintesi implicata nel concetto di *ens*, corrispondono due sensi diversi di *esse*:

l'uno come essenza o atto formale e l'altro come *actus essendi* [...]. La filosofia di ogni tendenza ha chiamato quest'*esse* esistenza, deformandolo<sup>88</sup>.

In questo testo appaiono le due principali osservazioni polemiche di Fabro alla generale interpretazione metafisica dei tomisti:

<sup>85</sup> PC, p. 204.

<sup>86</sup> PC, p. 221. Il corsivo di «comune» ed «intensivo» è mio.

<sup>87</sup> PC, p. 62.

<sup>88</sup> PC, p. 64.

1<sup>a</sup>) L'*esse ut actus essendi* non è l'esistenza. Ciò si vede distinguendo la riduzione fenomenologica e la risoluzione metafisica: la prima distingue l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto); la risoluzione o riduzione metafisica scopre la distinzione fra «l'essenza e l'*esse*, come potenza ed atto»<sup>89</sup>. Dell'ente si fa esperienza; dell'*esse* no. L'*esse* partecipato delle creature «è *inaccessibile* direttamente sia alla sfera percettiva come a quella formale: esso è proprio della considerazione metafisica ed è esclusivo della metafisica tomistica»<sup>90</sup>. L'*esse* fenomenologico è l'esistere, la realtà *in atto*. «L'esistenza non è un principio metafisico, ma è un fatto empirico e come tale è il risultato, l'unione di due atti: dell'essenza e dell'atto di essere»<sup>91</sup>. L'*esse ut actus* non si dimostra «si mostra» mediante il processo di «riduzione» dell'ente all'*esse*.

2<sup>a</sup>) L'*actus formalis* non è *actus essendi*. La differenza si può cogliere in una delle descrizioni più sviluppate della risoluzione fatte da Fabro<sup>92</sup>. Leggendo il noto testo del *In BDT* q. 5 a. 3 «Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei» si domanda. «Di quale *esse* qui si tratta?»<sup>93</sup>. Non è direttamente e propriamente, l'*esse ut actus*. È l'*esse* che corrisponde all'affermazione o negazione di qualcosa sia in un giudizio tanto di essenza quanto di esistenza. È l'*esse* della *sintesi*: «si afferma che ad ogni sintesi mentale (verità logica) deve corrispondere, direttamente o indirettamente, una sintesi reale; la verità e la falsità (del giudizio) esprimono il rapporto di conformità e non conformità. [...] Si tratta quindi che all'*esse* (o *non-esse*) di attribuzione (logica) deve corrispondere un *esse* (o *non-esse*) di appartenenza reale che è l'*esse in actu*»<sup>94</sup>.

L'*esse* del giudizio non si rapporta per sé e direttamente all'*esse ut actus* che soltanto una riflessione metafisica molto matura è in grado di chiarire. Infatti, l'*esse* a cui si rapporta il nesso del giudizio può anche non essere reale: ma semplicemente di apprensione mentale. L'*esse rei* che fonda immediatamente la sintesi del giudizio è la *dispositio rei*, non è ancora direttamente l'*actus essendi*.

La distinzione fra la prima e la seconda operazione dell'intelletto e la fondazione della funzione predicativa del giudizio in una concezione

<sup>89</sup> PC, p. 232.

<sup>90</sup> PC, p. 60.

<sup>91</sup> PC, p. 234.

<sup>92</sup> Cf. «La struttura intenzionale dell'ens tomistico» (PC pp. 228-238). Con queste pagine si chiude la prima parte di PC, *La formazione dell'essere tomistico*.

<sup>93</sup> PC, p. 234.

<sup>94</sup> PC, p. 235.

realistica come quella aristotelica non presuppone l'ammissione della distinzione reale di essenza ed esse, ma può fermarsi (come di fatto si fermarono Aristotele, Averroè e gli antitomisti: averroisti, agostinisti...) alle composizioni predicamentali di materia e forma, di sostanza ed accidenti. [...], in realtà l'atto della sintesi del giudizio corrisponde e perciò è fondato sull'esse che risulta dalle composizioni predicamentali aristoteliche. Si può concludere quindi che dalla distinzione delle due operazioni fondamentali dell'intelletto [...] non emerge ancora di per se l'esse nel senso di atto intensivo. Così i due metodi rispettivi, cioè l'*abstractio* e la *separatio*, non ci possono a questo livello dare quel concetto ch'esprime l'ultima e suprema determinazione dell'atto<sup>95</sup>.

Fabro continuando in brevi tratti dice che la fondazione definitiva e ultima della nozione di ente è riferita, da san Tommaso, alla composizione reale di essenza ed *esse* e si conclude nella distinzione definitiva di ente per partecipazione e di *esse* per essenza.

A questo punto, vorrei fare *qualche rilievo critico* a Fabro per questa descrizione della *risolutio* dell'*ens* nell'*esse*: Fabro ci sembra troppo attento alla polemica con i tomisti. Questo stile ha il merito di individuare i momenti critici, in particolare il pericolo di ridurre l'*esse ut actus* al fatto di esistere, o all'*esse* significato nel giudizio sia di esistenza o di appartenenza di una forma ad un soggetto. L'assenza di una esplicita determinazione del metodo non permette però un percorso razionale, chiaro e fondato, benché il punto di arrivo sia condivisibile e legittimo.

Come già detto, nelle sue due grandi opere metafisiche non si fa riferimento a *In BDT* q. 6 a. 1. In *La nozione metafisica di partecipazione* (pp. 132-135), dopo aver indicato che negli articoli 3 e 4 di *In BDT* q. 5 il problema è la corrispondenza fra scienza e metodo ed indicare le due forme di astrazione e la *separatio*, dice:

Il problema della fondazione della metafisica è giunto [in q. 5 a. 4] al suo momento cruciale, ma per nostra disdetta l'Angelico non inizia una ricerca di tipo fenomenologico o epistemologico come noi desidereremmo, e dobbiamo perciò cercare di farci strada orientandoci al lume dei principi generali<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> PC, pp. 235-236.

<sup>96</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 135.

Ma uno non può non domandarsi, di che cosa parla la questione V? Perché non proseguire alla ricerca epistemologica nel primo articolo della questione VI, che è il testo che segue e che tratta, infatti, sul metodo delle scienze speculative? Perché questa difficoltà ad integrare ciò che è detto esplicitamente sul metodo della metafisica nella questione VI? Vediamo che cos'è la *resolutio* in san Tommaso e quanto può contribuire al nostro tema.

#### 4. La *resolutio* in San Tommaso

Tommaso riceve il termine «*resolutio*» da Boezio che così ha tradotto il greco «*analisi*». La storia di questo termine è molto complessa<sup>97</sup>. Le difficoltà interpretative vengono da lontano. Secondo Ammonio la risoluzione era l'opposto degli altri tre metodi della dialettica: divisione, definizione e dimostrazione. Geremmia Triverius diceva nel Rinascimento:

Adesso tutti coloro che hanno qualche conoscenza della dialettica, sanno che cosa sia la definizione, la divisione e la dimostrazione. Ma fino a dove io posso vedere non c'è accordo generale al riguardo della risoluzione. Alcuni l'identificano con la divisione, altri come il contrario della divisione... e come tutti sono autorizzati a dare la sua opinione, io dico, adesso, che la risoluzione è il contrario della dimostrazione<sup>98</sup>.

Tradizionalmente non si considera che la *resolutio* sia una categoria di rilievo in san Tommaso. Secondo E.C. Sweeney, tale trascuratezza non è giusta per due motivi: perché san Tommaso descrive il modo di ragionare in metafisica come risolutivo e perché l'*analisi* è uno dei termini più

<sup>97</sup> Si dovrebbero distinguere diverse accezioni e dare tanti nomi; alcuni dei più rappresentativi: Euclide (ca. 280 a.C.) e i suoi *Elementi di Geometria*, e il commento a questa opera di Papo di Alessandria (ca. 300-350 d.C.); filosofi scolastici del s. XIII, come Roberto Grossatesta y Ruggero Bacone, con il procedimento della composizione o sintesi, e della risoluzione o analisi; la Scolastica che intreccia aspetti deduttivi e induttivi nel metodo scientifico di Aristotele sposto negli *Analitici priora et posteriora*, con le dimostrazioni chiamate *propter quid e quia*; Giacomo Zabarella (1533-89) e la scuola di Padova; Galileo e Newton; Cartesio e la applicazione alla filosofia di un metodo fondamentalmente analitico, di origine matematica; il concetto kantiano di analitico e sintetico che qualificano giudizi, ecc.

<sup>98</sup> Cf. J. TRIVERIUS, *In texn[n] [sic] Galeni clarissimi commentarii*, Lyon 1547, p. 14; una mia traduzione della citazione e traduzione di Neal Gilvert, *Renaissance Concepts of Method*, New York, Columbia University Press 1960, p. 106.

consistenti per descrivere il ragionamento in generale e tutta la conoscenza mediata<sup>99</sup>.

La *resolutio* in san Tommaso è una nozione analoga; lo stesso termine significa tre tipi di risoluzione che, pur avendo qualcosa in comune, sono diverse, rimandano a tradizioni filosofiche distinte e si riferiscono a metodi usati in diverse «discipline» filosofiche. In tutti i *tre tipi* si ripete una stessa struttura discorsiva: il movimento della ragione comincia e torna a un «punto di partenza» conosciuto incompletamente e confusamente all'inizio e (più) distintamente alla fine<sup>100</sup>, e va dal composto al semplice, dall'effetto alla causa, dal tutto alle parti, dalla conclusione ai principi e premesse.

4.1. *L'analisi «fisica» o «logica» come divisione*, è la decomposizione di un tutto (fenomeno, problema, testo) nei suoi elementi o parti componenti (reali o meramente concettuali) con il fine di comprenderlo. La principale fonte è Aristotele e il commento di Calcidius (neoplatonico del s. IV d. C) al *Timeo* di Platone, che san Tommaso ricevette attraverso commenti del XII secolo alle opere di Boezio<sup>101</sup>. Questo tipo di *resolutio* si applica soprattutto in fisica e in chimica e termina nella divisione di un corpo nei suoi *elementi*<sup>102</sup>. San Tommaso critica Avicbron perché trattando dei problemi metafisici risolvette l'ente in principi materiali<sup>103</sup>. Il prologo al commento alla *Politica* di Aristotele, costituisce forse il principale testo in cui san Tommaso usa questo tipo di analisi.

<sup>99</sup> «While traditionally resolution/analysis has not been seen as a major category in Aquinas, it is important in two respects. First, Aquinas describes the path of reasoning in metaphysics as resoluteive [BDT q. 6, a. 1 sol c] Thus discussions of resolutions are an obligatory part of discussions of the nature of metaphysics [...]. Secondly, resolution or analysis is one of the most consistent terms Aquinas uses to describe the path of reasoning (*ratio*) from one to another and, along with composition, division, and abstraction, is one of the most important ways Aquinas specifies the essentially discursive character of human reason» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio and the structure of reasoning in Aquinas*, pp. 200-201).

<sup>100</sup> «I want to suggest, first, that the different uses Aquinas makes of *resolutio* are each different specifications of the nature of human reason as discursive designed for distinct contexts. But each type reiterates this discursive and dialectical structure, beginning from and returning to a «starting point» known incompletely and confusedly at first, and returned to with more distinct and complete knowledge. Secondly, I will argue that behind this rather loose commonality, the various types are ordered in terms of the type of discourse with which they are associated, practical or theoretical, physical or metaphysical, and the ontological structure they uncover and imply» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 206).

<sup>101</sup> Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 206-215.

<sup>102</sup> «Elementa, quae non resolvuntur in aliqua corpora priora» (*In II Phys.*, lc. 1, n. 2).

<sup>103</sup> «Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia [...]. Inconvenientissime igitur hic [Avicbron] per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo» (*De subst. separ.*, c. 6).



4.2. *L'analisi geometrica o pratica, come risoluzione di problemi*: è il movimento della ragione pratica che prende consiglio sul da farsi per risolvere un problema e raggiungere un fine determinato; ha il suo antecedente nell'*analisi* geometrica greca (opposta alla dimostrazione); arriva a san Tommaso tramite Aristotele e sant'Alberto<sup>104</sup>. Il campo d'applicazione principale è l'etica. Nell'*ordine dell'intenzione* il fine è il primo come causa finale dell'azione; e l'elezione dei mezzi ha carattere di ultimo come conclusione di un processo razionale chiamato *consilium*. Il fine, in quanto causa, non ha esistenza *in re*, solo *in intentione*. Nell'*ordine dell'esecuzione* il fine ha ragione d'effetto e i mezzi ragione di causa con priorità *in esse*. Nel *consiglio* si procede dal fine ai mezzi, cioè da quello che è primo nella conoscenza, nell'*intenzione* (il fine, l'effetto) a quello che è primo nella realtà, nell'*esecuzione* (il mezzo, la causa), e questo è un processo risolutivo che va dal complesso al semplice, dall'effetto alla causa<sup>105</sup>.

4.3. *L'analisi metafisica o resolutio* è una reversione, o ritorno al principio. Un movimento opposto alla *compositio*, e alla divisione platonica e aristotelica che dal genere scende alle specie perché la *resolutio* va dagli effetti alle cause, dal particolare all'universale. San Tommaso riceve questa tradizione neoplatonica da Proclo attraverso il Pseudo-Dionigi e sant'Alberto Magno<sup>106</sup>; e l'associa alla considerazione metafisica delle cose alla luce delle sue causa suprema e universale<sup>107</sup>; descrive la *via resolutionis* come un cammino di ritorno di tutte le cose alla causa prima<sup>108</sup> e come un

<sup>104</sup> Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 228-237.

<sup>105</sup> «Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est» (I-II q. 14, a. 5).

<sup>106</sup> Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 215-228.

<sup>107</sup> «The sense of the term I have traced to Neoplatonic thinkers, the resolving of effects into higher causes and principles, Aquinas associates with metaphysics" consideration of things in light of their highest causes and most universal principles [...]. Neoplatonic resolution is different from the other two, and for Aquinas is a more perfect representative of human reason [...] It is only resolution in this sense that Aquinas call as *wisdom* (ST I-II, q. 57, a. 2; II-II q. 9. a. 2)» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 239-241).

<sup>108</sup> San Tommaso, come sant'Alberto, obietta alla risoluzione «neoplatonica» di Dionigi che non sempre riduce in un unico principio primo: «Albert raises a series of objections to the "resolution" in the Dionysian text, which arrives not at a single, first principle but rather seems to resolve to two separate principles (ALBERTI MAGNI, *Super Dionysium de Divinibus Nominibus*, in *Opera Omnia*, vol. 37, pt. 1 (Ashendorff 1973), c. 4, p. 230, ll. 21-71)» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 221). In particolare «Si dicatur, quod aliquid potest resolvi in plura principia sicut materiam et formam et alias causas, contra: non est unius modi resolutio in diversas causas, sicut nec unus exitus ab eis; sed ipse intendit unius modi resolutionem: ergo

cammino della ragione che risolve tutto nei suoi principi<sup>109</sup>; nel *Prooemium* al commento *In Dionysii de Divinis Nominibus*, riconosce le difficoltà che il lettore può incontrare nell'insolito (*inconsuetus*) procedere risolutivo dei platonici e indica alcuni errori che questi commettono nel suo uso<sup>110</sup>.

Nel prologo al suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, san Tommaso spiega il nome «Metafisica» per riferimento a un metodo<sup>111</sup>, la cui natura si può ricavare dal suo commento al *De Trinitate* di Boezio, q. 6, a. 1<sup>112</sup>. In questo testo la scienza naturale (fisica) si dice procedere *rationabiliter*, la matematica *disciplinabiliter* e la scienza divina (metafisica) *intellectualiter*<sup>113</sup>. Così, come si attribuisce alle scienze naturali il modo *rationabiliter* – non perché sia esclusivo di esse, ma perché in esse si osserva massimamente il modo della ragione – allo stesso modo si *attribuisce* alla metafisica il procedere *intellectualiter*, perché assomiglia di più al conoscere per semplice intelligenza degli angeli. Anche se l'uomo è un animale razionale, possiede una certa partecipazione dell'*intellectus*, o modo di conoscere proprio della sostanza immateriale<sup>114</sup>. Proprio della ragione nel

---

non debuit reducere in duo [...] quod resolutio non est nisi in unum sicut in ultimum, potest tamen esse in plura citra ultimum, ita tamen quod etiam illa non sint unius ordinis, sed unum ordinetur ad alterum, et sic est in proposito» (ALBERTI MAGNI, *op. cit.*, II, 28-33).

<sup>109</sup> «Aquinas, like Albert, in a way clearly indebted to Proclus and Dionysius, describes the via resolutionis as the path of all things returning to their first cause, and the path of reasoning which resolves things into their principles» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 221).

<sup>110</sup> «Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis: primo, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus. Platonici enim omnia composita vel materialia, volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas» (*In Dionysii de Divinis Nominibus, prologus*). B. Mondin indica alcune differenze tra san Tommaso e i neoplatonici al riguardo del metodo: «Il metodo di S. Tommaso è *circolare* come quello dei neoplatonici, ma mentre nei neoplatonici il *descensus* precede l'*ascensus*, in S. Tommaso il circolo inizia con l'*ascensus* e si conclude con il *descensus*. Così mentre nei neoplatonici l'*ascensus* ha una funzione eminentemente ascetica e morale, in S. Tommaso l'*ascensus* è una ricerca esclusivamente speculativa» (B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, III, p. 130).

<sup>111</sup> «Dicitur enim [...] Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia» (*In libros Metaphysicorum, prooemium*).

<sup>112</sup> «Consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit» (*In BDT*, q. 6, a. 1 co3).

<sup>113</sup> Sulla storia del termine «intellectualiter», cf. L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas "Expositio in Boethii de Trinitate"*, Herder, Roma 1974, pp. 128-129.

<sup>114</sup> «Although the knowledge proper to man is brought about by the way of reason, it still has a certain participation in the non-discursive mode of knowing proper to the immaterial substances, namely, the *intellectus*» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, in Reijo TYÖRINOJA - Anja Inkeri LEHTINEN - Dagfinn FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987), vol. III, Yliopistopaino, Helsinki 1990, p. 6).

suo processo risolutivo è il procedere da molte cose fino a raggiungere questa semplice conoscenza nella quale cogliere una moltitudine<sup>115</sup>. Alla risoluzione neoplatonica somiglia la risoluzione logica aristotelica delle conclusioni nelle premesse alla luce del principio di non contraddizione<sup>116</sup>.

Nel descrivere il procedere *rationabiliter* san Tommaso aveva mostrato che la ragione discorre in due modi diversi. Un discorso è sempre un passaggio da una cosa ad un'altra (*ab uno in aliud*), ma talvolta, l'una e l'altra sono distinte nella realtà, altre volte no. La ragione discorre non solo *secundum rationem* – per cause intrinseche – ma anche *secundum rem*, per cause estrinseche. La *resolutio secundum rationem* o riduzione di una cosa nelle sue cause intrinseche o principi costitutivi – che non sono «altra cosa» o «cose separate» –; la *resolutio secundum rem* ricerca le cause estrinseche, che invece sì sono «altra cosa»<sup>117</sup>. Le due forme di ri-

<sup>115</sup> «Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus» (*In BDT* q. 6 a. 1). «Sed tamen, in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur» (*In Div. Nom.*, c. 7, lc. 2).

<sup>116</sup> «This logical sense [In Anal Post. I. lec. 1] belongs with the Neoplatonic sense, I think, because both are movements of confirmation or judgment than discovery [...] We can resolve to the principle of non contradiction for propositions, the first figure of the syllogism for arguments, and being and the properties of being, and God and the separate substances within metaphysics. For Aquinas, in all these orders, having scientia of something consists not merely in knowing it in or resolving it into its higher and simpler principles and causes; when we resolve into higher causes and principles non merely relatively but per se, i.e., to God, we have not mere scientia but rather wisdom» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 227)

<sup>117</sup> «Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis» (*In BDT* q. 6 a. 1). «The resolution secundum rationem is the reduction of a thing to its intrinsic causes; the analysis secundum rem seeks the extrinsic causes of a thing» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, p. 8.).

soluzione corrispondono a due forme di comunanza: per predicazione e per causalità<sup>118</sup>. La risoluzione *secundum rationem* termina in «ente», nella «forma» ultima per cui qualcosa è ente (esse)<sup>119</sup> in ciò per cui «ente» è predicato di tutti gli enti. La risoluzione *secundum rem* termina nella causa comune di tutto, Dio. I termini delle due risoluzioni sono intrinsecamente e «logicamente» connessi, poiché uno è il soggetto della metafisica (*ens*) e l'altro la causa dell'ente in quanto ente (Dio)<sup>120</sup>. Dio non è l'*esse commune*<sup>121</sup>, ma la sua causa.

Due studiosi che si sono occupati della *resolutio* come metodo della metafisica nei congressi della *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale* sono L. Oeing-Hanhoff (1961)<sup>122</sup> e J. Aertsen (1987)<sup>123</sup> hanno presentato due concezioni diverse della *resolutio secundum rationem* e *resolutio secundum rem*. Presento le interpretazione di Aertsen, perché integra la critica a Oeing-Hanhoff.

L. Oeing Hanhoff interpreta la prima risoluzione come analisi logica dei concetti, perché, secondo Aertsen, impone al *In BDT* lo schema della *Dialettica* di Giovanni Damasceno<sup>124</sup>. L'analisi dei concetti è tuttavia un metodo proprio della logica e, *In BDT*, san Tommaso parla di una risoluzione alle cause intrinseche e alle forme reali. San Tommaso conosce una

<sup>118</sup> Cf. *In BDT* q.5 a. 3.

<sup>119</sup> «Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum» (I, q. 5 a. 2 ad 2).

<sup>120</sup> «Resolution *secundum rationem* is an analysis of intrinsic causes and a reduction to the most general form. The end-term of this process is "being", that is, that which is predicated of all thing. That *resolutio secundum rationem* concerns commonness by predication does not compromise its metaphysical character, for the analysis is carried out to the ultimate form, by which something is being. There exists an intrinsic connection between this resolution and resolution *secundum rem* for the latter reduction is the reduction to the cause of being as being [...] The two resolutions marks the distinction made by Thomas between the subject of metaphysics and the causes of this subject» (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, pp. 134-135).

<sup>121</sup> Cf. CG I, c. 26, *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 6: I, q. 3 a. 4 ad 1. Afferma il contrario Klaus Kremer in *Die Neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Critica la tesi di Kremer, C. FABRO in *Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies*, «New Scholasticism», 44 (1970), pp. 69-100.

<sup>122</sup> Cf. L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, in P. WILPERT (hrsg. von), *Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin 1963, pp. 71-91.

<sup>123</sup> J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The via resolutionis in Thomas Aquinas*, pp. 3-12; *Method and Metaphysics. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, «The New Scholasticism» 63 (1989).

<sup>124</sup> Cf. L. OEING-HANHOFF, «*Methode*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie V*, Darmstadt 1980, pp. 1309-1311. I quattro metodi della logica, secondo la *Dialectica* di Giovanni Damasceno sono: a) metodo divisivo o analisi dei concetti; b) il metodo definitorio o formazione dei concetti; c) il metodo analitico (*resolutiva*), poi chiamato «risoluzione naturale» che risolve il composto nel simple; e il metodo dimostrativo.

risoluzione logica o analisi dei concetti e lo usa per la costituzione di una definizione; ma questa analisi logica procede da un tutto alle parti, dall'indefinitamente universale a ciò che è distinto e specifico<sup>125</sup>. La *resolutio* nel *In BDT* va nella direzione opposta, da quello che è particolare a quello che è più universale: ente in quanto ente, in quanto ha l'*esse* come suo atto primo. La *resolutio secundum rationem* dell'ente in quanto ente rivela l'*esse* come realmente distinto delle determinazioni che lo limitano: l'*esse ut actus*, atto di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni (separato solo mentalmente: ma questa è la distinzione reale tomista, una distinzione reale *in re*, ma non di *res* a *res*, che sarebbe separazione). Per questa via l'oggetto della metafisica è spiegato *in se*, e l'*esse* appare come fondamento intrinseco dell'ente e della sua intelligibilità.

Oeing-Hanhoff dice che la *resolutio secundum rem* deve essere intesa come la *naturalis resolutio*, come analisi dell'essere nei suoi elementi e principi reali intrinseci, e che questo è il metodo originale della metafisica tomista<sup>126</sup>; ma, osserva Aertsen che, nel *In BDT* san Tommaso non parla di un'analisi in principi intrinseci, ma in cause estrinseche. Infatti, il termine di questa *resolutio* è Dio, Atto puro, causa reale ultima di tutti gli enti e dell'ente in quanto ente, per creazione.

Le difficoltà interpretative di Aertsen e Oeing-Hanhoff sembrano rendere più plausibile l'ipotesi di Bontadini nel convegno del 1972: il metodo della *reductio ad fundamentum* aveva così penetrato nell'animo dei medievali che ne facevano uso senza aver bisogno di farne riferimento esplicito, ma non è presente nella tradizione scolastica dove era «tematicamente richiesta, ma non era tematicamente esibita». Questa mancanza di esibizione può essere anche detto, benché in minor misura, di un «metafisico di razza» come Fabro, ed è per questo motivo che mi permetto concludere formulando una proposta di integrazione.

<sup>125</sup> *In I Phys.*, lc. 1, nn. 6-7. Cf. *In III Phys.*, lc. 1, n. 3 dove san Tommaso dice che la definizione del *continuum* può essere costituita in due modi: *secundum viam resolutionis* e *secundum viam compositionis*. «Via ad inveniendum definitiones convenientissima est per divisiones, ut patet per Philosophum in II poster., et in VII Metaphys.» (*In III Phys.*, lc. 1, n. 5).

<sup>126</sup> Secondo Oeing-Hanhoff, «the resolution *secundum rem* must be interpreted as a method of reflexive analysis of knowledge which in laying bare the principles of knowledge ("phantasm", "intelligible species" and "intellectual light") reveals at the same time the principles of the known natural being ("matter", "form", and "to be") (cf. L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, in P. WILPERT (hrsg. von), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin 1963 pp. 81-88) But this interpretation too, raises objections» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, p. 8). La critica di Aertsen a Oeing-Hanhoff è approfondita nella sua *Medieval Philosophy & the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 106, p. 133 ss.

## 5. Proposte integrative

Se è vero che il compito della metafisica è la risoluzione dell'*ens* senza restrizioni immanentistiche, e cioè, la spiegazione dell'ente in quanto ente per le sue cause intrinseche ed estrinseche, e in particolare, per l'*esse* e l'*Ipsum Esse Subsistens*, allora, alla determinazione di un compito deve seguire la determinazione del modo di proseguirlo: il metodo». È stato merito di Fabro richiamare l'attenzione sulla *resolutio* tomista come metodo della metafisica; ed è inestimabile l'aver fatto chiarezza in passaggi difficili o controversi nella tradizione dei tomisti. Manca tuttavia un suo studio specifico sulla *resolutio* e nelle sue descrizioni manca il riferimento al principale testo di san Tommaso<sup>127</sup>, *In BDT*, q. 6 a. 1, dove sono distinte due diverse vie di risoluzione.

Ecco la mia proposta: la metafisica di Fabro, così chiara nell'identificare l'originalità della sintesi tomista centrata nell'*actus essendi*, e nell'articolare i diversi ordini di partecipazione, causalità e composizione, può guadagnare chiarezza, rigore e razionalità se elaborata esplicitamente e conseguentemente come processo di risoluzione dell'ente nel suo fondamento.

Si veda, soltanto come esempio<sup>128</sup>, il rapporto che c'è tra i diversi tipi di partecipazione e le diverse risoluzioni:

1) *Risoluzione logica*: la partecipazione predicamentale logica (aristotelica) dell'individuo alla specie, e della specie al genere, trova un'ulteriore fondazione trascendentale in quel brano che Fabro ha chiamato «forse il testo più denso e formale di tutta la storia del pensiero occidentale»<sup>129</sup>: *De Veritate* q. 1 a. 1. Nelle dimostrazioni della scienza le conclusioni si risolvono nei primi principi, ma secondo Aertsen è una novità di san Tommaso, rispetto ad Aristotele, la fondazione del principio di non contraddizione nelle prime nozioni: *ens* e *non ens*<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> In realtà che un filosofo non si sia impegnato in tutti i settori della sua disciplina non è criticabile. Lo stesso Fabro, secondo testimonianza di sua allieva, suor Rosa Goglia, a chi veniva a proporle qualche argomento da sviluppare le diceva: «fatte voi».

<sup>128</sup> Un studio adeguato di ciascun proposta sarebbe compito di altrettanti articoli.

<sup>129</sup> «In the principal text of the Thomistic doctrine [*De Veritate* q. 1. a. 1] the procedure is extremely rigorous and perhaps constitutes the most dense and formal text in the whole history of Western thought» (C. FABRO, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, p. 407).

<sup>130</sup> Non è una novità assoluta perché non è trascurabile l'influsso su questo punto del *De Ebdomadibus* di Boezio. È nel commento a questa opera che san Tommaso offre una fondazione trascendentale al principio di non contraddizione (cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, p. 150). «Thomas reads Boethius's methodological introduction from the perspective of the transcendentals. The first moment of his foundation of the principle of contradiction is a continuing resolution: the reduction of self-evident propositions to the

2) *Resolutio secundum rationem* e partecipazioni reali: le partecipazione predicamentali: materia-forma, sostanza/accidente e la partecipazione trascendentale: essenza-esse sono spiegabili per cause intrinseche, per composizione, con lo schema aristotelico dell'atto e della potenza<sup>131</sup>.

3) Una spiegazione del perché l'essere e non piuttosto il nulla non è possibile per risoluzione *secundum rationem* (secondo la causalità immanente): il risultato sarebbe un panteismo che riduce il finito in un momento dell'infinito, dove l'infinito non gode di vera trascendenza, dove trascendentalità e trascendenza sarebbero confuse, e la libertà della creazione compromessa, perché l'emanazione del finito dall'infinito sarebbe un processo analitico e necessario, e perché la realtà perderebbe quel carattere sintetico che è proprio del molteplice, finito, contingente. La *resolutio secundum rem* fonda le perfezioni partecipate nella perfezione separata, causa reale estrinseca dei partecipati.

4) L'armonia o «logica interna» che lega le due vie di risoluzione, e i rispettivi termini di risoluzione, si comprende anche con quella che C. Fabro denomina «causalità sintetica tomista» e cioè la sintesi operata da Tommaso della *causalità verticale platonica* con la *causalità orizzontale aristotelica*, superandone i rispettivi difetti: «a rigore nel platonismo storico la partecipazione elimina la causalità [...] Parimenti a rigore nell'aristotelismo storico la causalità annulla la partecipazione»<sup>132</sup>. In questa «sintesi tomista» confluiscono, secondo Fabro, la nozione di partecipazione metafisica, la nozione di «esse» intensivo, la nozione di causalità metafisica e la nozione di causalità universale<sup>133</sup>.

Creazione, partecipazione, causalità, atto e potenza, ecco i cardini della metafisica tomista. L'uomo può pensare e spiegare con queste categorie la realtà complessa, sintetica, composta, molteplice; e se vuole spiegarla *per causas ultimas* dovrà analizzarla. L'ente è sintetico. Il metodo metafisico è analitico, la *resolutio*. L'analisi non distrugge l'unità del pensiero e della realtà. La realtà è sintetica ma il principio è semplice. Una visione sinottica della realtà diversa della iniziale visione confusa prefilosofica solo è possibile grazie all'analisi. Senza analisi metafisico ogni sintesi sarà superficiale e infondata.

---

terms of which they are composed. The first principles of demonstration are composed of the transcendental notions» (*ibid.*, p. 149).

<sup>131</sup> Cf. PC, parte terza: *La causalità dell'essere*, sezione seconda: *La causalità predicamentale*, pp. 323-396.

<sup>132</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 317-318.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 316-317.

La sintesi propria della metafisica solo può essere realizzata avendo come fuoco unificatore il punto di massima risoluzione, e raggiungere questo punto è, infatti, il compito della metafisica, scienza dei principi primi e delle cause ultime.

L'altra alternativa sarà una metafisica sintetica che appellandosi a qualche tipo di intuizione intellettuale si risparmia la laboriosa fatica dell'analisi. Il modo umano di imitare la semplicità angelica non consiste però nel «forzare» un'intuizione che fugge alle nostre possibilità ma nel realizzare attraverso la risoluzione il cammino fino al *primum* e al semplice; questa è l'analisi metafisica. Senza quest'analisi non si diventa veramente filosofo. Lo diceva Platone, «Colui che è capace di cogliere in uno sguardo l'insieme è filosofo, chi no, non lo è»<sup>134</sup>.

Summary:

*Cornelio Fabro claims that (Thomist) metaphysics follows the «resolutio» method. «Resolutio» is a notion that western rationalist tradition forgot, but which St. Thomas treated in an original manner. Nevertheless, Fabro's works do not include a systematic study on resolution nor an explicit treatment of the method of metaphysics. According to Heidegger and Fabro, the task of metaphysics is a reductio or resolutio of being (ens) to its foundation (esse). Without a study on method there seems to be no way of accomplishing this endeavour, and the passage from phenomenon to foundation. After some introductory considerations on method in general, the article gathers together Fabro's most significant remarks on «resolutio», pointing out the absence of any reference to the principal Thomist texts on the theme: In «Boethii de Trinitate» q 6, a 1, which presents the different types of «resolutio» in St Thomas. The article also considers the diverging interpretations given to this text by J. Aertsen and L. Oeing-Hanhoff. It concludes with a proposal on how to integrate into Fabro's interpretation of St Thomas' philosophy an explicit study, and above all the use, of the resoluteive method.*

**Parole chiave:** Cornelio Fabro, metodo, metafisica, *resolutio*, analisi.

**Keywords:** Cornelio Fabro, Method, Metaphysics, *resolutio*, Analysis.

---

<sup>134</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII,537 c.