



## I trascendentali tommasiani *ens, unum, multiplicitas* nel cosiddetto “tomismo analitico”

*Giovanni Ventimiglia*

### **Premessa**

In questo articolo - rielaborazione di una relazione tenuta ad un riuscito convegno della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* - mi propongo di mostrare come all'interno del cosiddetto “tomismo analitico” siano state sviluppate alcune riflessioni interessanti a proposito dei trascendentali tommasiani *ens, unum* e *multiplicitas*, sempre in dialogo, sebbene a volte critico, con alcuni filosofi analitici contemporanei.

Il mio articolo si divide in tre parti principali: nella prima, preliminare, riferisco brevemente il pensiero di san Tommaso d'Aquino in merito ai trascendentali *ens, unum* e *multiplicitas* e, inoltre, chiarisco che cosa è il “tomismo analitico” (insomma spiego gli elementi principali del titolo dell'articolo); nella seconda parte illustro la posizione dominante all'interno della filosofia analitica contemporanea in merito alla nozione di esistenza; nella terza espongo la teoria di alcuni “tomisti analitici”, alternativa rispetto alla posizione dominante, all'interno della quale vengono riscoperte, in dialogo sia con Tommaso che con Frege, l'analogicità e la trascendentalità delle nozioni di esistenza, unità e molteplicità.

## 1. Prima parte: preliminari

### 1.1 *Ens, unum, multiplicitas in Tommaso d'Aquino*

Com'è noto, il testo principale di Tommaso sui trascendentali si trova all'inizio del *De veritate*<sup>1</sup>. Qui Tommaso chiarisce, anzitutto, che cosa essi siano. Si tratta di nomi che esprimono “modi generali che seguono ogni ente”. Essi si distinguono dalle categorie, essendo queste ultime, nota Tommaso, nomi che designano modi speciali di essere<sup>2</sup>.

È opportuno soffermarsi qui sulla differenza fra categorie e trascendentali. Come si nota, equivale ad una differenza di generalità o, con altre parole, di raggio di applicazione: mentre le categorie valgono per alcuni tipi di enti, i trascendentali seguono sempre l'ente, di qualunque tipo si tratti. La cosa appare evidente se si considerano più da vicino alcune categorie. La categoria della quantità, per esempio, non può essere predicata degli enti immateriali, come gli angeli e Dio. E finanche la stessa categoria di sostanza, secondo Tommaso, non è ampia quanto tutto ciò che è, dal momento che non tutto ciò che è, è sostanza. Infatti, seguendo l'ordine dal più debole al più forte, secondo Tommaso, si dicono enti anche le privazioni e le negazioni, che sono enti di ragione, poi la generazione, la corruzione e il moto; poi ancora le qualità, le quantità e le proprietà della sostanza; infine, le sostanze, che sono enti nel senso più forte e più proprio del termine<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *QD De veritate*, q. 1 a. 1c.

<sup>2</sup> Cfr. *loc. cit.*: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimentur modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud» (corsivo mio).

<sup>3</sup> Cfr. *Sententia super Metaphysicam* IV, lc 1 n. 11-15: «Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicun-

Non è difficile immaginare che al tempo di Tommaso le esigenze filosofiche e teologiche fossero diverse rispetto a quelle del tempo in cui furono inventate le categorie. Si trattava infatti di trovare i “nomi” più appropriati di Dio, e le categorie, in questo caso, mal si adattavano a tale scopo, dal momento che sovente si riferivano agli enti materiali. Nel prologo al *De divinis nominibus* Tommaso sostiene che i nomi “massimamente comuni”, cioè i trascendentali, sono precisamente quelli che, a differenza delle categorie, si possono dire di tutto ciò che è, Dio incluso<sup>4</sup>.

---

tur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competere” (...). Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicitur. Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio physicorum. Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remouent aliquid trium praedictorum».

<sup>4</sup> Cfr. *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, proemium : «Nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum vel per se bonum vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam, eo modo quo de homine separato expositum est. Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei Christianae consona».

Non è invece sempre chiaro se gli stessi nomi si possano predicare anche di enti come quelli di ragione, menzionati prima<sup>5</sup>. In proposito sarebbe utile condurre una ricerca più approfondita<sup>6</sup>.

Ebbene, quali sono tali nomi trascendentali e comunissimi? Il *De veritate* enumera i seguenti: *ens, res, unum, aliquid, verum e bonum*. È vero che in altri passi della sua opera, per la verità non espressamente dedicati al tema, e poi soprattutto nella tradizione scolastica (dipendente piuttosto da Suarez e Duns Scoto), non vengono menzionati *res* e *aliquid*, tuttavia non è un buon motivo per eliminarli<sup>7</sup>. Per almeno due ragioni.

Anzitutto vi sono passi in cui Tommaso menziona espressamente la *res* come nome “de transcendentibus” (che è l’espressione tommasiana per indicare i “trascendentali”)<sup>8</sup>. In secondo luogo perché “ali-

<sup>5</sup> Il motivo è che non è nemmeno chiaro in Tommaso se gli enti di ragione rientrino nel catalogo compreso dal trascendentale “ens”. Al di là dei passi citati sopra, infatti, dove Tommaso sembra attribuire un *esse*, seppur debole, anche agli enti di ragione, esistono tuttavia altri passi in cui egli sembra attribuire l’essere, almeno nel senso di *actus essendi*, soltanto alle realtà extramentali, che esistono nella “natura delle cose” (cfr. *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2 a. 2; *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 34 q. 1 a. 1; d. 37 q. 1, a. 2 ad 3; III, d. 6 q. 2. a. 2). Invece, cose come le negazioni e le privazioni (ad esempio la cecità o la deformità o il male) a volte, in alcuni testi di Tommaso, non sembrano essere nemmeno enti e non sembra abbiano *esse* (cf. *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 9 n. 12: «quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi»; *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 1: «ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum»; *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 37, q. 1, a. 2, ad 3: “Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse”). In proposito cfr. S. BROCK, *Thomas Aquinas and “What Actually Exists”*, in P.A. KWASNIWSKI (ED.), *Wisdom’s Apprentice. Thomistic Essays in Honor of L. Dewan O.P.*, The Catholic University of America Press, Washington 2007, 13-39. È significativo ricordare in proposito che Enrico di Gand nella elaborazione della sua dottrina delle proprietà trascendentali dell’essere, criticò Tommaso precisamente su questo punto, ovvero per aver escluso gli enti di ragione dal novero dell’essere trascendentalmente inteso. Per questo motivo egli ritenne di dover considerare come espressione comprensiva di tutto quanto esiste la parola “res” (cosa) invece della parola “ens” (ente). La “cosa” infatti, nella concezione di Enrico di Gand, era considerata una nozione più ampia di quella di ente, dal momento che comprende sia gli enti di ragione, sia gli enti extramentali (cfr. HENRICUS GAN-DAVENSIS, *Quodlibet* V, q. 2; *Quodlibet* VIII, q. 1-2). Tuttavia, come abbiamo visto nella nota precedente, esistono passi in cui Tommaso, discutendo dei vari modi in cui si dice l’essere e l’ente, cita anche enti di ragione come le privazioni e le negazioni.

<sup>6</sup> Invito giovani ricercatori interessati all’argomento di unirsi al mio team di ricerca.

<sup>7</sup> Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 207-246.

<sup>8</sup> Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 2 q. 1 a. 5 ad 2: «res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relativa»; ST I, q. 39 a. 3 ad 3 «hoc no-

quid” è strettamente connesso nell’opera tommasiana ad un nome che senz’altro, e sovente, è da lui considerato un trascendentale: *multiplacitas*.

Come forse è noto agli studiosi di Tommaso, infatti, “aliquid” è interpretato come “aliud quid”, cioè come designante la “divisio” fra gli enti. Egli scrive, infatti, istituendo un parallelo fra la non divisione interna di un ente (*unum*) e la sua divisione dagli altri enti (*aliud*):

“Se invece i modi dell’ente sono considerati nel secondo modo, cioè secondo l’ordine dell’uno all’altro, si danno due possibilità. In un modo secondo la divisione (*divisionem*) di uno dall’altro; e questo esprime il nome “aliquid”: si dice infatti *aliquid* come un “aliud quid”; per cui, come un ente è detto uno, in quanto è indiviso in sé, così è detto “aliquid” in quanto è diviso dagli altri”<sup>9</sup>.

Ora, a sua volta, la *divisio*, che altrove chiama “formale”, e di cui dice “che trascende totalmente il genere della quantità”, è alla base, insieme all’*unum*, della “*multitudo transcendens*”<sup>10</sup>.

---

men res est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis: secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur».

<sup>9</sup> Ecco il passo completo di *QD De veritate*, q. 1 a. 1c nel suo contesto: «Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum» (corsivo mio). Ho commentato lungamente questi passaggi in G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*, 207-246).

<sup>10</sup> Cfr. *QD De potentia*, q. 9 a. 7c: «Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis (...). Quod quidem patet esse falsum: Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis». Veda-

Si tratta di una nozione, questa di “multitudo transcendens”, che sembra proprio tipica di Tommaso. Anzitutto si deve notare che delle quattordici volte in cui egli parla di un nome “transcendens” o “de transcendentibus” metà sono riferite alla “multitudo”<sup>11</sup>. In secondo luogo le sue affermazioni al riguardo sono introdotte sovente da espressioni, rare nella sua opera, in prima persona, come “dico” e “nos”<sup>12</sup>.

---

si pure *QD De potentia*, q. 9 a. 6 ad 15 : «Et ideo potest melius dici, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior, secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius. Quod sic patet: *primum* enim quod in intellectum cadit, est *ens*; *secundum* vero est *negatio entis*; ex his autem duobus sequitur tertio *intellectus divisionis* (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur *in intellectu* quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu *ratio unius*, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur *intellectus multitudinis*, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis» (corsivo mio).

<sup>11</sup> Cfr. ST I, q. 30 a. 3c: «Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a *multitudine secundum quod est transcendens*. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens» (corsivo mio); *ibid.*: «Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur *multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus*, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solum contingit esse in rebus immaterialibus» (corsivo mio); *ibid.* ad 2: «Ad secundum dicendum quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transmittitur in divinam praedicationem; sed tantum *multitudo transcendens*, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo» (corsivo mio); ST I, q. 50 a. 3 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout *multitudo est de transcendentibus*, ut supra dictum est» (corsivo mio); *QD De spiritualibus creaturis*, a. 8 ad 15: «Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus. *Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus*, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem» (corsivo mio); *Sententia super Physicam* III, lc. 8 n. 4: «Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, *non autem multitudo; sed est de transcendentibus*» (corsivo mio).

<sup>12</sup> Cfr. *QD De potentia*, q. 9 a. 7: «Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur» (cor-

Per questo motivo, e in seguito a confronti puntuali con le fonti e con i “quidam”, alcuni studi hanno mostrato come tale nozione sia originale e centrale all’interno della teologia trinitaria di Tommaso<sup>13</sup>. In breve il suo ragionamento è il seguente: poiché la molteplicità è uno dei trascendentali, essa si predica non in senso negativo o metaforico di Dio, ma in senso proprio, precisamente come *ens, unum, verum* e *bonum*. Dio, infatti, non solo è veramente uno ma è anche, pena il rischio di cadere nell’eresia sabelliana, veramente trino. Quindi di Lui si predica il numero, e la molteplicità, in senso proprio. E lo si può fare, nota Tommaso prendendo le distanze addirittura da tutti gli “antichi dottori”<sup>14</sup> e da tutti i “maestri parigini”<sup>15</sup>, proprio perché la molteplicità è un trascendentale dell’essere: si predica dunque di tutto ciò che è, Dio incluso.

Bisogna ricordare qui che Tommaso riprende e sviluppa al riguardo una critica che Averroè aveva rivolto ad Avicenna e a Parmenide a proposito della nozione di unità. Secondo il Commentatore, infatti, essi avrebbero inteso l’uno in senso univoco e non analogico, confondendo l’uno numerico e l’uno trascendentale e riducendo questo secondo al primo. Ora, gli sviluppi originali di questa critica da parte di Tommaso sembrano essere stati due: anzitutto egli estese la

---

sivo mio). Il passaggio in cui Tommaso scrive a proposito della “multitudo transcendens” “nos autem dicimus...” è citato nella nota precedente.

<sup>13</sup> Cfr. P. CODA, «Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel», *Lateranum* 66/3 (2000), 514-518; G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris 2004, 167-172; P. CODA, «Tomismo», in P. CODA – G. FILORAMO (ED.), *Dizionario del Cristianesimo*, vol II., Utet, Torino 2006, 1087-1094 (spec. 1094). Gli studi precedenti si rifacevano gentilmente a miei studi sull’argomento: G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*; ID., «La questione della predicabilità del numero in Dio secondo san Tommaso d’Aquino», in *Rivista Teologica di Lugano* 5/1 (2000), 47-67; in seguito sono ritornato sull’argomento in seguito ad ulteriori ricerche in: ID., «Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihrem theologischen Kontext», in *Rivista teologica di Lugano* 17/1 (2012), 103-118.

<sup>14</sup> Cfr. *QD De potentia*, q. 9 a. 7: «Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores» (corsivo mio).

<sup>15</sup> Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, d. 24, a. 2, q. 1: «Et Magister omnino removet; ideo positione sua defecit. Et in isto articulo non sustinetur communiter a magistris Parisiensibus».

critica averroista anche ai Platonici<sup>16</sup>, e poi, soprattutto, si servì della critica per distinguere non soltanto l'uno numerico dall'uno trascendentale ma anche la molteplicità numerica dalla molteplicità trascendentale.

Riassumendo, dunque, anche in vista di quanto diremo, si può affermare quanto segue.

Per Tommaso l'ente è un trascendentale che si dice di tutto ciò che è, seppure in modo diverso. Si dice, in senso proprio e primo, delle sostanze individuali, comprese quelle immateriali, cioè angeli e Dio. Si dice però anche, in un senso più debole, di qualità, quantità, proprietà di sostanze, generazioni, corruzioni, moti e, infine, persino degli enti di ragione come privazioni e negazioni.

I trascendentali sono nomi comunissimi che esprimono aspetti presenti in ogni ente, sebbene non espliciti nella nozione di ente. Essi si dicono, dunque, di tutto ciò che è. Fra di essi vi sono l'*unum* e la *multiplicitas* che non si predicano solo degli enti materiali, misurabili, ma di tutto ciò che è, compresi quelle sostanze non materiali e non misurabili come sono gli angeli e Dio.

## 1.2 “Tomismo analitico” e ontologia

Il cosiddetto “tomismo analitico” è una categoria storiografica complessa e, inoltre, un tema delicato sia per i “tomisti” che per gli “analitici”. Non esiste ancora, infatti, una definizione precisa e condivisa che permetta con facilità di stabilire se uno studioso o un filosofo sia o no un “tomista analitico”. Di conseguenza quasi tutti i tentativi di stilare elenchi di “tomisti analitici” hanno destato non poche perplessità e qualche volta scontentato persino gli stessi autori menzionati: i “tomisti”, di solito, non vogliono essere chiamati anche “analitici” e, viceversa, gli “analitici” di solito non gradiscono di essere annoverati anche fra i “tomisti”. Personalmente non credo affatto che tali perplessità siano la conseguenza di una incompatibilità strutturale fra il pensiero di Tommaso e la filosofia analitica, come ritengono alcuni. Mi sembrano piuttosto la conseguenza, non meno efficace ad ogni modo,

---

<sup>16</sup> Cfr. G. VENTIMIGLIA, «Tommaso d'Aquino e le dottrine non scritte di Platone», in *Medioevo* 38 (2013), 138-139.

dell'ignoranza reciproca e dei pregiudizi che regnano ancora sovrani da entrambe le parti<sup>17</sup>.

A proposito del “tomismo analitico” come categoria di storiografia filosofica si deve notare, lo si accennava, che essa manca di una definizione esauriente. L'unica che ne sia stata data finora è quella dovuta a John Haldane, secondo cui il “tomismo analitico” sarebbe “un approccio filosofico ampio che mette in mutua relazione stili e preoccupazioni della recente filosofia anglosassone con concetti e temi condivisi da Tommaso e dai suoi seguaci”<sup>18</sup>.

L'autore non dice però quali siano gli stili e le preoccupazioni della recente filosofia anglosassone, che altrove identifica chiaramente con la “filosofia analitica”. Ora, considerato che, secondo alcuni autorevoli filosofi anglosassoni, la filosofia analitica è diventata ormai talmente ampia e variegata da non avere più nemmeno una “essenza”, risulta difficile individuare quegli stili e soprattutto quelle preoccupazioni tipiche della “filosofia analitica” che dovrebbero poi entrare in mutua relazione con i concetti e i temi condivisi da Tommaso e dai suoi seguaci<sup>19</sup>.

Lo stesso dicasi, d'altra parte, sul versante della filosofia di Tommaso. Non soltanto non è affatto pacifico e condiviso unanimemente che esista una vera e propria filosofia tomistica, estraibile dalle opere per lo più teologiche dell'Aquinate e valida di per sé, indipendentemente dal suo *milieu* vitale teologico<sup>20</sup>, ma risulta poi alquanto

<sup>17</sup> Per questo e quello che diremo in seguito cfr: G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.

<sup>18</sup> J. HALDANE, «Thomism», «analytical», in T. HONDERICH (ED.), *The Oxford Companion to Philosophy, New Edition*, Oxford University Press, Oxford 2005, 918. La traduzione del testo in italiano è mia. D'ora in poi si sottintende che ogni traduzione da una lingua diversa dall'italiano, salvo diversa indicazione, è mia.

<sup>19</sup> Peter Simons, per esempio, ha scritto: «È diventato sempre più difficile dare una risposta sostanziale alla domanda che cosa è precisamente la filosofia analitica (...). È più facile dire che cosa la filosofia analitica fu, piuttosto che dire che cosa è» (P. SIMONS, «Analytic Philosophy», in H. BURKHARDT – B. SMITH, (ED.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 1, Philosophia Verlag, Munich et al. 1991, 31). E Richard Rorty ha affermato addirittura esplicitamente: «Io non credo che esista più, se non nel senso stilistico o sociologico (...), un qualcosa descrivibile come “filosofia analitica”» (R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it., Bompiani, Milano 1986, p. 131).

<sup>20</sup> «La vera questione è sapere se è possibile sradicare, senza distruggerlo, un pensiero filosofico dal contesto che lo ha visto nascere e farlo vivere al di fuori delle condizioni senza le quali non sarebbe mai esistito. Se la filosofia di san Tommaso si è costituita come rivelabile, lo è sia nel rispettarne la natura sia nell'espolarla secondo l'ordine del teologo» (É. GILSON,

problematico individuare quei concetti e temi condivisi da Tommaso e dai suoi seguaci. Infatti, anzitutto esiste, a volte, una bella differenza fra Tommaso e i suoi seguaci, tanto che è ormai consuetudine distinguere l'aggettivo "tomistico" (o "tomista" se riferito alle persone) dall'aggettivo "tommasiano", onde marcare la differenza fra i concetti tipici del tomismo e della scolastica e quelli di Tommaso stesso. In secondo luogo non è affatto semplice individuare temi e concetti centrali e tipici del pensiero di Tommaso d'Aquino. E il motivo è nascosto proprio nella diversa concezione del sapere e della produzione filosofica che si aveva nel XIII secolo rispetto alla modernità. Le esigenze di "originalità" e di "proprietà intellettuale" erano quasi del tutto estranee in un'epoca che concepiva la produzione del sapere come collettivo<sup>21</sup>. Non era quindi difficile trovare concetti e temi che, pur trattati da un determinato autore, risultavano semplicemente "tramandati" da questi, e quindi in realtà tacita eredità di altri pensatori. Lo stesso valeva per Tommaso, forse anche addirittura a proposito del tema dell'essere come atto<sup>22</sup>.

---

*Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972<sup>6</sup>, 33; tr. it. e cura di C. Marabelli, *Il tomismo*, Jaca Book, Milano 2011, 38). Sull'argomento, che non registra una unanimità di prospettive fra gli studiosi di Tommaso, rimando all'ottimo articolo di S. T. BONINO, «C'è bisogno di una "filosofia tomistica"?» in *Rivista Teologica di Lugano* 17/3 (2012), 303-319; l'articolo era uscito già in francese su *Nova et Vetera* 86/1 (2011), 91-109.

<sup>21</sup> «La risposta va cercata nella coscienza professionale del *magister*. Questi non vede se stesso come uno che elabora teorie e le espone o le 'pubblica', ma invece come uno che trasmette il patrimonio di verità da lui ricevuto. Il pensiero scolastico è già per la sua forma un pensiero che rinuncia, almeno tendenzialmente, alla soggettività. L'espressione usata ancora nel periodo di massima fioritura del Medioevo per indicare l'insegnamento è *tradere*» (R. SCHÖNBERGER, *Was ist Scholastik?*, Bernward, Hildesheim 1991; cito dalla tr. it. con il titolo *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 40).

<sup>22</sup> Almeno a partire dal 1958 una serie di studi hanno messo in dubbio l'assoluta originalità della nozione di *esse ut actus* di Tommaso d'Aquino (difesa da Fabro e Gilson, tra gli altri), ritenendola una nozione già nota in ambito neoplatonico: cf., seppure con accenti e sottolineature diverse: C. DE VOGEL, «Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte», in E. ISELOH – P. MANNS (ED.), *Festgabe J. Lortz*, vol. II, Grimm, Baden-Baden 1958, pp. 527-548 (riedito in francese con il titolo: «"Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne», in *Revue des Sciences religieuses* 34-35 (1960-1961), 337-355; W. BEIERWALTES, «Der Kommentar zum "Liber de Causis" als neuplatonische Element in der Philosophie des Thomas von Aquin», in *Philosophische Rundschau* 2 (1963), 92-215; K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1966; A. SOLIGNAC, «La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne?», in *Archives de Philosophie*, 30 (1967), 439-452; W. BEIERWALTES, *Porphyre et Victorinus*, Études augustinienes, Paris 1968; W. BEIERWALTES (ED.), *Platoni-*

Ciò premesso, mi sembra si possa tentare di perfezionare la definizione troppo ampia di Haldane e provare a fissare alcuni paletti, circoscrivendo con più precisione l’ambito di applicazione della categoria di “tomismo analitico”.

Anzitutto, affinché si possa parlare di “tomismo” e quindi di “tomista”, è necessario che *l’interpretazione o l’interprete abbiano ad oggetto almeno temi “centrali” presenti nell’opera di Tommaso d’Aquino*. Ora, come ho scritto altrove in modo più approfondito, è centrale un concetto che non ricorre in modo episodico ma sovente e, inoltre, con il quale è possibile comprendere il maggior numero di testi possibile di quell’autore almeno su quella tematica<sup>23</sup>. Non basta dunque una citazione qua e là di Tommaso per poter essere annoverati fra i tomisti, è necessario affrontare concetti presenti spesso nelle sue opere e che risultano fondamentali almeno all’interno di determinati ambiti. Certo, il criterio ermeneutico massimo ideale sarebbe quello di essere in grado di stabilire se quei concetti fondamentali siano poi veramente di Tommaso o soltanto presenti nella sua opera, ma questo è un ideale quasi asintotico che comporta un lungo lavoro filologico

---

*smus in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; P. HADOT, «L’être et l’étant dans le néoplatonisme», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973), 101-115; ID., *Dieu comme acte d’être dans le néoplatonisme. A propos des théories d’E. Gilson sur la métaphysique de l’Exode*, in AA. VV., *Dieu et l’être. Exégèses d’Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, Études augustiniennes, Paris 1978, pp. 57-63; W.J. HANKEY, «Aquinas’ First Principle: Being or Unity?», in *Dionysius* 7 (1980), 133-172; L.M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, Brill, Leiden 1985, 152-156; W.J. HANKEY, *God In Himself. Aquinas’ Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologie*, Oxford University Press, Oxford 1987; ID., «From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America», in *Dionysius* 16/4 (1989), 157-188; C. D’ANCONA COSTA, «“Cause Prime non est yliathim”. *Liber de Causis*, prop. 8(9): le fonti e la dottrina», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1 (1990), 327-351; EAD., «Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De Causis* et analyse de l’interprétation thomiste», in *Revue Thomiste* 92 (1992), 611-649; EAD., «La doctrine néoplatonicienne de l’être entre l’Antiquité tardive et le Moyen Âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources», in *Recherches de théologie Ancienne et Médiévale* 59 (1992), 41-85; D. BRADSHAW, «Neoplatonic Origins of the Act of Being», in *The Review of Metaphysics* 53 (1999), 383-401; F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysik of Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992; S. BROCK, «L’*ipsum esse* è platonismo?» in ID. (ED.), *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, 193-220, engl. ed.: «On Whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is ‘Platonism’», in *The Review of Metaphysics* 60 (2006), 723-757; G. VENTIMIGLIA, *To be o esse?...*, 306-350; P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, 231-245.

<sup>23</sup> Cfr. VENTIMIGLIA, *To be o esse?...*, 66-74.

volto all'inserimento dell'opera tommasiana all'interno del suo contesto storico-filosofico. A me sembra comunque che temi quali per esempio l'intenzionalità, la stretta connessione fra sensazione, immaginazione e intelletto nell'atto conoscitivo umano, la relazione reciproca fra intelletto e volontà nell'azione, l'etica della virtù, la legge naturale, e poi ancora la dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio, e la nozione di essere come atto e di Dio come essere sussistente siano temi centrali all'interno dell'opera di Tommaso.

Un secondo paletto, poi, è il seguente: rileggere temi e concetti fondamentali dell'opera di Tommaso *a partire da temi e concetti fondamentali della filosofia analitica*. Ora, al di là della problematicità storiografica della categoria di "filosofia analitica", nessuno manca di riconoscere in filosofi come Frege e Wittgenstein i padri dell'odierna filosofia analitica. Quindi, per i nostri scopi basterà precisare il paletto di prima come segue: rileggere temi e concetti fondamentali dell'opera di Tommaso *a partire da concetti tipici quantomeno delle filosofie di Frege e Wittgenstein*. Due esempi su tutti: la distinzione fra oggetto e concetto di Frege e la critica di Wittgenstein al mentalismo e all'"internismo" cartesiano.

A proposito di tale rilettura del pensiero di Tommaso a partire da categorie "contemporanee", che a qualche purista storico-filosofico potrebbe apparire condannata a priori all'anacronismo, rimando a quanto ho scritto nel mio *To be o esse?*<sup>24</sup>. Qui dico soltanto che non mi sembra esistano e possano esistere studi di storia della filosofia totalmente "oggettivi", liberi da suggestioni provenienti dalla filosofia contemporanea. Finanche interpretazioni autorevoli come quelle di Gilson non erano immuni dai condizionamenti provenienti dal clima culturale dell'esistenzialismo. Il punto quindi, come ha insegnato l'ermeneutica contemporanea, non consiste nel tentativo utopico di liberarsi da quelle suggestioni, ma nel trasformarle da ostacoli in occasioni per una conoscenza più approfondita dei testi del passato.

Un terzo paletto, non strettamente necessario per chi volesse essere annoverato fra i "tomisti analitici" ma senz'altro indispensabile per poter figurare eventualmente come "analitico tomista", consiste nell'*inserimento* dei suddetti temi e concetti fondamentali dell'opera di Tommaso (riletti, come appena detto, a partire da temi e concetti

---

<sup>24</sup> *Ibi*, 60-66.

delle filosofie di Frege e Wittgenstein) *all'interno dei dibattiti contemporanei in ambito analitico sulle stesse problematiche*. La cosa risulta sovente del tutto naturale, per il motivo che i successori di Frege e Wittgenstein, cioè molti filosofi anglosassoni contemporanei, hanno continuato ad occuparsi di problemi inaugurati da loro. Di conseguenza i “tomisti analitici”, che rileggono Tommaso a partire da quei filosofi che sono poi gli antenati dei filosofi anglosassoni contemporanei, non incontrano le difficoltà dei loro colleghi tomisti “continentali” ad inserirsi nei dibattiti contemporanei di filosofia analitica.

In proposito occorrerebbe pure interrogarsi sul significato dell'aggettivo “tomista”. Chi è, oggi, un “tomista”? Solo uno storico della filosofia che si propone di interpretare l'opera di Tommaso al meglio inserendola nel suo contesto storico, cioè, di fatto, un medievista? Ma dunque un ottimo medievista, studioso e specialista di Tommaso, che tuttavia non ne condividesse il pensiero, potrebbe dunque essere considerato “tomista”? E che dire, poi, all'opposto, di un filosofo come Maritain, che non era un medievista? Avrebbe dunque partecipato ai dibattiti filosofici del suo tempo a partire da temi e concetti fondamentali tommasiani, e avrebbe contribuito a fare di san Tommaso un protagonista all'interno di quei dibattiti, tuttavia inutilmente, non potendosi alla fine nemmeno permettere di essere annoverato fra i “tomisti”? Insomma chi è il “tomista”? Uno storico della filosofia, medievista e un po' “archeologo”, o un filosofo teoretico, che si rifà a Tommaso ma che è anche un contemporaneo rispetto alle discussioni filosofiche vive nel XXI secolo? Forse dovrebbe provare a essere entrambe le cose.

Ora, i paletti appena individuati, sono ad un tempo “prescrittivi” e “descrittivi”. Prescrivono, infatti, le condizioni alle quali è possibile rientrare nella categoria storiografica di “tomista analitico” ma, nello stesso tempo, descrivono l'ambito in cui si sono collocati fino ad oggi alcuni studiosi e alcuni filosofi<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Con i criteri appena enunciati, non credo che tutti gli autori di solito considerati “tomisti analitici” rientrerebbero in effetti in quella categoria. Come ha notato correttamente, ad esempio, Massimo Reichlin, autori come Philippa Foot e Alasdair MacIntyre non sembrano rientrare facilmente in quella categoria. Mi riferisco qui ad una bella relazione di Massimo Reichlin al Convegno “Tommaso e i filosofi analitici” tenutosi all'Almo Collegio Borromeo di Pavia dal 12 al 14 settembre 2013. Gli atti saranno pubblicati a breve, a cura di C. Vigna, ma esiste già in rete un abstract: [http://www.academia.edu/4534116/Tommaso\\_dAquin\\_e\\_i\\_filosofi\\_analitici](http://www.academia.edu/4534116/Tommaso_dAquin_e_i_filosofi_analitici)

Naturalmente, all'interno dello spazio delimitato da quei confini, non tutti occupano lo stesso posto: alcuni si collocano più sul versante del terzo paletto – l'inserimento di Tommaso all'interno dei dibattiti teoretici contemporanei – altri invece sono più vicini ai primi due paletti – la rilettura di Tommaso a partire da concetti fondamentali di Frege e Wittgenstein.

Ad ogni modo, autori per esempio come Peter Geach, Elisabeth Anscombe, Anthony Kenny (almeno quello di *Aquinas on Mind*), si possano collocare all'interno del tomismo analitico, così come siamo andati definendolo sopra.

Tutto ciò premesso a proposito del tomismo analitico in generale, giungiamo al tema delicato del rapporto fra “tomismo analitico” e filosofia dell'essere di Tommaso.

È un tema controverso. Persino Fergus Kerr, un domenicano di Oxford che è notoriamente uno degli studiosi più favorevoli alla filosofia analitica e al tomismo analitico, ha affermato che “non si trova ancora alcun filosofo a suo agio con la nozione di essere, e che si possa identificare come un tomista analitico, che abbia prodotto qualcosa di veramente sostanziale sulla questione dell'essere”<sup>26</sup>. L'autore ribadisce la convinzione, già di Theron<sup>27</sup>, Shanley<sup>28</sup>, Knasas<sup>29</sup>, Perez de Laborda<sup>30</sup>, secondo cui la filosofia analitica, e quindi anche il tomismo analitico, non colgano il cuore della metafisica tommasiana, cioè il concetto di *actus essendi* o di *esse*. “Il problema fondamentale del progetto del tomismo analitico – spiega B.J. Shanley – consiste nel tentativo di far rientrare la metafisica dell'Aquinate all'interno delle categorie analitiche”<sup>31</sup>. Ciò risulta tuttavia impossibile, secondo Shan-

---

<sup>26</sup> F. KERR, «Un thomisme analytique?», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), 566.

<sup>27</sup> S. THERON, «The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage», in *The Monist*, 80 (1997), 611-618; rist. in C. PATERSON – M. S. PUGH (ED.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 225-231.

<sup>28</sup> B.J. SHANLEY, «On Analytical Thomism», in *The Thomist* 63 (1999), 125-137; tr. it. con il titolo *Tomismo analitico*, in *Divus Thomas* 24/3 (1999), 79-91.

<sup>29</sup> J. F. X KNASAS, *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, Fordham University Press, New York 2003, 202-207; ID., «Haldane's Analytic Thomism and Aquinas's Actus Essendi», in C. PATERSON – M.S. PUGH (ED.), *Analytical Thomism...*, 233-251.

<sup>30</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, «Tomismo Analítico», in F. FERNÁNDEZ LABASTIDA – J.A. MERCADO (ED.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2007: [http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo\\_analitico/Tomismo\\_Analitico.html](http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html)

<sup>31</sup> B.J. SHANLEY, «On Analytical Thomism»... (cito dalla tr. it. cit., 86).

ley, perché “l’autentica dottrina tommasiana dell’essere – che evidenzia l’*esse* come *actus essendi*, atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione – semplicemente non può essere armonizzata con i dogmi analitici post-fregeani. Anzi, è più corretto dire che Tommaso si oppone a tali dogmi”<sup>32</sup>.

Come si nota, si tratta di critiche che non soltanto contestano l’accostamento fra tomismo analitico e filosofia dell’essere di Tommaso, ma rimettono in discussione la categoria stessa di “tomismo analitico”, facendone un ossimoro come “circolo quadrato”.

Nell’economia del presente articolo non c’è lo spazio per rispondere in modo esaustivo e documentato alle critiche menzionate. L’ho fatto altrove e rimando a quel testo il lettore eventualmente interessato<sup>33</sup>. In questa sede mi limito semplicemente a ricordare le conclusioni del mio lungo studio sull’argomento. Esistono diversi autori, che ritengo si possano collocare all’interno dei tre paletti sopra descritti per definire l’ambito del “tomismo analitico”, che si sono occupati esplicitamente e con competenza della nozione di essere come atto e di *actus essendi* di Tommaso d’Aquino. Il primo di questi autori è stato Peter Geach, in un saggio, *Form and Existence* del 1955, che iniziava con queste parole: “In this paper I shall discuss what Aquinas meant by his term *esse*, or *actus essendi*, ‘act of existing’”<sup>34</sup>. Il saggio di Peter Geach aveva le tre caratteristiche menzionate sopra: analizzava un concetto centrale nell’opera di Tommaso d’Aquino, lo faceva a partire dalla distinzione di Frege fra concetto e oggetto, e inseriva la filosofia dell’essere di Tommaso all’interno dei dibattiti contemporanei sull’argomento. Il saggio menzionato di Geach ha dato origine ad una vera e propria corrente di pensiero, all’interno del “tomismo analitico”, che ho proposto di chiamare “tomismo fregeano-geacheano”. Tale corrente annovera due tipi di studiosi: a) alcuni storici della filosofia che hanno riletto l’ontologia tommasiana a partire dalla distinzione fregeana-geacheana fra “*there is sense*” e “*present actuality sense*”, tra cui Anthony Kenny, Hermann Weidemann, Christopher Martin, Stephen Brock, Davide Braine; b) alcuni filosofi teoretici che, a partire dal-

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> È il tema centrale di tutto il mio *To be o esse?*

<sup>34</sup> P. GEACH, «Form and Existence», in *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954-1955), 251-72 (rist. in ID., *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969, 42-64).

la concezione dell'essere di Tommaso come riletta da Geach, si sono contrapposti specialmente alla teoria di Russell e Quine, che riduce l'essere ad un predicato di secondo livello, cioè di concetti: essi sono Barry Miller e Alejandro Llano.

Nelle pagine che seguono intendo allargare le considerazioni già svolte nel mio *To be o esse?* e mostrare che alcuni autori, "tomisti analitici", menzionati sopra, non soltanto hanno affrontato il tema dell'essere come atto, ma anche il tema dei trascendentali, offrendo riflessioni molto interessanti sull'*ens*, l'*unum* e la *multiplicitas*, sempre in dialogo, anche critico, con l'ontologia contemporanea.

## 2. Seconda parte: l'essere nella linea Frege-Russell-Quine

La concezione ontologica tutt'oggi maggioritaria nell'ambito dell'ontologia analitica è quella della linea Frege-Russell-Quine. Per lo scopo di questo articolo, basterà considerare insieme le loro posizioni, avvertendo il lettore che, ad ogni modo, vi sono anche differenze significative nel loro modo di trattare e soprattutto di risolvere alcuni problemi ontologici (come ad esempio la questione delle proposizioni esistenziali negative). In comune le tre posizioni hanno, tuttavia, la tesi che l'essere non è altro che l'esistenza e che questa ultima è un predicato non di primo ma di secondo livello. Barry Miller ha chiamato questa concezione "ridondantista", intendendo con ciò sottolineare il fatto che l'esistenza come predicato di sostanze individuali – il senso principale, più forte e più proprio secondo l'ontologia di Tommaso – sarebbe nella loro posizione "ridondante", dal momento che questo tipo di predicato risulterebbe perfettamente ridicibile all'esistenza come predicato di secondo livello<sup>35</sup>.

Poiché immagino che non tutti i lettori di questo articolo frequentino assiduamente l'ontologia analitica, è qui opportuno richiamare alcuni concetti fondamentali tipici della linea di pensiero Frege-Russell-Quine, anche per essere in grado di comprendere meglio, in seguito, la critica che ne hanno fatto alcuni tomisti analitici<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> B. MILLER, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2002; ID., «Existence», in E.N. ZALTA (ED.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, (Fall 2009 Edition), in <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>

<sup>36</sup> Oltre alla voce *Existence* di Barry Miller, citata prima, sono utili per un primo orientamento in questo campo: l'antologia curata da A. VARZI (a cura di), *Metafisica. Classici contem-*

Un predicato di primo livello è quello che si dice degli individui. Per esempio in “Socrate è saggio” il predicato “è saggio”, che esprime la proprietà di “essere saggio”, si dice dell’individuo Socrate. Un predicato, invece, è di secondo livello quando si dice non di un individuo ma di un concetto. Per esempio, in “La saggezza è rara”, il predicato “è rara” non si dice di un individuo ma del concetto “saggezza”, ossia dell’“essere saggio” che, a sua volta, come abbiamo visto, può essere un predicato di primo livello. Come ha fatto notare Kenny, anche Tommaso conosce una tale distinzione, quando ad esempio nel *De ente et essentia* nota che “il modo di essere della specie conviene alla natura umana secondo quell’essere che ha nell’intelletto”<sup>37</sup>. Quindi, anche per Tommaso nella frase “uomo è una specie”, il predicato “è una specie” è di secondo livello, dal momento che, chiaramente, non si riferisce ad un uomo individuale ma a “l’uomo” in generale, cioè al concetto universale “essere uomo”, il quale a sua volta è, in altri contesti, un predicato di primo livello, come quando si dice “Socrate è uomo”.

Ora, una delle “scoperte” che si fanno risalire a Frege consiste nel fatto che l’esistenza, a dispetto delle apparenze, non è un predicato di primo livello, cioè di individui, ma di secondo, cioè di concetti o di proprietà. Per esempio nella proposizione “Gli angeli esistono” non si intenderebbe attribuire nulla in realtà agli individui “angeli”. Quello che si intende dire è che vi è qualcosa che cade sotto il concetto di “angelo” (o la proprietà “essere angelo”), ossia che a quel concetto bisogna attribuire un numero diverso da zero. Non si dice nulla di individui, dunque, ma solo di concetti, precisamente si sta attribuendo ad un concetto un numero: maggiore di zero. Da qui la famosa affermazione di Frege: “Affermare l’esistenza non è altro che negare il numero zero”<sup>38</sup>.

---

poranei, Laterza, Roma-Bari 2008; E. RUNGGALDIER – E. KANZIAN, *Grundprobleme der analytischen ontologie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998 (trad it. *Problemi fondamentali dell’ontologia analitica*, a cura di S. Galvan, Vita e Pensiero, Milano 2002). Mi permetto di rimandare anche al mio G. VENTIMIGLIA, *Ente, essenza ed esistenza. Prime nozioni di ontologia in prospettiva analitico-tomistica*, Eupress-FTL, Lugano 2012, che può essere utile per chi, formatosi nell’ontologia tommasiana, volesse addentrarsi nell’ontologia analitica.

<sup>37</sup> *De ente et essentia*, c. 3. Cfr. A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002, 202 (la traduzione italiana, a mia cura, è in corso di stampa nella serie di studi “Metafisica tommasiana a metafisica analitica” dell’Istituto di Studi Filosofici della Facoltà di Teologia di Lugano).

<sup>38</sup> G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic*, engl. tr. by J.L. Austin, Blackwell, Oxford 1890, § 53 (tr. it.: *Fondamenti dell’aritmetica*, in G. FREGE, *Logica e aritmetica*, Borighieri,

La “scoperta” di Frege riguardo all’esistenza non è altro che un corollario della sua “scoperta” più grande riguardo al numero: un’asserzione numerica non riguarda gli oggetti ma i concetti. La cosa è evidente, per esempio, a proposito del numero “zero”. Quando, dice Frege, si dice che “il pianeta Venere ha 0 satelliti”, non si dice nulla a proposito di alcun satellite, appunto. Tutto quello che si sta dicendo è che il concetto “satellite di Venere” non comprende sotto di sé alcun oggetto<sup>39</sup>.

L’esempio delle attribuzioni numeriche, e in particolare del numero 0, porta a comprendere come mai la teoria di Frege riguardo all’esistenza abbia avuto tanta fortuna.

Una proposizione esistenziale negativa, infatti, come ad esempio “i draghi non esistono”, conterrebbe un inevitabile paradosso, sostengono i filosofi della linea “ridondantista”, se l’esistenza fosse un predicato di individui: bisognerebbe cioè presupporre surrettiziamente l’esistenza degli individui “draghi” proprio nel momento in cui si afferma che non esistono. Il paradosso svanisce invece se si interpreta la non-esistenza – e l’esistenza – come un predicato di secondo livello. In questo caso, infatti, come nel caso dell’attribuzione del numero 0, non ci si intende riferire, dicono i “ridondantisti”, a degli individui ma semplicemente ad un concetto, “essere drago”, di cui si affermerebbe la proprietà, di secondo livello, di non contenere alcun oggetto sotto di sé o, come si dice in gergo analitico, di essere istanziato un numero di volte uguale a zero.

La stessa logica sarebbe alla base, secondo Russell e Quine, delle proposizioni esistenziali singolari, come “Socrate esiste” o “Pegaso non esiste”. In effetti, quando si usano in posizione di soggetto dei nomi propri sembrerebbe più difficile trasformarli in predicati. Altro è, infatti, trasformare espressioni generali, come “angeli” o “draghi”,

---

Torino 1977, 211-354. La cit. si trova a p. 288). Altre riflessioni di Frege sull’argomento si trovano in: ID, «Über Begriff und Gegenstand», in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 (1892), 192-205 (tr. it.: «Concetto e oggetto», in ID, *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1977, 359-373); *Grundgesetze der Arithmetik*, Olms, Hildesheim 1893 (tr. it.: *Principi dell’aritmetica*, in ID, *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1977, 479-573); ID., *Dialog mit Pünjer über Existenz*, in ID., *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie* (hrsg. V. G. Gabriel), Meiner, Hamburg 1978, 1-22 (trad. it. *Dialogo con Pünjer sull’esistenza*, a cura di D. Roberto, in D. ROBERTO, *Prolegomeni a un’ontologia scientifica. Riflessioni sulla filosofia di McX e Wyman*, Cuem, Milano 2006, 147-164).

<sup>39</sup> G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic...*, § 46 (tr. it. cit., p. 282).

da soggetti in predicati – per esempio da “gli angeli esistono” a “esiste almeno una X tale che X è un angelo” – altro, cioè più difficile, è trasformare un nome proprio, come ad esempio Giulio Cesare o Pegaso, da soggetto a predicato. Eppure l’esigenza di una tale trasformazione è forte, proprio perché i nomi propri, ancor più dei termini generali, sembrano implicare un “impegno ontologico” in favore dell’esistenza degli oggetti che sembrano essere designati da quelle parole ancora maggiore di quello sotteso ai termini generali. Ebbene, Russell e poi Quine, sviluppando alcune intuizioni di Frege – ma secondo Geach interpretandolo erroneamente come vedremo – ritennero di poter operare una tale trasformazione<sup>40</sup>. “Socrate esiste” diventa quindi, applicando la teoria detta delle descrizioni: “Precisamente una sola cosa è ‘maestro di Platone’” o, che è lo stesso, “la funzione proposizionale ‘\_ è maestro di Platone’ è soddisfatta precisamente una volta”. Il gioco si svolge quindi in due tempi: dapprima si trasforma il nome proprio nella sua descrizione, in secondo luogo si “sposta” la descrizione dalla posizione di soggetto a quella di predicato, con la conseguenza di eliminare l’impegno ontologico sottostante<sup>41</sup>. Quine, invece, opta decisamente, correggendo in modo ancor più vistoso il linguaggio ordinario, per la eliminazione di ogni nome proprio e la sua trasformazione in predicato. Per questo enunciati come “Pegaso non esiste” diventano nella sua ontologia “Non c’è nulla che ‘sia pegaso’ o che ‘pegasizzi’”. Come si nota, qui il linguaggio ordinario viene decisamente forzato, ma è un prezzo che Quine e i suoi seguaci considerano ragionevole, in quanto ritengono che il prezzo dell’alternativa sarebbe stato decisamente più alto, coincidendo con il paradosso della non-esistenza. Non sfugga infine un dato significativo: l’esistenza si dice sempre, anche nel caso in cui venga attribuita agli individui, in un solo modo, non in tanti, ossia come predicato di secondo livello.

Chiariti per sommi capi i concetti fondamentali dell’ontologia della linea Frege-Russell-Quine, non resta che ricordare in particolare

---

<sup>40</sup> Cfr. B. RUSSEL, «On Denoting», in *Mind* 14 (1905), 479-493; trad. it. in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1992, 179-195; W.V.O. QUINE, «On What There Is», in *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21-38; trad. it. «Che cosa c’è», in ID., *Da un punto di vista logico, Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 13-33.

<sup>41</sup> I predicati non impegnano “ontologicamente” come i soggetti. Se dico, infatti, “un cane ha morso il mio gatto Lucy”, viene spontaneo chiedersi “quale cane?”. Se dico, invece, utilizzando la stessa espressione ma cambiandola di posizione, cioè spostandola dalla posizione di soggetto a quella di predicato, “Lucy non è un cane”, non ha senso chiedersi “quale cane?”.

tre aspetti, utili a comprendere la critica che ne faranno alcuni tomisti analitici: l'esistenza non è (mai) un predicato di individui ma di concetti; l'essere non si dice in modo analogo ma univoco; le affermazioni di esistenza equivalgono alle attribuzioni numeriche: si tratta pur sempre dell'attività del "contare".

### **3. Terza parte: essere, unità e molteplicità nella linea Frege-Geach-Miller**

Non si può dire che Peter Geach, classe 1916, sia figura marginale in quel movimento di pensiero che ha in Frege e Wittgenstein i suoi padri fondatori. Di Frege è stato traduttore oltre che interprete, di Wittgenstein fu amico e allievo (senza contare che sua moglie Elisabeth Anscombe fu curatrice e traduttrice delle opere di Wittgenstein). C'è dunque da prenderlo molto sul serio quando afferma che la riduzione dell'essere (predicato di primo livello) all'esistenza (predicato di secondo livello espresso dal quantificatore esistenziale) non è presente in Frege.

In polemica con l'interpretazione russelliana di Frege, Geach ha scritto testualmente: "Io penso che sia un grande errore trattare tutte le proposizioni esistenziali come se avessero lo stesso status logico"<sup>42</sup>.

A parere di Geach, infatti, lo stesso Frege conosceva due sensi fondamentali, e non solo uno, di esistenza: la cosiddetta "es-gibt-Existenz" e la esistenza come "Wirklichkeit" o "attualità". Geach ribattezza il senso fregeano dell'esistenza come "es-gibt-Existenz" con l'espressione "there is sense", mentre il senso fregeano dell'esistenza come "Wirklichkeit" con l'espressione "present actuality sense" e nota che mentre il primo senso è utilizzato a proposito dei numeri e di concetti astratti (o proprietà) come "l'essere drago", il secondo senso è in gioco quando si attribuisce l'esistenza a individui come Pietro, Simone etc.

Polemizzando contro la interpretazione "riduzionista" che del suo pensiero avrebbe dato Russell, Geach ha avuto modo di affermare: "Frege aveva chiara coscienza di questa distinzione sebbene egli non avesse un interesse speciale, in quanto logico matematico, per proposizioni riguardanti l'attualità presente. È una grande sfortuna che Rus-

---

<sup>42</sup> P. GEACH, *Form and existence...*, 263.

sell abbia dogmaticamente ripetuto che il senso “there-is” del verbo sostantivo “to be” è l’unico che la logica possa riconoscere come legittimo; perché l’altro significato – *present actuality* – è di enorme importanza in filosofia e può venirne solo danno da un trattamento sul letto di Procuste, che restringa le asserzioni di attualità presente alla forma *there is* oppure le tranci via come non sense<sup>43</sup>.

Per comprendere i motivi che impongono di distinguere fra *there is sense* e *present actuality sense* ci si può servire di una prova tratta dalla semantica del linguaggio ordinario, messa a punto, sulla scia di Geach, dall’australiano Barry Miller<sup>44</sup>.

Consideriamo queste due frasi:

- (1) Gli elefanti esistono, mentre le sirene non esistono
- (2) Gli elefanti esistono, mentre i dinosauri non esistono.

Il senso da attribuire al predicato “esistono” (e “non esistono”) è lo stesso nei due casi?

Secondo autori come Miller (ma anche come Kenny o la Moltmann)<sup>45</sup>, no.

Per rendersene conto, basterà provare ad operare una sostituzione: al posto di “esistono” mettiamo “esistono ancora”, onde indicare il continuare ad esistere, il persistere, mentre al posto di “non esistono” mettiamo “non esistono più”, onde indicare la fine della persistenza. Le due frasi di sopra diventano dunque:

- (1a) Gli elefanti esistono ancora mentre le sirene non esistono più
- (2a) Gli elefanti esistono ancora mentre i dinosauri non esistono più.

---

<sup>43</sup> P. GEACH, «Aquinas», in G.E.M. ANSCOMBE – P. GEACH, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1961, 90.

<sup>44</sup> Cfr. B. MILLER, «Existence»..., 16-17. Cfr anche al riguardo A. LLANO, *Metafisica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984 (cito qui dalla tr. ingl.: *Metaphysics and Language*, Georg Olms Verlag, Hildesheim / New York 2005, 218 ss.).

<sup>45</sup> A. KENNY, *Aquinas on Being*..., 41-47; F. MOLTMANN, *The Semantic of Existence*, 2010, online paper in: <http://semantics.univ-paris1.fr/pdf/existence-paper.pdf>. ID., *On the Semantics of Existence Predicates*, in I. Reich et al. (eds.), *Sinn und Bedeutung 15*, Proceedings of the 2010 Conference of the Gesellschaft für Semantik, Universaar, Saarbrücken 2011, 31-54. Questa studiosa ha confermato le intuizioni originariamente di Geach dal punto di vista della semantica del linguaggio, quindi in un contesto estraneo al tomismo e alla metafisica.

Come si nota, la sostituzione rende insensata la (1) mentre lascia intatto il senso della (2). Da questo si dovrebbe capire come il senso del predicato “esistono” è diverso nelle due proposizioni, nota Miller.

Nel primo caso ci si riferisce in effetti non già agli individui ma al concetto o alla proprietà di “essere elefante” e di “essere sirena” e tutto quello che si vuole dire non è niente altro che il concetto “essere elefante” è istanziato almeno una volta, quando invece il concetto di sirena non è istanziato nemmeno una volta. Ed è proprio per questo motivo che non ha senso sostituire in questo caso “esistono” e “non esistono” con “esistono ancora”, cioè permangono nell’esistenza o si sono estinti: i concetti non muoiono, non smettono di vivere, non spariscono dalla faccia della terra e non si estinguono.

Nel secondo caso, invece, evidentemente non ci si riferisce ai concetti ma agli individui. Ed è per questo che è lecito, senza cambiare il significato della frase, sostituire agli stessi predicati “esistono” e “non esistono” verbi riferiti al persistere, al vivere etc.: gli individui infatti esistono ancora, ossia persistono nell’esistenza, e poi non esistono più, smettono di vivere e di esistere.

Da queste semplici considerazioni di ordine semantico, Geach e poi Miller deducono i loro argomenti a favore della distinzione fra *there is sense* – frase (1) - e *present actuality sense* - frase (2).

Ora, secondo Geach la differenza fra *there is sense* e *present actuality sense* – ed è qui uno dei punti chiave dell’intera questione – è presente non soltanto in Frege ma anche in Tommaso d’Aquino: il *there is sense* corrisponde a quello che Tommaso, in diversi passi della sua opera, tra l’altro niente affatto marginali, chiama “esse ut verum”, mentre il *present actuality sense* sarebbe quello che corrisponde al tommasiano “esse” o “actus essendi”.

Nel *De potentia*, ad esempio, Tommaso scriveva:

“Ente ed essere sono predicati in due modi, come risulta dal V libro della Metafisica. In alcuni casi significa l’essenza della cosa, ossia l’atto d’essere (*actus essendi*); mentre in altri casi significa la verità di una proposizione, anche per cose che non hanno esse (*esse*), come quando diciamo che c’è (*est*) la cecità, perché è vero che un uomo è cieco”<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 1 (già citato sopra). Altri testi di Tommaso sull’argomento sono: *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 19 q. 5 a. 1 ad 1; d. 33 q. 1 a. 1 ad 1; II, d. 34 q. 1.

È evidente qui come l'essere si dica in diversi modi, di cui due sono quelli fondamentali, che non vanno confusi. Nella *Summa*, ad esempio, Tommaso scriveva:

“Come dice Aristotele, il termine ente si prende in due diversi significati. Primo, in quanto esprime la realtà delle cose, e si divide nei dieci predicamenti: equivale così al termine cosa. In questo senso nessuna privazione è un ente: e quindi neppure il male. Si usa poi il termine ente, in un secondo significato, cioè per indicare la verità di una proposizione che consiste nell'unione [di due termini] espressa col verbo è: e questa è l'entità che risponde [in tono affermativo] alla domanda se [una cosa qualsiasi] è o non è. In questo senso diciamo che nell'occhio c'è la cecità, o qualsiasi altra privazione. In tal senso anche il male si può chiamare ente. Per non aver conosciuto questa distinzione alcuni, considerando che certi esseri si dicono cattivi, oppure che si afferma il male essere nelle cose, credettero che il male fosse una entità positiva”<sup>47</sup>.

A confondere i sensi dell'essere, dunque, nota Tommaso, si finisce con l'attribuire entità positiva a qualcosa che esiste solo nel senso dell'*esse ut verum*.

Analogamente anche per Frege, sebbene in un altro contesto, la confusione fra *es-gibt- Existenz* e *Wirklichkeit* “è “la più grossolana che si possa immaginare”. Ecco, infatti, cosa scrive Frege:

“Vediamo ora come i logici della scuola psicologica si lascino sfuggire le distinzioni reali più sottili. Già ricordai che non affermano la differenza fra note caratteristiche e proprietà. A essa si connette la distinzione, su cui tanto ho insistito, fra oggetto e concetto, e quella fra concetti di primo e di secondo grado. Naturalmente non riescono a cogliere nemmeno queste ultime: per essi infatti tutto è rappresentazione. Di conseguenza non possono dare una spiegazione giusta di quei giudizi, che sogliono esprimersi con le parole “esiste”, “si dà” (*es gibt*) e simili. Erdmann raggruppa in un tutto unico questa esistenza con la realtà (*Wirklichkeit*), che si trova pure non chiaramente distinta dall'oggettività. Ma che cosa affermiamo noi a rigore come reale (*wirklich*), dicendo per esem-

---

a. 1; d. 37, q. 1 a. 2 ad 3; III, d. 6 q. 2 a. 2; *De ente et essentia*, c. 1; ST I, q. 3 a. 4 ad 2; q. 48 a. 2 ad 2; *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2 a. 2; *QD De malo*, q. 1 a. 1 ad 19.

<sup>47</sup> ST I, q. 48 a. 2 ad 2.

pio, che esiste (*es gebe*) la radice quadrata di quattro? Lo affermiamo del 2 o del  $-2$ ? No: qui non è nominato in alcun modo né l'uno né l'altro di questi due numeri. E se volessi dire che 2 è qualcosa di reale (*wirke oder sei wirksam oder wirklich*), in primo luogo sbaglierei e poi direi qualcosa di completamente diverso da ciò che intendo affermare con la proposizione 'esiste' (*es gibt*) una radice quadrata di quattro'. Questa è forse la più grossolana confusione che si possa immaginare. Essa infatti non confonde due concetti del medesimo grado, ma uno di primo con uno di secondo grado. Ciò è caratteristico dell'ottusità della logica psicologica"<sup>48</sup>.

Si veda poi anche quanto Frege scrive ne *I Fondamenti*:

"Se, quindi, si volesse chiamare effettivo (*actual*) ciò che agisce (*acts*) sul senso o produce per lo meno qualche risultato, che possa avere, quali conseguenze prossime o lontane, delle rappresentazioni sensoriali, è chiaro che nessuno di questi tipi di numeri potrebbe dirsi effettivo (*actual*)"<sup>49</sup>.

Come, dunque, per Tommaso d'Aquino, la confusione fra i sensi dell'essere portava a concepire erroneamente il male, cioè a interpretare una privazione di essere come un essere, così una confusione analoga portava i rappresentanti della logica psicologica, per Frege, a concepire erroneamente i concetti di secondo grado e i numeri, interpretandoli come se fossero concetti di primo grado o realtà dotate di potere causale, come gli individui attuali - cosa questa che avrebbe trasformato *ipso facto* la matematica in niente altro che nella superstizione di chi crede che determinati numeri siano causa di determinate sventure.

È importante qui notare che, sebbene non presente in Geach, la differenza fra i due sensi dell'essere non porta ad una totale equivocità, dal momento che i due sensi hanno una relazione fra loro, precisamente una relazione di fondazione. Come, infatti, hanno notato altri

---

<sup>48</sup> G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik...*, Band I, XXIV-XXV (trad. cit., 491-492); ho integrato la traduzione italiana con i termini presenti dell'edizione originale tedesca, perché più efficaci; nell'aggettivo italiano "reale" non è presente l'idea di "efficacia causale" contenuta invece nel tedesco "wirklich" che appartiene alla stessa area semantica di "wirken", cioè "agire producendo effetti, cioè *Wirkungen*."

<sup>49</sup> G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic...*, § 85 (*tr. it. cit.*, 324-325); anche in questo caso ho ritenuto opportuno integrare con le espressioni chiave dal testo in inglese.

tomisti analitici, del calibro di Weidemann<sup>50</sup>, Miller<sup>51</sup> e Llano<sup>52</sup>, seguaci di Geach, l’*esse ut verum* in Tommaso, è fondato sull’*esse* in quanto *actus essendi*.

In proposito esistono due passi di Tommaso, riscoperti e valorizzati da Weidemann:

*“Si sappia, però, che questo secondo significato sta al primo come l’effetto sta alla causa, dal momento che, dal fatto che una cosa esiste nella natura delle cose derivano la verità e la falsità della proposizione che l’intelletto esprime con questo verbo ‘è’ in quanto è una copula verbale. Però, siccome l’intelletto considera come un ente una cosa che in sé è un non-ente, quali la negazione e simili, a volte si dice che esiste in questo secondo senso, e non nel primo. Infatti, si dice che la cecità esiste nel secondo senso perché è vera la proposizione con la quale si dice che qualcosa è cieco; tuttavia non si dice che sia vera nel primo senso. In effetti, la cecità non ha un essere nelle cose, ma è piuttosto la privazione di una cosa<sup>53</sup>.”*

In un altro passo importante si legge poi:

*“Bisogna però sapere che l’essere viene detto in tre modi. In un modo si dice essere la stessa quiddità o natura della cosa, come si dice che la definizione è un discorso che significa che cosa è*

---

<sup>50</sup> H. WEIDEMANN, «“Socrate est” / “There is not such thing as Pegasus”: Zur Logik singulärer Existenzaussagen nach Thomas von Aquin und W.V.O. Quine», in *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), 42-59; ID., «The Logic of Being in Thomas Aquinas», in S. KNUUTTILA – J. HINTIKKA (ED.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht et al. 1986, 181-200.

<sup>51</sup> B. MILLER, «In Defence of the Predicate “Exists”», in *Mind* 84 (1975), 338-354.

<sup>52</sup> A. LLANO, «The different meanings of “being” according to Aristotle and Aquinas», in *Acta philosophica* 10 (2001), 1, pp. 29-44.

<sup>53</sup> Cf. *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 9 n. 12: «Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio aliquius esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille est primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium, sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali» (corsivo mio).

l'essere: infatti la definizione significa la quiddità della cosa. In un altro modo si dice essere lo stesso atto dell'essenza: come il vivere, che è l'essere per i viventi, è l'atto dell'anima; non l'atto secondo, che è l'operazione, ma l'atto primo. In un terzo modo si dice essere ciò che significa la verità della composizione nelle proposizioni, secondo che 'è' è detto copula: e secondo ciò è nell'intelletto che compone e divide quanto al suo completamento, ma *si fonda sull'essere della cosa, che è l'atto dell'essenza*, come di è detto sopra a proposito della verità"<sup>54</sup>.

A questo proposito la differenza fra l'ontologia di Frege e quella di Tommaso comincia a farsi sentire. Per Frege, infatti, la *es-gibt-Existenz* dei numeri e delle leggi della matematica non era riconducibile in alcun modo, tantomeno poteva essere "fondata", sulla *Wirklichkeit* di qualsivoglia oggetto sensibile: era questo, infatti, precisamente l'errore che egli attribuiva a Cantor, Schröder o Mill. D'altra parte, sembra proprio questo il punto più problematico nella concezione tommasiana secondo cui l'*esse ut verum* è riconducibile all'*esse ut actus essendi* come a sua causa, come ha notato anche un altro "tomista analitico", anche in questo caso allievo di Geach, ossia Christopher Martin<sup>55</sup>.

D'altra parte, però, sebbene forse non a proposito dell'esistenza dei numeri e delle leggi della matematica, non si può non riconoscere che l'esistenza nel senso del *there is sense* di solito presuppone quella esistenza attuale, o esistenza come predicato di individui, da cui, invece, pretende di prendere congedo, almeno nella ontologia della linea di Russell e Quine.

È un punto sottolineato molto acutamente dal "tomista analitico" Barry Miller, ma ripreso ai nostri giorni anche da uno dei più noti filo-

---

<sup>54</sup> Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 33 q. 1 a. 1 ad 1: «Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae» (corsivo mio).

<sup>55</sup> Cfr. C. F. J. MARTIN, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Routledge, London/New York 1988, 54; ID., «The notion of Existence Used in Answering An Est?», in ID., *Thomas Aquinas. God and Explanations*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, 50-79 (spec. 73).

sofi analitici contemporanei, Colin McGinn (che tuttavia non si da pena di citare Miller, come sarebbe stato corretto). Quando si afferma che le proposizioni esistenziali non si riferiscono a individui ma a concetti di cui intendono specificare il numero (maggiore di zero o uguale a zero) di istanziazioni, si sta cercando di sostituire all’esistenza di primo livello un concetto e la sua istanziabilità. Ora però, nota Miller, la istanziazione “è intellegibile solo in termini di individui”: “la nozione di fatto ha senso solo in relazione a ciò che è istanziato (la proprietà) e a ciò in cui essa è istanziata (un individuo)”. Per questo motivo, prosegue Miller, “Socrate esiste” “è logicamente più basilare della proposizione  $\exists x$  (x socratizza), che è stata proposta per sostituirla”<sup>56</sup>.

Come ha notato Mc Ginn, la proposizione “esistono le tigri” viene sostituita, per evitare di dover fare i conti con gli individui tigri, con la proposizione “la proprietà essere tigre è istanziata almeno una volta”. Ma cosa mai significa che la proprietà ha delle istanze se non che vi è almeno un individuo tigre che possiede la proprietà (di primo livello) di esistere? Il ragionamento quineano per eliminare nomi (e corrispondenti individui) risulta dunque un circolo vizioso<sup>57</sup>.

Da queste critiche si evince un punto importante dell’intera questione sull’essere, ossia che l’esistenza si dice in molti modi e che vi è un modo, un senso, fondamentale, quello dell’esistenza come predicato di individui, intesa come *present actuality*. In uno dei testi più interessanti prodotti all’interno del cosiddetto “tomismo analitico”, cioè *The Fullness of Being*, di Barry Miller, viene chiarito poi che tale esistenza come *present actuality* è un predicato molto *sui generis*, dal momento che non “inerisce” al soggetto ma lo “costituisce”. Essa è infatti, precisamente come l’*actus essendi* di Tommaso, cui esplicitamente Miller si rifà, ciò in virtù di cui qualcosa esiste e nello stesso tempo ciò in virtù di cui esso è quello che è: l’attualità di tutti gli atti e la perfezione di tutte le perfezioni, come scrive Tommaso nel *De potentia*<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> B. MILLER, «Existence»..., 13-14.

<sup>57</sup> Cfr. C. MCGINN, *Logical Properties. Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford 2000, 15-51.

<sup>58</sup> Cfr. *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9: «Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium

### L'uno trascendentale

La relazione fondativa fra *there is sense* dell'esistenza e *present actuality sense* o *actus essendi* degli enti, ha un suo *pendant* significativo nella nozione di "uno". Infatti, l'uno numerico, di cui solo si può dire, secondo Frege, che "c'è" (*es gibt* o *there is*) ma non che "è" o "è reale" (*is actual, ist wirklich*), non basta a comprendere fino in fondo la nozione stessa di numero, secondo Frege, né l'attività stessa del contare. C'è bisogno di "fondare" la possibilità stessa dell'uno numerico o del contare sull'uno che si converte con l'ente. Bisogna passare, insomma, nel linguaggio della filosofia tomistica, dal livello categoriale a quello trascendentale.

È un aspetto messo bene in luce da Alejandro Llano, sulla base di testi sia di Frege che di Tommaso. Ecco uno dei testi più significativi di Frege citati da Llano:

"Ora siamo finalmente in grado di rispondere senza difficoltà alla domanda, come risultino conciliabili fra loro l'uguaglianza e la distinguibilità delle unità. La parola unità viene qui usata in sensi diversi. Le unità risultano uguali fra loro, se intendiamo la parola unità nel senso or ora spiegato. Si esamini per esempio la proposizione 'Giove ha quattro satelliti'. In essa il concetto 'satellite di Giove', sotto cui cadono certi corpi celesti (che possiamo denotare come I, II, III, IV), costituisce – stando alla nostra spiegazione – l'unità. Osservando dunque che tanto il corpo celeste I, quanto il II, ecc. cadono sotto la medesima unità, se ne può concludere ovviamente, l'unità, cui è riferito I, è uguale all'unità, cui è riferito II, ecc.. E resta così spiegata la proprietà dell'uguaglianza. Quando invece si afferma la distinguibilità delle unità, è perché sotto il

---

perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse».

termine unità si intendono proprio gli oggetti contati (cioè i corpi I, II, ecc.)<sup>59</sup>

Llano commenta questo testo, che giudica “importante”, sottolineando che per poter dire “esistono quattro pianeti di Giove”, cioè per poterli contare, i pianeti “non sono considerati nella loro propria individualità ma nella loro indifferenziata omogeneità. Per lo scopo del contare, i quattro pianeti sono perfettamente interscambiabili l’uno con l’altro. Essi sono quattro casi del concetto *pianeta di Giove*”<sup>60</sup>.

L’autore nota come questo primo senso di unità sia analogo all’esistenza come predicato di secondo livello. In questi casi, infatti, ciò che viene significato è che sotto un certo concetto cade uno e un solo oggetto, “non questo o quell’oggetto definito ma uno qualsiasi”.

“Ora però – continua Llano – lo scopo proprio del contare si riferisce ad un altro senso di ‘unità’. Perché, come si può dire che vi sono quattro unità, se vi fossero soltanto unità identiche fra loro? Se esse sono enumerabili, è perché sono realmente distinguibili l’una dall’altra, anche se possono essere considerate identiche. Lo stesso contare ci obbliga a passare dalla considerazione delle unità come casi identici alla considerazione delle unità come cose distinguibili, dall’unità del contare all’unità delle cose contate”<sup>61</sup>.

Llano nota giustamente che la distinzione cui allude Frege corrisponde, a sua stessa insaputa, alla differenza fra unità numerica e unità trascendentale della di Tommaso d’Aquino. E aggiunge che questo secondo tipo di unità, quello trascendentale, è analogo e convertibile con l’essere reale: “si tratta qui dell’essere proprio della cosa unica e irripetibile”<sup>62</sup>.

Per comprendere meglio questo genere di concetti, giova servirsi di nozioni tommasiane. L’uno numerico per Tommaso è il contrario del due, del tre, del quattro etc. L’uno trascendentale, invece, come abbiamo letto nel paragrafo primo è l’*uno* che è il contrario dell’*altro*: “come un ente è detto uno, in quanto è indiviso in sé, così è detto “aliquid” (*aliud quid*) in quanto è diviso dagli altri”. È uno dei tratti tipici dell’ontologia di Tommaso, infatti, considerare l’essere in senso tra-

<sup>59</sup> G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic...*, § 54, 66 (tr. it. cit., 290).

<sup>60</sup> A. LLANO, *Metaphysics and Language...*, 205.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 206

scendentale non solo “uno” ma anche, originariamente, “altro”, “diversum”<sup>63</sup>.

Anche a livello del nostro linguaggio ordinario siamo soliti chiedere: “uno o due?”, oppure “l’uno o l’altro?”. Ebbene, il testo di Frege citato sopra viene a dire che l’uno-che-non-è-il due è fondato sull’uno-che-non-è-l’altro. Se, infatti, le unità numeriche non fossero distinte le une dalle altre, non sarebbe possibile contarle. E questo è vero sia in Tommaso che in Frege.

E il grande merito del “tomista analitico” Llano, che si pone sulla stessa linea di Geach e Miller, è stato quello di mostrare la necessità dell’oltrepassamento del *there is sense* e dell’uno numerico a partire dagli stessi concetti impliciti in essi, ossia a partire dalla esigenza stessa del contare, che è la cifra fondamentale per comprendere sia il *there is sense* dell’esistenza sia il numero stesso.

#### La molteplicità trascendentale

Che ne è, infine, della nozione di molteplicità trascendentale all’interno del tomismo analitico? È un aspetto messo bene in luce da Anthony Kenny. Nell’Appendice del suo *Aquinas on Being* Kenny instaura una serie di confronti fra san Tommaso e Frege, notando tra l’altro anche quanto segue:

“Frege attacca Mill per aver tentato di spiegare il numero come una proprietà di aggregati visibili. L’approccio di Mill, egli contesta, non è capace di tener conto dell’applicabilità universale del numero. Se venisse presa alla lettera, significherebbe che sarebbe scorretto parlare di tre rintocchi di campana o di tre modi di risolvere un’equazione. Tommaso, come Frege, insiste sull’applicabilità universale del numero. ‘Uno (*Unum*)’ è un termine trascendentale, come ‘ens’ o ‘Gegenstand’”<sup>64</sup>.

Kenny cita in proposito un testo di Tommaso esplicito (già da noi citato sopra):

---

<sup>63</sup> Cfr. anche *QD De potentia*, q. 9 a. 6 ad 15 (citato sopra); *Super Boetium De Trinitate*, q. 4 a. 1; *De ente et esentia*, c. 5; *Sententia super Physicam VII*, lc. 7 e 8. Ho commentato lungamente questi passi sia in G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*, che in ID. *To be o esse?*...

<sup>64</sup> Cfr. A. KENNY, *Aquinas on Being*, 199.

“Ogni pluralità è effetto di una divisione. Ora, vi sono due tipi di divisione. Uno è quello materiale che si ha dividendo una quantità continua: e da questo sorge il numero che è una delle specie in cui si suddivide la quantità. E un simile numero non si dà che nelle cose materiali dotate di quantità. L'altra è la divisione formale, che risulta da forme diverse e opposte: conseguenza di questa divisione è la pluralità, la quale non è limitata ad un genere, ma appartiene ai trascendentali”<sup>65</sup>.

Come si nota, Kenny ha ben compreso che la nozione di trascendentale implica un raggio di applicazione ampio quanto tutto l'essere. Mentre la divisione “materiale” alla base della molteplicità fisica si può predicare soltanto delle cose dotate di quantità, e quindi non si potrebbe dire delle Persone divine, la divisione “formale”, che è alla base della pluralità che appartiene ai trascendentali (“est de transcendentibus”), si può predicare di tutto ciò che è, angeli e Persone divine incluse. Per questo motivo, Tommaso afferma che il numero si può predicare di Dio non in senso metaforico ma in senso proprio, per il motivo che esso non è legato soltanto alla molteplicità materiale ma alla molteplicità trascendentale che, come il numero che le corrisponde, si può dire di Dio in senso proprio.

Sebbene in un contesto non teologico, c'è in Frege la stessa esigenza, nota Kenny: quella di giustificare la applicabilità della molteplicità e del numero al di là degli enti puramente materiali. Se, dunque, la molteplicità e il numero fossero legate alle sole cose materiali non si spiegherebbe la possibilità di parlare in modo sensato di tre concetti o delle tre figure del sillogismo. Ecco un testo interessante di Frege al riguardo:

“Sarebbe senza dubbio molto strano che una proprietà, ricavata dagli oggetti esterni, potesse venir applicata, senza variazioni di senso, a eventi, a rappresentazioni e a concetti. Proprio come se si volesse parlare di un evento solubile, di una rappresentazione az-

---

<sup>65</sup> Cfr. ST I, q. 30 a. 3c: «Omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui: et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis quae fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere sed est de transcendentibus».

zurra, di un concetto salato, di un giudizio viscoso. È assurdo pretendere che valga per il soprasensibile ciò che per sua natura appartiene al sensibile”<sup>66</sup>.

Poco più avanti, sempre contro Mill, Frege scrive:

“Si osservi che un paio di scarpe e due scarpe possono costituire lo stesso fenomeno visibile e sensibile; eppure ‘2’ e ‘un paio’ non sono per certo la stessa cosa, come Mill stranamente sembra credere. Ecco dunque l’esempio di una diversità di numeri a cui non corrisponde alcuna diversità fisica. D’altra parte: come è possibile sostenere che due concetti costituiscono qualcosa che si distingue fisicamente da tre concetti?”<sup>67</sup>.

Se la molteplicità non fosse un trascendentale non si potrebbe predicare il numero in senso non improprio di enti non sensibili, come quelli di ragione (concetti, sillogismi, rappresentazioni, eventi) e come quelli soprasensibili (angeli e persone divine). Come abbiamo appena letto in Frege, sarebbe assurdo pretendere che valga per il soprasensibile ciò che per sua natura appartiene al sensibile. Ma il fatto è, precisamente, che l’uno e la molteplicità seguono sempre l’ente, cioè sono trascendentali.

## Conclusioni

Nelle pagine che precedono abbiamo provato a definire meglio la categoria storiografica di “tomismo analitico”. Ciò premesso, abbiamo considerato alcune riflessioni di autori che potrebbero essere classificati come “tomisti analitici”, come Geach, Kenny, Weidemann, Miller, Llano, sul tema dell’essere, dell’uno e della molteplicità. In un dialogo costante con due “padri” - uno “padre” della ontologia classica (san Tommaso d’Aquino), e l’altro “padre” della ontologia analitica (Gottlob Frege) – siamo andati scoprendo come in entrambe le tradizioni di pensiero l’essere, l’uno e la molteplicità sono considerate come dei trascendentali (sebbene nella prima tradizione in modo unanime, nella seconda, quella analitica, in modo non unanime). Nel dialo-

<sup>66</sup> G. FREGE, *The Foundations of Arithmetic...*, § 24 (tr. it. cit., 252-253).

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 25 (tr. it. cit., 254).

go con quei due “padri” del passato, in ogni caso, sono emerse suggestioni interessanti, mi sembra, sia per una rinnovata comprensione e valorizzazione di alcuni testi di Tommaso stesso, sia per una diversa interpretazione di alcuni testi di Frege, sia, infine, e non da ultimo, per un dialogo, magari critico ma mai sterile, con alcune istanze della filosofia contemporanea. Mi auguro che tali suggestioni possano servire a combattere i pregiudizi e l’ignoranza reciproca che ancora regnano in entrambe le due tradizioni di pensiero nei confronti dell’altra, a tutto vantaggio della buona filosofia e della carità intellettuale.

**Summary:** In this article, I show how “Analytic Thomism” has developed some reflections on the Thomistic transcendentals *ens*, *unum* and *multiplicitas*, in critical dialogue with some contemporary analytic philosophers. The article is divided into three main parts: in the first, I refer briefly to the thought of Thomas Aquinas on the transcendentals *ens*, *unum* and *multiplicitas* and also clarify what “Analytic Thomism” is; in the second, I present the dominant position within contemporary analytic philosophy on the notion of existence in the third, I expound the theory of some “analytic thomists”, which constitutes an alternative to the dominant position, within which there is a rediscovery, in dialogue with both Aquinas and with Frege, of the analogical and transcendental nature of the notions of existence, unity and multiplicity.

**Key words:** Thomas Aquinas, Analytic Thomism, transcendentals, Frege, existence, unity, multiplicity

**Parole chiave:** Tommaso d’Aquino, Tomismo analitico, trascendentali, Frege, esistenza, unità, molteplicità.