



# L'unità ontoteologica della metafisica in Tommaso d'Aquino

Rafael Pascual, L.C.

## Il problema dell'unità della metafisica come scienza

La questione della cosiddetta *ontoteologia* è attualmente oggetto di un vivace e intenso dibattito, specialmente a partire dalla critica sollevata da Martin Heidegger a tale concezione del rapporto tra gli enti e l'Essere divino. Tale dibattito è sorto non solo nell'ambito degli studi aristotelici, ma anche in quello dei tomisti. Riguarda la questione di fondo intorno all'unità della metafisica come scienza, sorta soprattutto a partire dagli studi di Werner Jaeger e la sua ipotesi "evoluzionista" del pensiero dello Stagirita, specialmente in vista della genesi del suo capolavoro: la *Metafisica*<sup>1</sup>, il quale non dovrebbe essere considerato come uno scritto unitario e sistematico, ma piuttosto come una raccolta di note e appunti, scritti in un periodo di tempo piuttosto ampio, e in

---

<sup>1</sup> È significativo il giudizio che proprio Heidegger emesse sull'opera di Jaeger, *Aristotele*, alla quale ci stiamo riferendo: «Un libro, questo, che con tutta la sua erudizione ha l'unico difetto di pensare la filosofia di Aristotele in un modo assolutamente non greco, scolastico-moderno e neokantiano» (M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 197). Jaeger si trova, a sua volta, sulla scia di Paul Natorp; cf. P. NATORP, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24 (1888), pp. 37-65; 540-574; ID., «Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888), pp. 178-193; ID., *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, a cura di V. Cicero – G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995. Secondo Giovanni Reale proprio il paradigma ermeneutico storico-genetico di Jaeger avrebbe in Natorp una delle sue fonti principali (cf. G. REALE, *Gli studi di Natorp sulla Metafisica di Aristotele come una delle principali fonti da cui è derivato il paradigma ermeneutico storico-genetico di Werner Jaeger*, in P. NATORP, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, pp. 13-31). In sintesi, «L'errore ermeneutico che è stato commesso sia da Natorp sia da Jaeger consiste nell'aver creduto che Aristotele [...], quando afferma che la filosofia prima è universale, intenda questo termine nella sua accezione logica e non quella metafisica» (*ibid.*, p. 22). Anche Natorp si inserisce nella linea di pensiero neokantiano.

cui si possono distinguere due fasi del suo pensiero, inconciliabili tra loro: quella *teologica* e quella *ontologica*<sup>2</sup>. Da qui segue il problema dell'oggetto proprio della metafisica (le *sostanze separate*, oppure l'*ens commune*), e di conseguenza il problema dell'unità della metafisica come scienza. Secondo Philip Merlan, questo è «uno dei problemi più persistenti nella storia della metafisica»<sup>3</sup>.

Secondo Merlan, seguendo Duns Scoto, Avicenna opterebbe per l'*ontologia*, mentre Averroè lo farebbe per la *teologia* (cioè la conoscenza del sovra-empirico), e quindi rappresentano rispettivamente la posizione “esclusivista” del primo disgiuntivo. D'altra parte, san Tomaso e Francisco Suárez avrebbero optato per la seconda possibilità (che corrisponderebbe alla cosiddetta *ontoteologia*), in modo che per entrambi «special and general metaphysics are simply two branches of one metaphysical science»<sup>4</sup>. Tuttavia, secondo Merlan, non tutti sarebbero d'accordo nell'applicare quest'ultima concezione della metafisica al caso di Aristotele. Certamente alcuni passaggi sembrerebbero favorevoli a tale ipotesi (specialmente quello di *Metaf.* E 1, 1026a 23-32), ma per Werner Jaeger, dice Merlan, questo non sarebbe ammissibile:

---

<sup>2</sup> Una presentazione sintetica della tesi di Jaeger può essere la seguente, proposta da Ralph McInerny: «in what would seem to be its earliest parts [...], Aristotle assumes that the science beyond natural science and mathematics is concerned with things which are beyond this world, where “beyond” functions in the way it would for Plato. There are things whose existence is independent of space and time and the other conditions pertaining to the evanescent things of sense experience. Such things may be described as divine, just because their claim on existence is not menaced by change. In his early Platonic period, Jaeger suggested, Aristotle quite naturally thought of metaphysics as concerned with such transcendent, divine things *as with its subject*. As he matured intellectually and became more distinctively Aristotelian, Jaeger feels, Aristotle lost his youthful Platonic faith and doubted that there was any kind of reality other than physical objects. Thus he gravitated toward the conception of metaphysics as ontology, as a general science of the acknowledged sciences, namely natural science and mathematics, whose task would be to consider the assumptions of these sciences which are too broad to fall within the scope of their own considerations [...]. Such common considerations are taken up by metaphysics in the guise of ontology, whose subject matter is being as being, being in common, the common conditions of anything whatsoever» (R.M. McINERNY, *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, pp. 129-130).

<sup>3</sup> P. MERLAN, «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa», *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), p. 290. Merlan solleva il problema presentando le varie opzioni possibili: «Is metaphysics *exclusively* ontology, *i.e.*, the science of being as such and its categories, or is it knowledge of supra-empirical reality? [...]. Or is metaphysics *both*, knowledge of being as such and knowledge of the supra-empirical?» (*ibid.*; il corsivo è nostro).

<sup>4</sup> P. MERLAN, «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa», 290.

According to Jaeger this is a self-contradictory definition, because knowledge of what is universal and common to all things, material and immaterial alike (ontology, general metaphysics) cannot at the same time be knowledge of the immaterial alone (theology, special metaphysics) which is only part of all things and particular<sup>5</sup>.

Da qui il problema: chi ha ragione? E come risolvere l'*aporia* proposta da Jaeger e i suoi seguaci? Per Merlan, la risposta sarebbe legata alla differenza tra *abstractio* e *separatio*<sup>6</sup>.

Allo stesso modo, secondo Jaeger e i suoi discepoli, la pretesa sintesi di entrambi gli approcci proposti da Aristotele in *Metaph.* VI (E), c.1 1026a 27-33 non sarebbe altro che uno sfortunato tentativo di riconciliare l'inconciliabile, o di nascondere la contraddizione esistente all'interno del sistema. McInerny presenta tale opinione di Jaeger in questi termini:

In one passage, as Jaeger observes, Aristotle, seemingly aware that a statement of the three speculative sciences leaves unclear which understanding of metaphysics is the correct one, tries to retain both conceptions [cf. *Metaph.* VI (E), c.1, 1026a27-33] [...]. Whatever else may be said of this passage, it has to be described as difficult. For Jaeger it amounts to a sort of despairing acceptance of an impossible amalgam: Aristotle knows it must be either/or, yet he pleads for both/and<sup>7</sup>.

Per un altro studioso di Aristotele, Tomás Calvo, il passo del libro VI (E) a cui ci riferiamo non dà affatto adito alla tesi dualistica di Jaeger:

En este punto no tenemos más remedio que oponernos a la opinión de W. Jaeger [...]. En este texto [l. VI, c.1] no se trasluce ruptura alguna entre ambas concepciones de la Filosofía Primera, sino, al contrario, una rigurosa conexión lógica entre ambos aspectos de la misma. Ninguna interpretación dualista de la *Metafísica* aristotélica ha sido ni será capaz de dar cuenta de este texto fundamental<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> P. MERLAN, «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa», 290.

<sup>6</sup> P. MERLAN, «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa», p. 291: «these two questions are closely linked to the question concerning the difference between *abstractio* and *separatio* in St. Thomas, because this difference results from the different qualities of the objects of general and special metaphysics».

<sup>7</sup> R.M. MCINERNY, *St. Thomas Aquinas*, p. 130.

<sup>8</sup> T. CALVO MARTÍNEZ, *Introducción general*, in ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978, p. 33.

Dello stesso parere sarebbe il noto studioso aristotelico Enrico Berti:

Lo studio dell'ente in quanto ente, e quindi anche degli assiomi, che ad esso sono coestensivi, spetta alla stessa scienza che studia la sostanza prima, il che taglia alla radice ogni possibilità di dualismo tra «ontologia», intesa come scienza dell'ente in quanto ente, e «teologia», intesa come scienza della sostanza prima<sup>9</sup>.

Leo Elders, apparentemente favorevole alla dottrina jaegeriana, si riferisce a questo passo di Aristotele, presentandolo come un residuo platonico, e in fondo come non riconciliabile con il resto del suo sistema: «En el libro VI, ca. 1, Aristóteles propone la famosa tripartición de las ciencias teóricas que es consiguiente a la estratificación de la realidad [*sic!*]. No sin razón podía escribir Werner Jaeger que hay aquí un elemento platónico»<sup>10</sup>.

Suzanne Mansion sembra seguire anche la scia di Jaeger e concorda nella sua interpretazione di questo testo di Aristotele:

On sait qu'Aristote a conçu le savoir le plus haut d'abord comme la science des êtres immatériels et immobiles (c'est la philosophie première ou théologie), ensuite seulement comme la science de l'être en tant qu'être, et qu'il a tenté alors, assez maladroitement, d'unifier ces deux conceptions en soulignant d'une part le rôle causal des «êtres» (Dieu et les moteurs des sphères célestes) sur les astres (et par leur intermédiaire sur le monde sublunaire), et en affirmant d'autre part que la philosophie première est absolument universel, parce qu'elle s'occupe de la première des substances (*Métaph.* E 1, 1026a, 16-18 et 23-32)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> E. BERTI, «La Metafisica di Aristotele: “ontoteologia” o “filosofia prima”?», *Rivista di filosofia neoscolastica* 85 (1993), p. 269; ripubblicato in A. BAUSOLA – G. REALE (a cura di), *Aristotele, perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 130.

<sup>10</sup> L. ELDERS, «La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino», in ID., *Autour de Saint Thomas d'Aquin, t. I: Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être*, FAC - Tabor, Paris - Bruges 1987, pp. 176-177.

<sup>11</sup> S. MANSION, «L'intelligibilité métaphysique d'après le “Prooemium” du commentaire de saint Thomas à la “Métaphysique” d'Aristote», in ID., *Études Aristotéliennes. Recueil d'articles*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, p. 518, nota 18.

Lo stesso si può dire di Georges Kalinowski, che usa questo *pregiudizio* per accentuare la differenza tra Aristotele e S. Tommaso:

Plein de sympathie pour le Philosophe et de respect pour son autorité, l'Aquinat cherche seulement à aller plus loin dans la direction indiquée par le Stagirite, lorsqu'il essaie de concilier ses deux conceptions de la métaphysique: science la plus universelle et science la plus haute. Mais saint Thomas ne s'aperçoit pas qu'en amplifiant l'argumentation d'Aristote, il augmente seulement l'ambiguïté de sa pensée<sup>12</sup>.

D'altra parte, troviamo ancora un'altra serie di autori che si oppongono apertamente all'interpretazione jaegeriana del testo aristotelico, e che di conseguenza difendono l'unità di base della *Metafisica* di Aristotele. Questo è il caso del già citato McNerny:

Werner Jaeger's dramatic portrait of Aristotle vacillating between a theology so understood and an ontology is wholly imaginary. On the basis of this unintelligible option, Jaeger and an army of others imagined they saw layers and submerged versions and ultimately incoherence in Aristotle's *Metaphysics*. But the fault is in their theory, not in the text. No one seems to have questioned the idea of a putative science of theology with the divine and simple substance as its subject in the light of Aristotle's conception of science<sup>13</sup>.

Già in un precedente articolo McNerny aveva espresso le sue serie riserve riguardo l'interpretazione "evolutiva" di Jaeger, soprattutto per quanto si riferisce all'oggetto della metafisica:

---

<sup>12</sup> G. KALINOWSKI, «Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique», in *S. Thomas aujourd'hui; Recherches de Philosophie*, VI, Desclée de Brouwer, Paris 1963, p. 101.

<sup>13</sup> R.M. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1990, 154-155, nota 13. D'altra parte, McNerny non sembra essere molto d'accordo con l'interpretazione in chiave neoplatonica fatta da alcuni autori riguardo la divisione tripartita delle scienze proposta da Aristotele, alla quale abbiamo già accennato: «Discussions of the tripartite division of the speculative in terms of a Neoplatonist version, on the one hand, and an Aristotelian, on the other, are complicated by the claim that Aristotle's division is derivative from Plato» (*ibid.*, p. 130; McNerny faceva riferimento alle interpretazioni di A. Mansion, L. Obertello, E. Zeller, P. Merlan). Questa critica varrebbe anche per Leo Elders, che abbiamo citato pocanzi.

What makes Jaeger's interpretation of particular interest is his contention that Aristotle had two quite different and incompatible conceptions of the subject of First Philosophy, or metaphysics, and that nowhere in the *Metaphysics* as we have it was he able to fuse his two conceptions. The result is that metaphysics is not a science that Aristotle achieved; rather his treatises which bear that name testify to a noble attempt which nevertheless failed. Instead of a solution, the work presents us with a problem and Jaeger's way of solving that problem is by dissolving it into the biography of Aristotle<sup>14</sup>.

Anche Vianne Décarie sarebbe dello stesso pensiero di McNerny, come riferisce Kalinowski:

V. Décarie élimine la thèse jaegerienne de l'évolution et affirme que la métaphysique fut toujours et partout définie par Aristote comme science de l'être (οὐσία) cherchant sa cause première ce qui lui confère nécessairement un double aspect : ontologique et théologique, visible partout où Aristote caractérise cette science<sup>15</sup>.

Lo stesso si può dire di Giovanni Reale, come vedremo anche più avanti:

Le conclusioni dello Jaeger non hanno retto alle successive critiche e nessuna delle proposte alternative, formulate successivamente sulla base del metodo [genetico] di cui diciamo, si è imposta. I veri guadagni del metodo genetico sono stati di dettaglio e non di fondo<sup>16</sup>.

Infine, possiamo trovare altri autori che, senza entrare nel dibattito sul *metodo genetico* applicato all'analisi della *Metafisica* di Aristotele, coincidono nell'affermare l'unità di base di quest'opera, basata sull'a-

---

<sup>14</sup> R.M. MCINERNY, «Ontology and Theology in Aristotle's *Metaphysics*», in *Mélanges à la mémoire de Charles de Koninck*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1968, p. 234.

<sup>15</sup> G. KALINOWSKI, «Au carrefour des métaphysiques. Pluralité des vues et indéterminations dans la théorie de la philosophie d'Aristote», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 47 (1963), p. 566. Kalinowski fa riferimento concretamente al libro di V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Institut d'études Médiévales - Vrin, Montréal - Paris, 1961.

<sup>16</sup> G. REALE, «La metafisica aristotelica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafisica platonica», *Pensamiento* 35 (1979), p. 135.

nalisi dei testi in cui lo Stagirita affronta il problema dell'oggetto della "prima filosofia". Così, per esempio, Jacques Follon:

Avec cette notion du Premier Moteur comme cause finale de l'univers, nous revenons en quelque sorte au point de départ de notre enquête. Nous avons vu, en effet, qu'au début du livre *Alpha*, Aristote avait donné une première définition de la sagesse (ou philosophie) en disant qu'elle était la science des causes premières des êtres. La philosophie nous était alors apparue comme étiologie suprême, et même déjà comme théologie, puisque d'emblée le Stagirite avait signalé que «dans l'opinion courante, Dieu est cause de toutes choses». Mais, comme l'a bien montré la seconde partie de *Gamma 1*, puisque les causes que recherche la philosophie sont les causes premières, il s'ensuit que l'être dont la philosophie recherche les causes n'est autre que l'être considéré dans sa totalité et abstraction faite de ses spécifications, c'est-à-dire l'être en tant qu'être. Dans l'esprit d'Aristote, la philosophie était donc à la fois et indissolublement étiologie suprême, théologie et ontologie. Et c'est parce qu'elle était étiologie suprême qu'elle était aussi en même temps théologie (car les causes premières sont divines) et ontologie (car les causes premières sont celles de l'être en tant qu'être). Le Stagirite n'avait donc pas à faire une place spéciale à l'ontologie dans sa classification des sciences, puisque l'ontologie n'était pas à ses yeux une science différente de la théologie<sup>17</sup>.

Pierluigi Donini sarebbe dello stesso parere:

Il testo di  $\Gamma$  3 insegna anche un'altra cosa rilevante. L'indubbia difficoltà dei passi che sia in questo libro, sia in E tentano il collegamento fra i due aspetti della filosofia prima, cioè fra l'universalità e l'eminenza dell'oggetto, è all'origine dell'interpretazione che dalla tarda scolastica in poi ritennero di risolvere il problema ammettendo più o meno francamente l'inconciliabilità dei due aspetti e di conseguenza l'esistenza di due scienze distinte, che furono diversamente denominate nelle diverse epoche e secondo le diverse cul-

---

<sup>17</sup> J. FOLLON, «Le concept de philosophie première dans la *Métaphysique* d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 90 (1992), pp. 415-416. Follon attribuisce a F. Suárez l'inizio "scolastico" della dualità *aporematica* ontologia-teologia della metafisica aristotelica. Pierre Aubenque avrebbe preso anche da Suárez il problematismo della "dualità di ispirazione e di progetto" che avrebbe viziato il capolavoro dello Stagirita (cf. *ibid.*, p. 416).

ture: così, se gli Scolastici parlarono di una *metaphysica generalis* in opposizione alla *metaphysica specialis*, i moderni di solito contrappongono l'ontologia alla teologia. Ma, quali che siano i nomi impiegati per designare le due scienze, la distinzione non ha fondamento nel testo e non corrisponde in alcun modo alle intenzioni di Aristotele. Se anche lo studio degli assiomi, che sono estesi a tutto quanto l'essere, appartiene alla scienza della sostanza prima [,] non è possibile evitare la conclusione che per Aristotele la scienza di questo tipo di sostanza è anche studio dell'universalità dell'essere<sup>18</sup>.

Non mancano gli autori che cercano di risolvere il presunto problema del “dualismo” di fondo della metafisica aristotelica proponendo una distinzione tra una *metafisica generale* un’“ontologia” (scienza dell'ente in quanto ente) e una *metafisica speciale* o “teologia” (delle *sostanze separate*). Tale sarebbe il caso di Antonin-Dalmace Sertillanges, il quale pare di sostenere l'unità della metafisica: «Il n'y a pas de théodicée naturelle, d'angéologie ou de psychologie rationnelle en dehors de la métaphysique générale»<sup>19</sup>. Tuttavia tale impressione è solo apparente, perché questo stesso autore continua a distinguere, all'interno della metafisica, tra due oggetti: le *sostanze separate* e lo *ens commune*, fondato sulla distinzione tra un'astrazione “reale” (*separazione*), con cui si viene a conoscere le sostanze immateriali, e un'altra puramente “formale”, con cui si raggiungono le nozioni trascendentali. Ma la conseguenza di tale posizione è una concezione della “*metaphysica generalis*” che tende chiaramente all'essenzialismo:

L'étude de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire quant à ses attributs généraux et abstraction faite de toute *nature* particulière, cette étude, dis-je, est tout autre chose que celle des natures immatérielles, qui est le second objet de la métaphysique. Il y aurait donc là, au minimum, deux sciences. Nous ne pouvons pas mettre au même rang l'abstraction *réelle* des êtres séparés et l'abstraction purement formelle que réalisent l'*un*, le *multiple*, la *puissance*, l'*acte*, le *beau*, le *vrai* et autres notions semblables<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> P. DONINI, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 91.

<sup>19</sup> A.-D. SERTILLANGES, «La science et les sciences spéculatives d'après s. Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 10 (1921), p. 16.

<sup>20</sup> A.-D. SERTILLANGES, «La science et les sciences spéculatives d'après s. Thomas d'Aquin», p. 15; i corsivi sono nostri.



Un altro autore che segue questo indirizzo sarebbe il già citato Philip Merlan, il quale sostiene che:

il metodo dell'astrazione è applicabile alla metafisica solo nella misura in cui la metafisica tratta delle *forme* comuni alle sostanze materiali ed immateriali (quelli che più tardi verranno chiamati trascendentali). In quanto la metafisica si occupa delle sostanze immateriali, essa richiede un metodo diverso dal metodo dell'astrazione<sup>21</sup>.

Inoltre,

Se riteniamo legittimo designare la metafisica che riguarda le sostanze immateriali, quali Dio e gli angeli, come *methaphysica specialis*, e designare, invece, la metafisica che tratta degli oggetti quali *ens, unum, potentia, actus*, come *metaphysica generalis*, dovremmo dire in sintesi: nella sua *Summa*, S. Tommaso insegna che il metodo della astrazione non è applicabile alla *metaphysica specialis*<sup>22</sup>.

Tuttavia, Merlan sembra essere d'accordo con Karl Werner nel sostenere che «l'astrazione è insufficiente in metafisica, in quanto la metafisica non concerne solamente il più universale, ma anche il più reale, che deve essere raggiunto per una via diversa da quella della universalizzazione logica»<sup>23</sup>.

Sempre nella stessa linea di questi ultimi autori troviamo Kevin Nordberg, il quale, all'inizio di un suo lavoro, riconosce l'influsso di Merlan, tra altri autori, per affermare che:

It should also be noted that Aquinas speaks of two branches of metaphysics which came to be called *specialis* (metaphysics as theology) and *generalis* (metaphysics as ontology). By denying that abstraction may be applied to special metaphysics, Thomas threatens the unicity that metaphysics' place in the tripartition of the sciences would seem to assign to it. General metaphysics can employ abstraction to grasp such concepts as *ens, unum, actus*, and *potentia* which may exist in

<sup>21</sup> P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 131.

<sup>22</sup> P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, p. 132.

<sup>23</sup> P. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo*, p. 132, nota 9; cf. K. WERNER, *Der heilige Thomas von Aquino*, vol. II, G.J. Manz, Regensburg 1859, p. 157, n. 1.

material substances or in immaterial substances. *Separatio*, on the other hand, is employed by special metaphysics to attain knowledge of immaterial substances which have never existed in matter<sup>24</sup>.

Questo supposto dualismo di prospettive della metafisica dell'Aquinato sarebbe dovuto sempre alla sua radice aristotelica:

This discrepancy between the two types of metaphysics in Thomas' teaching is another manifestation of a problem that dates at least from Aristotle's time: What precisely is metaphysics? Is it the broadest of all the sciences — ontology — studying being as being? Or is it the highest of all the sciences studying the highest kind of being — theology?<sup>25</sup>.

Nordberg risente in questa lettura, ancora una volta, dell'influsso di Jaeger, ed estende a Tommaso l'*aporia* che sarebbe già presente in Aristotele:

Although Werner Jaeger saw these two branches of metaphysics as chronologically incompatible in Aristotle's works, they appear together again in Aquinas' doctrine of metaphysics. Formulated as a question the problem is expressed as follows: Is metaphysics co-extensive with ontology, i.e., the study of being as being and its categories, or is it co-extensive with theology, i.e., the knowledge <of> separate immaterial substances?<sup>26</sup>.

Tuttavia, per Nordberg, la posizione di Tommaso almeno sarebbe più riuscita rispetto a quella dello stagirita:

Aquinas, much less ambiguously than Aristotle affirmed that metaphysics was both ontology and theology and subordinated ontology

---

<sup>24</sup> K. NORDBERG, «Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences», in R. TYÖRINOJA – A.I. LEHTINEN – D. 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. 152.

<sup>25</sup> K. NORDBERG, «Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences», p. 152.

<sup>26</sup> K. NORDBERG, «Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences», p. 152.

to theology. In doing so he has to give up his original attempt to establish a unified principle of division for the tripartition of speculative science as that tripartition was inherited by him<sup>27</sup>.

D'altra parte, oltre i già citati McInerny, Décarie, Reale e Donini, c'è un'altra serie di autori, come Armand Maurer<sup>28</sup> e persino lo stesso Kalinowski<sup>29</sup>, che si oppongono assolutamente, e crediamo a ragione, a una tale interpretazione dualistica della metafisica aristotelica, che non corrisponde né al testo né alla mente del Filosofo.

Per risolvere tutta questa serie di problemi la strategia migliore potrebbe essere cercare la risposta nello stesso Aristotele, attraverso una lettura attenta dei suoi testi. Ed è quello che cercheremo di fare d'ora in poi.

### Via di soluzione. Elementi di epistemologia aristotelica

Il contesto delle considerazioni che seguono è quello di una riflessione di carattere epistemologico, per fondare lo statuto della metafisica come scienza e chiarire quale sarebbe la sua *morfologia*. Per caratterizzare una scienza, bisogna tener conto di tre aspetti:

<sup>27</sup> K. NORDBERG, «Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences», pp. 152-153.

<sup>28</sup> «There is no distinction for St. Thomas between a general metaphysics or ontology and philosophical theology. The theology of the philosophers and the primary philosophy or metaphysics are one and the same science [...]. Consequently, we cannot accept the suggestion of Philip Merlan that, for St. Thomas, abstraction is the method by which general metaphysics treats of the transcendentals and separation is the method by which special metaphysics treats of immaterial substances. Neither this division of metaphysics nor this distinction between abstraction and separation is to be found in his works» (A. MAURER, in THOMAS AQUINAS, *The Division and Methods of the Sciences. Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1986, p. xxiii, nota 21).

<sup>29</sup> «[...] la division en métaphysique générale et en métaphysique spéciale reflète un ordre de pensée dicté par une métaphysique de l'essence comme celle de Jean Duns Scot, qui procède de l'essence la plus universelle, celle de l'être commun, à l'essence individuelle, celle de l'"heccéité", mais qui ne se justifie nullement dans une métaphysique de l'existant [...]. Or comment le concept d'être en tant qu'être peut-il être formé avant que ne soient connus tous les types d'êtres? Cela est-il possible avant l'étude des êtres matériels de toute espèce, avant la démonstration de l'existence de l'âme spirituelle et de l'existence de Dieu? Et comment peut-on construire la théorie des transcendants avant de connaître tous les types d'êtres, et surtout avant de connaître Dieu qui est l'analogie principale de toutes les analogies antiques transcendantales, qui est l'être par excellence, le vrai par excellence, le bien par excellence? [...]. Si, par impossible, on devait diviser la métaphysique en générale et en spéciale, celle-là ne pourrait jamais précéder celle-ci» (G. KALINOWSKI, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, p. 129).

1. Determinare qual è l'oggetto che viene studiato (lo *subiectum scientiae*); infatti lo studio di un determinato oggetto è quello che caratterizza ogni scienza e la diversifica dalle altre;
2. Portare avanti il compito o scopo della scienza, che è doppio:
  - a. la ricerca delle *cause* e dei *principi* dell'oggetto che viene studiato;
  - b. la ricerca delle *proprietà* e le *caratteristiche* dello stesso oggetto in quanto tale (le *passiones subiecti*).

Cominciamo quindi con la questione dell'oggetto della metafisica. È saputo che per Aristotele questo è *l'ente in quanto ente* (τὸ ὄν ἢ ὅν). Per focalizzare questo oggetto e fondare l'unità della metafisica come scienza, Aristotele porta avanti una doppia "reductio ad unum" o *resolutio*. Da una parte, ben riconoscendo che l'ente si dice in tanti modi, tuttavia si dice in ordine ad un *primum*, che è la οὐσία (cioè la *sostanza*), essendo essa l'ente per eccellenza. Per questo, come diceva Giovanni Reale, la metafisica di Aristotele diventa una *usiologia*, cioè una scienza della sostanza, e in conseguenza cerca di conoscere le sue cause e principi intrinseci (*resolutio secundum rationem*, secondo le *cause intrinseche o principi costitutivi dell'ente*), fino all'*actus essendi*, cioè ciò che fa sì che l'ente sia tale, ciò per cui l'ente è ente<sup>30</sup>.

Ecco il testo in cui Aristotele opera tale prima unificazione:

L'ente è detto in molti modi, secondo la distinzione fatta in precedenza nei discorsi sui molti modi in cui si dicono le cose. L'ente infatti significa da un lato il "che cos'è" e un questo determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuno degli altri attributi che sono così predicati. Dicendosi l'ente in molti modi, è evidente che il primo di essi è il "che cos'è", che significa la sostanza<sup>31</sup>.

È chiaro dunque che in virtù di questa [la sostanza] anche ciascuno

<sup>30</sup> «In Γ, 2 ARIST. ha puntualizzato con molta chiarezza come, pur avendo molteplici significati, l'essere costituisca una unità e quindi rientri in una unica scienza, in quanto tutti i significati dell'essere sono τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα, o, in altri termini, sono strutturalmente legati ad un principio unico — la sostanza —, dal quale ripetonò la loro "carica" di essere. Così essendo, è chiaro che il filosofo risolverà il problema dell'essere studiando, fondamentalmente, quel principio unico da cui ripetonò la loro sussistenza tutti gli altri significati dell'essere, vale a dire la sostanza (οὐσία). Già abbiamo avuto occasione, più volte, di vedere come, per questa ragione, l'ontologia aristotelica sia, *in primis et ante omnia*, una *usiologia*» (G. REALE, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, vol. I, Loffredo ed., Napoli 1968, pp. 505-506, nota 18).

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* VII, c.1, 1028a 10-15.

degli altri è, per cui *l'ente in senso primo*, il quale non è un certo tipo di ente, ma è ente senza ulteriori qualificazioni, *sarà la sostanza* [...]. Pertanto ciò che, sia in passato sia oggi, è ogni volta ricercato e ogni volta fatto oggetto di *aporia*, cioè che cos'è l'ente, questo è: qual è la sostanza [...], perciò anche noi dobbiamo trattare soprattutto, anzitutto e, per così dire, esclusivamente, che cos'è a proposito di ciò che è in questo modo<sup>32</sup>.

Aristotele, tuttavia, non si ferma qui, ma propone e opera una seconda “*resolutio ad unum subiectum*”<sup>33</sup>, cioè tra le sostanze, nelle quali c'è anche una *prima*, in senso assoluto, la quale è semplice e in atto:

E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto [...] e in questa serie la sostanza ha il primo posto, e, *ulteriormente, nell'ambito della sostanza, ha il primo posto la sostanza che è semplice ed è in atto*<sup>34</sup>.

Nel testo appena citato vediamo, quindi, in rapida successione le due “*resolutiones ad unum*”: quella dei diversi tipi di ente verso la sostanza e, tra le sostanze, quella verso la sostanza “che è semplice ed è in atto”, cioè Dio. Teniamo presente che questo testo si trova nel libro XII della *Metafisica*, cioè quello che riguarda proprio la trattazione che possiamo chiamare più propriamente *theologica*, cioè riguardante Dio.

Infatti, già per Aristotele le diverse sostanze si ordinano fra di loro e si risolvono in quella che è la causa delle altre, in una *resolutio secundum rem*, che direbbe Tommaso, cioè secondo le cause estrinseche (*per causas extrinsecas*). Così la metafisica diventa *teologia* (filosofica), sia per Aristotele che per Tommaso (con buona pace di Natorp, Jaeger, Aubenque ecc.).

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* VII, c.1, 1028b 2-4.

<sup>33</sup> L'espressione ovviamente non è aristotelica, ma sicuramente si potrebbe fondare sul suo pensiero. Questa formula la troviamo almeno una volta nel “*corpus thomisticum*”, concretamente nel *De natura generis*, c. 7.

<sup>34</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* XII, c.7, 1072a 23-34; il corsivo è nostro.

### La metafisica e la questione di Dio, oppure il *posto* di Dio nella metafisica

Questo ci porta ad un'altra serie di considerazioni collegate, come la famosa *quaestio disputata* tra i commentatori del Filosofo: se Dio faccia parte dell'oggetto della metafisica oppure no. In una prima veloce risposta, sarebbe da dire che Dio non entra propriamente nella considerazione del *subiectum scientiae*, dello *ens commune* (giacché Dio non è propriamente un *ens*, ma è *Ipsum Esse*, e per questo trascende la *ratio entis*), ma piuttosto è considerato come "causa totius esse". Anche qui vale la distinzione della "resolutio secundum rationem" e quella "secundum rem" a cui abbiamo accennato poco fa.

Se teniamo presente quanto abbiamo appena detto, troviamo una prima soluzione alla domanda di base, cioè al rapporto tra *ontologia* e *teologia*. La risposta di Aristotele, ripresa e approfondita da Tommaso d'Aquino (vgr. *In Metaph.* Prooem; *In VI Metaph.*; *In XI Metaph.*), è chiara: «eadem enim est scientia primi entis et entis communis»<sup>35</sup>.

Un'altra questione strettamente collegata con la precedente, a nostro avviso, sarebbe la seguente: Platone e Aristotele sono arrivati alla cosiddetta *terza navigazione* (cioè alla considerazione di Dio come *causa totius esse?*). Gli studiosi di ambedue i filosofi del mondo antico possono sicuramente esprimersi al riguardo. A me interessa presentare soprattutto il punto di vista di Tommaso d'Aquino, che mi sembra abbastanza adeguato e che penso si possa argomentare abbastanza bene in base ai testi, anche se non tutti gli studiosi del tomismo concorderanno con le tesi che proporrò. Sono infatti convinto che per Tommaso d'Aquino è chiaro che se Platone e Aristotele sono riusciti a fare metafisica è perché sono arrivati a considerare la causa dell'essere di tutto ciò che esiste (*causa totius esse*); altrimenti non avrebbero potuto fare una metafisica vera e propria, come invece hanno fatto. Cerchiamo di argomentare questa nostra tesi in base ai testi che abbiamo a disposizione, soprattutto quelli nei quali l'Aquinate presenta le *storie* della filosofia. Lo faremo consapevoli di essere in contrasto con alcune delle interpretazioni comuni, come quelle di Aertsen, Wippel, Elders, ecc. Lasciamo al lettore la valutazione dell'esito di queste considerazioni.

---

<sup>35</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In VI Metaph.*, lc 1.

Ecco il primo testo con cui iniziamo questo percorso, non da un punto di vista cronologico, ma piuttosto sistematico-discorsivo:

Antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: *postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse*<sup>36</sup>.

Siamo partiti dal testo più esplicito di tutti perché così, dall'inizio, possiamo conoscere la posizione di Tommaso al riguardo senza ombra di dubbio. A nostro avviso gli altri testi sono da interpretare alla luce di questo e non all'inversa. È proprio questo che ci proponiamo di fare.

Si noti il fatto che Tommaso sta commentando la *Fisica* di Aristotele, quindi il contesto è abbastanza specifico. La questione è proprio vedere le tappe del pensiero nella ricerca delle cause della natura. I filosofi antichi, i *fisici*, non sono arrivati alla causa prima di tutto l'essere, ma si sono fermati alla considerazione delle cause delle mutazioni particolari, sia quelle accidentali (le alterazioni) sia quelle sostanziali, mentre i filosofi ultimi (e qui Tommaso fa i nomi: “come Platone e Aristotele”), arrivarono alla conoscenza del principio di tutto l'essere. Infatti è proprio grazie al fatto di arrivare a considerare la causa o principio di tutto l'essere (*totius esse*) che diventa possibile stabilire una scienza come la metafisica. Altrimenti questa non sarebbe né necessaria né possibile.

Un altro testo molto significativo, al quale Tommaso fa riferimento in diverse occasioni, è il seguente:

Principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima [...], *quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis*. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen *habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit*<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In VIII Phys.*, lc. 2; i corsivi sono nostri.

<sup>37</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In II Metaph.*, lc.2; un altro testo in cui si allude allo stesso argomento si trova proprio all'inizio della *Somma contro i gentili*: «Sed et primam philo-

In questo testo si parla dei principi dei corpi celesti, i quali, nonostante siano eterni, tuttavia sono causati. Tali principi non sono a loro volta causati, ma sono cause dell'essere degli altri, cioè sono *cause prime*. Si dice esplicitamente che sono cause *dell'essere*, e questo viene ribadito anche dopo, mettendo l'accento proprio sul fatto che i corpi celesti, nonostante siano incorruttibili (secondo la visione cosmologica antica e medievale), tuttavia hanno una causa, non solo riguardo al loro movimento, ma anche riguardo al loro essere, “come qui dice esplicitamente il Filosofo”. È da notare il carattere polemico e *dialettico* del testo in cui Tommaso fa questi rilievi, in contrasto con quelli che sostenevano la tesi della causalità solo riguardo al muoversi dei corpi celesti, e non anche riguardo al loro essere. Quindi tali corpi, malgrado fossero eterni (nell'ipotesi aristotelica, ovviamente non condivisa da Tommaso), sono tuttavia causati. Questa stessa tesi, abbastanza audace ai tempi di Tommaso, viene ribadita anche in qualche altro testo, come nel *De substantiis separatis* (quindi un testo che non si trova in un commento alle opere di Aristotele, ma di stampo propriamente “tomistico”):

Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias immateriales seu *etiam caelestia corpora* semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi<sup>38</sup>.

Di nuovo appaiono in questo testo, in modo esplicito, i nomi di Platone e Aristotele, quindi non sembra ci sia molto spazio per interpretazioni diverse. Anche qui si parla di una causa dell'essere, e si riferisce non solo ai corpi celesti, ma anche alle sostanze immateriali (anche esse, quindi, causate nel loro essere).

---

sophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad *primum principium essendi omnibus*; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse» (C.G. I, c. 1). È significativo che si parli proprio della metafisica (“*primam philosophiam*”) come la scienza della verità, ma non di qualsiasi verità, ma proprio di quella che è l'origine di ogni verità, cioè quella che riguarda il primo principio *dell'essere* di tutte le cose. Ancora una volta si parla esplicitamente del principio *dell'essere*, e si risale fino al primo principio di tutte le cose. Da notare anche la *convertibilità* tra essere e verità, propria dei *trascendentali*, presente già nel testo di Aristotele.

<sup>38</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *De subst. separ.*, c.9.



Sempre nel *De substantiis separatis*, Tommaso sviluppa la stessa argomentazione che abbiamo visto poc'anzi:

Primi enim philosophantes de naturis, rerum fieri statuerunt nihil esse aliud quam alterari; ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem corporales substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret.

Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma: et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subiicitur.

Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, *secundum sententiam Platonis et Aristotelis*, ponere alium altiore. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed *quasi ipsum esse existens*. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia.

Oportet igitur *communem quamdam resolutionem* in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praecognoscere aliam rerum originem, secundum quod *esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse*<sup>39</sup>.

Notiamo di nuovo che si tratta di un testo “tomistico”, cioè non di un commento ad Aristotele, ma fatto *ad hoc* da Tommaso. Ci siamo permessi di mettere il testo per esteso, malgrado l'ampiezza, perché così possiamo vedere il contesto e i dettagli di questo percorso storico

---

<sup>39</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *De subst. separ.*, c.9; i corsivi sono nostri.

che, ancora una volta, Tommaso ci presenta. Anche qui vediamo una progressione nella considerazione delle mutazioni e delle loro cause: da quelle accidentali a quelle sostanziali, da quelle particolari a quella universale. Di nuovo appaiono esplicitamente i nomi di Platone e Aristotele (“secundum sententiam Platonis et Aristotelis”), i quali sono arrivati ad un principio più alto (*altioem*), che sarebbe *simplicissimo*, non partecipando all’essere, ma come *essendo lo stesso essere* (“quasi ipsum esse existens”), il quale non può essere se non uno solo. Così viene operata una certa comune risoluzione, da quello che è *composto* di essenza ed essere a quello che è *il suo stesso essere* (e quindi è *semplice*), da cui prende origine tutto quello che esiste, a cui viene attribuito l’essere, appunto, come partecipato, non essendo il suo essere, ma avendolo ricevuto da un altro. Tutto questo ci porterebbe alla dottrina della partecipazione, tanto presente e rilevante nel pensiero dell’Aquinate, ma che adesso non intendiamo sviluppare.

### **La via di accesso alla metafisica: la scoperta di Dio come *causa totius esse***

La riflessione successiva da fare è quella di come sono arrivati Platone e Aristotele alla “causa totius esse”. Possiamo trovare dei testi dove Tommaso lo espone. Ci sarebbero delle diverse vie: quella di Platone e dei platonici, che sarebbe la via della partecipazione, e quella di Aristotele, che sarebbe la via della causalità e del movimento. Vediamo i testi:

Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt platonici. Consideraverunt enim quod *omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam*, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima *causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse*<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Super Ev. Ioann.*, prooem; i corsivi sono nostri.

Abbiamo visto già il tema della partecipazione in qualche testo precedente. Come abbiamo detto, è un tema molto presente e caro al pensiero dell'Aquinate.

Vediamo invece il percorso aristotelico, quello del movimento e della causalità:

Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet *per viam motus*. Primo quidem constituens et ratione et exemplis, omne quod movetur ab alio moveri; et si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars eius sit movens, et alia mota. Et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri; oportet devenire ad *aliquod primum movens immobile* et ad aliquod primum mobile, quod movetur a se ipso eo modo quo dictum est: *semper enim quod per se ipsum est, est prius et causa eius quod per aliud est*.

Rursus constituere intendit motus aeternitatem et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita, itemque quod nulla virtus magnitudinis sit virtus infinita. Ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicuius: unde oportet *primum motorem esse incorporeum, et absque magnitudine*<sup>41</sup>.

La via di Aristotele, che lo stesso Tommaso seguirà nelle sue famose “cinque vie”, è “più manifesta e più certa”. È quella che parte dal movimento e che arriva ad un *primo movente immobile*, il quale è per se stesso ed è causa di tutto quello che è per un altro, ed è *incorporeo e inesteso*, cioè immateriale.

L'argomentazione di Aristotele si trova sia nella *Fisica*, nel libro VIII, sia nella *Metafisica*, nel libro XII:

In genere autem moventium, est devenire ad aliquod unum movens, ut ostensum est in libro octavo *Physicorum*. Id igitur primum movens unum et idem, est *primum principium omnium*<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *De subst. separ.*, c.2; i corsivi sono nostri.

<sup>42</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In XII Metaph.*, lc.4; il corsivo è nostro.

Aristotele segue anche la via della causalità, come abbiamo visto già in qualche testo precedente, così come in questo altro testo:

Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse ingenitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt *maxime entia, et per consequens causae aliorum*, ut in secundo libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et *considerat communes causas omnium entium*. Unde sunt *causae entium secundum quod sunt entia*, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo proposuit<sup>43</sup>.

Così come non si può procedere all'infinito nella serie dei *moventi*, nemmeno è possibile nella serie delle cause, quindi bisogna arrivare ad una prima causa. Anche qui si porta avanti una specie di *resolutio*, dalle cause materiali a quelle immateriali, le quali sono massimamente enti, e in conseguenza sono cause delle altre (come si era dimostrato nel secondo libro della *Metafisica*, come abbiamo già visto). Per questo, la scienza che studia tali enti è la prima tra le scienze, e si dedica a considerare le *cause comuni, universali*, di tutti gli enti, perché esse sono le *cause degli enti in quanto enti*.

Il testo appena citato conclude di nuovo con una presa di posizione di Tommaso di fronte all'opinione di altri interpreti di Aristotele:

Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius<sup>44</sup>.

Quindi, per Tommaso è chiaro che Aristotele considerava Dio come causa (efficiente) “della sostanza del cielo!” (cioè dei corpi celesti), e non solo del suo movimento. L'opinione contraria, per l'Aquinate, sarebbe chiaramente *falsa*.

Per concludere, a noi sembra chiara la posizione di Tommaso al riguardo: sia Platone che Aristotele sarebbero arrivati a conoscere Dio

<sup>43</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In VI Metaph.*, lc.1; il corsivo è nostro.

<sup>44</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In VI Metaph.*, lc.1.

come causa di tutti gli enti, e quindi come Creatore di tutto ciò che esiste, anche delle sostanze separate o immateriali e dei corpi celesti. Uno studioso riconosciuto, come lo è Cornelio Fabro, sostiene la stessa tesi: S. Tommaso è persuaso non solo che si possa dimostrare la creazione, ma anche che Platone e Aristotele e i loro seguaci abbiano conosciuto questa verità<sup>45</sup>.

### L'unità della metafisica come scienza

Torniamo alla questione che ci occupa in questo lavoro, cioè l'unità della metafisica come scienza. Di nuovo la porteremo avanti seguendo alcuni testi dove Tommaso d'Aquino ne parla. Teniamo come sfondo le riflessioni epistemologiche che abbiamo già accennato in precedenza, che si trovano già in Aristotele, nel contesto dello statuto della metafisica come scienza. Abbiamo già detto che in ogni scienza bisogna considerare l'oggetto proprio che la caratterizza (il *subiectum scientiae*), così come il fine della scienza stessa, che è quello di conoscere le cause e i principi del suo oggetto, così come le sue proprietà e attributi (le cosiddette *passiones subiecti*). Cerchiamo quindi di applicare tutto questo al caso specifico della metafisica come scienza.

Come abbiamo fatto in precedenza, anche adesso l'ordine dei testi scelti non sarà quello cronologico, ma piuttosto quello argomentativo e sistematico.

a) Il proemio al commento del libro *De generatione et corruptione* di Aristotele

[S]i in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo: quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare. Et inde est quod Philosophus in *Metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum*<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> C. FABRO, *Storia della filosofia*, Coletti, Roma, 1954, p. 223. Per un ulteriore approfondimento, rimandiamo al lavoro che abbiamo dedicato a questo tema qualche anno fa: R. PASCUAL, «La creazione in Tommaso, verità razionale o dato di fede?», in *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino, in occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, a cura di L. CONGIUNTI – G. PERILLO, LAS, Roma 2009, pp. 101-123.

<sup>46</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In De gener. et corr.*, proemio; ancora una volta il corsivo è nostro.

È da segnalare che questo testo si trova nel proemio del commento di Tommaso ad uno dei trattati “fisici” di Aristotele, cioè quello sulla generazione e la corruzione, e non nel commento alla metafisica. I proemi dei commenti di Tommaso ad Aristotele sono molto interessanti dal punto di vista epistemologico, perché offrono dei principi di carattere generale e anche dei criteri per stabilire il quadro delle scienze<sup>47</sup>. Nel caso specifico del testo appena citato, vediamo un principio generale, tipicamente aristotelico: se si trova in un qualche genere qualcosa di primo che sia causa degli altri che si trovano in quel genere, sarà compito della stessa considerazione (cioè della stessa scienza) sia il genere comune sia quel *primo* di questo genere. La spiegazione di ciò appare subito: questo è così perché quello che è primo, essendo causa di tutto quel genere, va studiato da colui che consideri quel determinato genere, perché è suo compito considerare proprio le cause di tutto quel genere. Questo principio epistemologico di carattere generale viene di seguito applicato alla metafisica: per questo motivo, dice Tommaso, Aristotele nella Metafisica tratta insieme, unitamente (*simul*), sia dell’ente in generale sia dell’ente primo, il quale è separato dalla materia. Ecco perché la metafisica è sia un’*ontologia* (in quanto scienza dell’ente in generale) sia una *teologia* (in quanto tratta anche dell’*ente primo*, in quanto causa dell’ente in generale)<sup>48</sup>. Tale sarebbe la soluzione alla *vexata quaestio* della cosiddetta *onto-teo-logia* e in generale dell’unità della metafisica come scienza. Tuttavia, cerchiamo di approfondire la questione ancora sotto la guida di alcuni altri testi di san Tommaso.

b) Il commento all’inizio del quarto libro della *Metafisica* di Aristotele e la prima *reductio ad unum*

Abbiamo parlato già della doppia *resolutio* in Aristotele. Questa la troviamo anche nei testi paralleli dei commenti alle opere aristoteliche

<sup>47</sup> Infatti, come dicono i curatori di una raccolta dei *proemi* dell’Aquinata, «I commenti aristotelici acquistano in ogni caso, in una prospettiva di storiografia filosofica, un loro proprio valore, giacché Tommaso vi espone la sua concezione della filosofia di Aristotele [...]. I commenti contengono numerose sezioni, in cui Tommaso introduce, al di là della spiegazione del testo, opinioni sue proprie. Questi luoghi si possono identificare facilmente, poiché iniziano con una formula quale: “sciendum est, attendendum est, notandum est”. In molti casi si tratta di veri e propri excursus o di brevi trattazioni su un problema, oggetto di disputa, o su un tema preciso» (TOMMASO D’AQUINO, *Prologhi ai commenti aristotelici*, a cura di F. CHEVENAL – R. IMBACH, Il Melangolo, Genova 2003, p. 67).

<sup>48</sup> Ecco altri testi simili dove Tommaso ribadisce l’unità della metafisica come scienza del primo ente e dell’ente comune: «Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum» (*In XI Metaph.*, lc.7); «eadem enim est scientia primi entis et entis communis» (*In VI Metaph.*, lc.1).

da parte di Tommaso d'Aquino, in particolare in quello all'inizio del quarto libro della *Metafisica*:

[E]ns etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed *per respectum ad unum*; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura<sup>49</sup>.

Ecco la prima *resolutio*, che segue l'analogia dell'ente. L'ente, infatti, si dice in diversi modi, non equivocamente, ma *in ordine ad uno* (che possiamo chiamare l'*analogatum princeps*), e questo è uno non solo secondo la ragione, ma anche secondo la realtà, “come una qualche natura”. Tale sarà la sostanza rispetto agli accidenti. Infatti, come dice lo stesso Tommaso un po' più avanti,

omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed *subiectum*. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut *substantiae*, quae *principaliter et prius entia dicuntur*<sup>50</sup>.

Per questo motivo, la metafisica, che ha come oggetto l'ente, studia l'ente per eccellenza, cioè la sostanza. Ecco come viene argomentato dallo stesso Tommaso:

Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent *secundum esse*, et propter quod dicuntur *secundum nomen*; et hoc ubique est verum. Sed *substantia est hoc primum inter omnia entia*. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens eius consideratio *primo et principaliter de substantiis est*<sup>51</sup>.

C'è una priorità dell'analogia “secundum esse” rispetto a quella “secundum nomen” (la seconda si fonda sulla prima). I diversi modi come si può trovare (e dire) l'ente, secondo le categorie, si riducono

<sup>49</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In IV Metaph.*, lc. 1.

<sup>50</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In IV Metaph.*, lc. 1.

<sup>51</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In IV Metaph.*, lc. 1.

(e risolvono) in quello in ordine al quale tutti loro vengono detti, cioè la sostanza. Per questo motivo, il *filosofo* (quello per eccellenza, cioè il *metafisico*) che considera tutti gli enti, deve considerare anzitutto *i principi e le cause delle sostanze*. In conseguenza, deve trattare primariamente e principalmente sulla sostanza. Ecco perché, come abbiamo visto, la metafisica è anzitutto una *usiologia*, cioè una scienza della sostanza. Questo sicuramente è così anche per Tommaso d'Aquino, e non solo per Aristotele.

Il testo che viene in continuazione a quello appena citato è molto eloquente per la questione dell'unità della metafisica come scienza. Infatti,

«Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia [...]. Si igitur *omnia entia sint unius generis aliquo modo*, oportet quod *omnes species eius pertineant ad considerationem unius scientiae quae est generalis*, et species entium diversae pertineant ad species illius scientiae diversas<sup>52</sup>.»

È chiaro che l'ente non può essere propriamente un genere («ens non potest esse genus»<sup>53</sup>), ma lo è in un certo qual modo. Per questo la considerazione di tutte le *specie* dell'ente appartiene ad *una* scienza che è *generale*. Tale è precisamente la metafisica. Ovviamente la metafisica, come scienza *generale*, studierà l'ente nei suoi aspetti generali, mentre le scienze particolari studieranno le specificità dei diversi tipi o *specie* di enti. Infatti,

Hoc autem dicit [Aristoteles], quia non oportet quod una scientia consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singularum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere. Secundum autem proprias rationes pertinent ad scientias speciales, sicut est in proposito. Nam omnes substantiae, in quantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem huius scientiae: in quantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad scientias speciales<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In IV Metaph.*, lc. 1.

<sup>53</sup> Così, per esempio: «Ostendit autem Philosophus in III *Metaphys.*, quod ens non potest esse genus alicuius: omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia» (SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.* I, q. 3 a. 5).

<sup>54</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In IV Metaph.*, lc. 1.



c) Il proemio al commento della *Metafisica* di Aristotele e la seconda *reductio ad unum*

Sicuramente questo testo dell'Aquinate è importante per la questione che ci occupa. Se, come abbiamo detto, i diversi proemi ai commenti hanno un valore particolare per conoscere la sintesi personale di Tommaso, ma anche a ragione delle riflessioni di carattere epistemologico che si offrono per collocare l'opera singola nel *corpus* delle opere di Aristotele, questo vale in modo speciale per questo proemio, con cui si introduce proprio lo studio della *Metafisica* dello stagirita.

Per cominciare, come abbiamo evidenziato in un altro lavoro, è significativo che Tommaso sia partito, nel proemio, con le riflessioni che troveremo nel libro VI della *Metafisica* di Aristotele, laddove si cerca di chiarificare il posto e il ruolo della metafisica nell'alveo delle scienze speculative e si affronta inoltre il tema della sua unità, che è quello che adesso ci interessa<sup>55</sup>.

Haec autem triplex consideratio [primae causae, ens commune, ens separatum], non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae *substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi*. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod *ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae*<sup>56</sup>.

In questo paragrafo del proemio, con il quale si avvia alla conclusione dello stesso, Tommaso rende ragione dell'unità della metafisica come scienza. In effetti, dice Tommaso, bisogna attribuire alla stessa scienza la triplice considerazione della causa prima, l'ente in genera-

<sup>55</sup> In effetti, come dicevo allora, «È molto significativo il fatto che Tommaso d'Aquino dedichi il proemio del suo commento alla *Metafisica* di Aristotele proprio a risolvere i problemi che il Filosofo sviluppò nel libro VI. Questo fatto mette in evidenza quanto importante e centrale sia tale brano e le questioni che in esso si trattano: il carattere *sapientiale* della metafisica come filosofia prima, la sua unità come scienza, il suo soggetto (*l'ens commune*) e la sua specificità rispetto le altre scienze per il fatto di studiare quello che è separato dalla materia e dal movimento sia secondo l'essere sia secondo l'intelletto» (R. PASCUAL, «Lo statuto epistemologico della metafisica in Tommaso d'Aquino», in *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, a cura di J. VILLAGRASA, ART edizioni - Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, p. 15, nota 8).

<sup>56</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Metaph. Prooem.*; il corsivo è nostro.

le (*l'ens commune*) e l'ente *separato*. La giustificazione viene subito offerta dall'Aquinate: le sostanze separate sono le prime e universali cause dell'essere. Quindi si vede la continuità e la coerenza dell'argomentazione a questo riguardo. Si prosegue il discorso, ancora una volta, con una considerazione epistemologica di carattere generale, in linea con quanto visto in precedenza. Infatti, appartiene alla stessa scienza la considerazione delle cause proprie di un qualche genere e il genere stesso, come avviene, per esempio con la fisica (*naturalis*"), che considera i principi dei corpi naturali. Quindi, applicando lo stesso criterio alla metafisica, occorre che appartenga alla stessa scienza la considerazione delle sostanze separate e l'ente in generale (*l'ens commune*), che è il genere, del quale tali sostanze separate sono le cause comuni e universali. Ancora una volta è evidente, quindi, l'unità della metafisica come scienza, senza nessuna dicotomia o disgiuntiva di sorta. Si potrebbe concludere, lapidariamente, che il problema non sussiste.

Tommaso ribadisce tale soluzione nel paragrafo che segue quello appena citato:

Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est *subiectum* in scientia, cuius *causas* et *passiones* quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. *Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit*<sup>57</sup>.

Ancora una volta viene chiarito il rapporto tra i tre aspetti della considerazione della metafisica come scienza, cioè le cause prime, l'ente in generale e le sostanze separate. Il *subiectum* della metafisica — viene affermato esplicitamente — è solo l'ente in generale (*l'ens commune*). Di nuovo chiarisce quest'affermazione con una riflessione di carattere epistemologico generale: il *subiectum* di una scienza è quello di cui si cercano le cause e le proprietà (*passiones*), e non le cause stesse di un qualche genere studiato. Infatti, il fine o l'obiettivo che la considerazione di ogni scienza vuole raggiungere è quello della conoscenza delle cause di un qualche genere.

---

<sup>57</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Metaph. Prooem.*; di nuovo il corsivo è nostro.

Tuttavia, Tommaso vuole aggiungere qualcos'altro, per chiarire ulteriormente quale sia il *subiectum* della metafisica, cioè la questione del *separatum*. Infatti,

Quamvis autem *subiectum* huius scientiae sit *ens commune*, dicitur tamen tota *de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem*. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, *non solum illa quae nunquam in materia esse possunt*, sicut Deus et intellectuales substantiae, *sed etiam illa quae possunt sine materia esse*, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent<sup>58</sup>.

Può sorprendere che Tommaso introduca questa spiegazione a questo punto, come se non fosse sufficiente dire che il *subiectum* di questa scienza sia l'*ens commune*. L'argomento del *separatum* ci rinvia ad un altro testo dove Tommaso lo studia e approfondisce ampiamente, sempre nel contesto della divisione delle scienze speculative e della determinazione dello statuto della metafisica come scienza. Ci riferiamo al commento al *De Trinitate* di Boezio (*In librum Boethii De Trinitate*). In esso l'Aquinate porta avanti una riflessione ampia, profonda e articolata per stabilire il criterio della diversificazione delle scienze speculative in base a ciò che costituisce il proprio *subiectum*<sup>59</sup>.

Ecco quanto precisa Tommaso in questo breve paragrafo: sebbene il *soggetto* di questa scienza (la metafisica) sia l'ente comune, si dice tuttavia di quello che è *separato* dalla materia secondo l'essere e la ragione. Il motivo viene spiegato subito dopo: si dice separato secondo l'essere e la ragione non solo quello che non può essere mai nella materia, come Dio e le sostanze intellettuali (spirituali, separate), ma anche quello che può essere senza la materia, come, appunto, l'ente comune. Questo non sarebbe possibile se essi dipendessero dalla materia secondo l'essere.

<sup>58</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Metaph. Prooem.*; il corsivo è nostro.

<sup>59</sup> Abbiamo già approfondito ampiamente questi argomenti in precedenza, sia nella tesi di dottorato, la cui parte centrale è stata pubblicata: R. PASCUAL, *La división de las ciencias especulativas en santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2003; sia in forma di articolo, nella rivista del nostro Ateneo: R. PASCUAL, «Lo separado como el objeto de la metafísica», *Alpha Omega* 1 (1998), pp. 217-242.

Tommaso nel *Proemio* non entra più nei dettagli di questa dottrina del *separatum*, con il doppio senso che può ricevere questo termine: quello *positivo* (riferito a Dio e alle sostanze separate) e quello *precisivo* (non solo l'*ens commune*, ma anche l'atto e la potenza, l'uno e il molteplice, la sostanza, la qualità e simili, come specificherà Tommaso in altri testi paralleli)<sup>60</sup>.

Così possiamo avviarci alla chiusura del testo del Proemio che stiamo analizzando, in cui c'è una specie di ricapitolazione e sintesi delle riflessioni che l'hanno preceduto:

Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim *scientia divina* sive *theologia*, inquantum praedictas substantias considerat. *Metaphysica*, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim *transphysica* inveniuntur *in via resolutionis*, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem *prima philosophia*, inquantum primas rerum causas considerat.

Sic igitur patet, quid sit subiectum huius scientiae et qualiter se habeat ad alias scientias et quo nomine nominetur.

Tommaso conclude quindi in modo geniale questo proemio, mettendo in rapporto i tre aspetti da considerare nella metafisica come scienza (cioè — lo ricordiamo ancora una volta — il *separatum*, l'*ens commune* e le cause prime) e i tre nomi che riceve questa scienza: viene chiamata “scienza divina” o “teologia” perché considera tali sostanze (cioè le sostanze separate); “metafisica”, cioè “trans-fisica”, in quanto considera l'ente e quello che si segue da esso (le sue proprietà o *passiones*) tramite un percorso *risolutivo* (*in via resolutionis*), da quello che è meno comune a quello più comune; finalmente, si chiama “filosofia prima” in quanto considera le prime cause delle cose<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> In effetti, come si dice nel *In Boethii De Trinitate* (ma anche altrove), «Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi» (SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 1).

<sup>61</sup> Anche qui troviamo un testo parallelo, con alcune sfumature diverse, nel commento al *De Trinitate*, che si trova in continuazione di quello appena citato nella nota precedente: «De quibus omnibus est *theologia*, id est *scientia divina*, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur *metaphysica*, id est *trans physicam*, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam

In questo modo, quasi aulicamente, finisce Tommaso dicendo di aver compiuto quello che si era prefissato all'inizio del proemio, cioè stabilire quale sia il *soggetto* di questa scienza (*l'ens commune*), come si rapporti con le altre scienze (come *prima*, sapienziale, ordinatrice) e con quali nomi venga chiamata (*teologia, metafisica, filosofia prima*).

Per concludere anche noi tutta questa sezione del lavoro, cerchiamo di ricapitolare e raccogliere i risultati della nostra indagine. In ogni scienza bisogna considerare tre cose:

- a. quello che costituisce il suo oggetto di studio (*subiectum scientiae*), che è proprio quello che la specifica come scienza;
- b. il primo obiettivo o scopo di ogni scienza: la conoscenza delle cause e dei principi propri dell'oggetto studiato (*causae et principia subiecti*);
- c. il secondo obiettivo di ogni scienza: la conoscenza delle proprietà o caratteristiche essenziali del suo oggetto in quanto tale (*le passiones subiecti*).

Possiamo applicare tutto questo al caso specifico della metafisica. Così, nella metafisica:

- a. il suo oggetto (*subiectum*) è chiaramente l'ente in quanto ente o *l'ens commune* (l'ente in generale);
- b. il suo primo obiettivo: conoscere le cause e i principi dell'ente in quanto ente (e qui vengono chiamate in merito le "res divinae" e le *sostanze separate*, come cause di tutto l'ente (*causae totius esse*); tali cause sono *estrinseche* e si raggiungono tramite la *resolutio secundum rem*;
- c. il suo secondo obiettivo: conoscere le proprietà dell'ente, quello che spetta all'ente per il fatto di essere ente: le *proprietà trascendentali* (*passiones entis in quantum est ens; per se accidentia entis, primas passiones entis*).

---

*philosophia prima*, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur» (SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 1). Quindi il rimando del *Prologo al Commento della Metafisica* al *In Boethii De Trinitate* è più che fondato e giustificato. I corsivi sono sempre nostri.

Allora, quale sarebbe l'oggetto della metafisica? Seguendo un po' il formalismo della logica classica, possiamo fare queste distinzioni:

- a. il suo oggetto materiale (o *subiectum*) sarebbe, in un certo senso, doppio:
  - a. quello *generico*: tutti gli enti, l'ente in generale (*ens commune*) oppure *l'ens separatum* in senso ampio o *precisivo*, cioè quello che è separato o separabile dalla materia perché è o può essere senza la materia (come l'ente, la sostanza, l'atto e la potenza, l'uno e il molteplice e simili); per questo riceve il nome di *ontologia* o *metafisica generale*;
  - b. quello *specifico*: le *sostanze separate* in senso stretto: Dio, gli angeli, l'anima umana; per questo viene chiamata anche *teologia (filosofica)*; Dio però viene studiato non come *subiectum* ma come *principium subiecti*;
- b. il suo oggetto formale *quod* (cioè la prospettiva o approccio secondo cui viene studiata) sarebbe quello delle cause ultime o primi principi ("in quanto ente"); per questo è chiamata *filosofia prima*;
- c. il suo oggetto formale *quo* (cioè alla luce di quale tipo di conoscenza viene studiato) sarebbe quello della ragione naturale; questo distingue la metafisica dalla teologia intesa come *sacra doctrina*; il carattere sapienziale della metafisica è *razionale-filosofico (theologia filosofica o naturalis)* e non *soprannaturale*.

### **Perché è sorto il dibattito intorno all'onto-teo-logia?**

A questo punto, potremmo ritenere anche noi di aver compiuto i compiti prefissati per questo lavoro. Tuttavia possiamo chiederci ancora come mai è sorto il problema e il dibattito in torno alla cosiddetta "distinzione onto-teo-logica", suscitata soprattutto a partire da Heidegger, ma che ha come radici, come abbiamo visto, le difficoltà sorte dal paradigma storico-genetico nell'interpretazione del pensiero di Aristotele da parte di autori come Natorp, Jaeger, Aubenque e simili. Cercheremo di abbozzare una risposta per sommi capi, senza voler entrare nei dettagli, per non ampliare eccessivamente l'estensione di questo lavoro.

In base a quanto già abbiamo visto, questa problematicità sembra non avere né molto fondamento né molta ragione d'essere. A noi sembra un fraintendimento dell'impianto epistemologico di Aristotele, sia a livello generale, sia nello specifico, in riferimento alla metafisica come scienza. Questo fraintendimento, a nostro avviso, partirebbe da lontano, da un processo di perdita d'identità della metafisica "originaria" nelle sue derive tardomedievali e moderne, di stampo essenzialistico, nominalistico e razionalistico, che l'hanno snaturata.

Quale sarebbe la via di soluzione a questo grande problema, che ha portato alla crisi, se non alla scomparsa, della metafisica? Secondo noi, non sarebbe altra che quella di tornare alla radice o *vera* essenza della metafisica, cioè alla domanda radicale, la domanda intorno all'essere, quella di Aristotele (*cos'è l'ente*); o quella di Sigieri di Brabante, Leibniz, Heidegger (*perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?*).

Questa domanda ci porterebbe ad un'altra: cosa fa sì che l'ente ci sia, esista? Qual è il fondamento del suo *esserci*? E qui ci sarebbe il bisogno di fare il passaggio dall'*esse* come principio intrinseco (ciò per cui l'ente è, l'*actus essendi*) a Dio come *Ipsum Esse* (causa estrinseca *totius esse*<sup>62</sup>), detto in altre parole, da quello che ha l'essere per partecipazione a quello che è l'Essere per essenza. Infatti, a mio avviso, la vera "differenza ontologica" sta nel fatto che Dio non è l'*esse commune*, ma piuttosto l'*Ipsum Esse per se subsistens*, e per questo anche causa estrinseca (*causa essendi omnibus rebus*) di tutto quello che esiste (l'ente, che non è l'essere, ma *ha l'essere*). Dio, per il fatto di essere *solo essere (esse tantum)*, abbraccia in sé, in modo eminente, tutte le perfezioni; proprio per questo è *distinto da ogni altro essere*, in cui c'è *composizione*, e in conseguenza *limitazione e imperfezione*<sup>63</sup>. Ciò che

<sup>62</sup> Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In III Metaph.*, lc. 8: «Principium et causa est praeter res quarum est principium et causa, et possibile est ab eis esse separatum. Et hoc ideo quia nihil est causa sui ipsius. Et loquitur hic de principiis et causis extrinsecis, quae sunt causae totius rei. Sed aliquid esse praeter singularia non ponitur, nisi quia est commune et universaliter de omnibus praedicatum: ergo quanto aliquid est magis universale, tanto magis est separatum, et magis debet poni principium. Sed genera prima sunt maxime universalia: ergo genera prima sunt maxime principia».

<sup>63</sup> «Necesse est ut omnia composita et participantia, reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas» (SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In II Met.*, lc. 2); «Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influenza solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia

fa la differenza ontologica, che segna la differenza tra l'*ens* e l'*Ipsum esse* è appunto questa sua *semplicità* e *purezza*, l'essere "puro essere", nient'altro che essere<sup>64</sup>, inteso non nel senso scotista (come "*esse pauperrimum*", conseguenza del "*ens pauperrimum*"), ma in senso tomista, quel "*esse intensivum*" — di cui parlano Cornelio Fabro ed altri tomisti recenti — che abbraccia e include in sé ogni perfezione, essendo Atto puro, pura perfezione<sup>65</sup>.

## Il passaggio dal Dio dei filosofi al Dio della fede

Potrei di nuovo fermarmi qui, ma vorrei di nuovo andare oltre e fare un ulteriore passaggio: quello dal "Dio causa prima" (il *Dio dei filosofi*) al "Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe" (il *Dio della fede*). Anche in questo caso dovrò però limitarmi a farlo in modo sommario. Lo farò sotto la guida e l'ispirazione di un grande teologo del nostro tempo: Joseph Ratzinger - Benedetto XVI. Come lui faceva notare in uno dei suoi primissimi interventi nella sua carriera accademica, nel lontano 1959<sup>66</sup>, non si tratta di una contrapposizione, ma di un processo continuo, uno stesso percorso, in cui ci sarebbe inoltre un passaggio successivo: quello della

---

sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod *omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio*. Et quia *omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam*, oportet quod sit aliqua res quae sit *causa essendi omnibus rebus* eo quod *ipsa est esse tantum*; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima quae Deus est» (TOMMASO D'AQUINO, *De ente et ess.*, c. 4; i corsivi sono nostri).

<sup>64</sup> «Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi condicionis est ut nulla sibi additio fieri possit, unde *per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*; propter quod in commento nonae propositionis libri *De causis* dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius» (TOMMASO D'AQUINO, *De ente et ess.*, c. 5; i corsivi sono sempre nostri).

<sup>65</sup> Infatti, come dice Tommaso nello stesso capitolo del *De ente*, «quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates. Immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V *Metaphysicae* dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet» (SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *De ente et ess.*, c. 5).

<sup>66</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Marcianum Press, Venezia 2007.



visione beatifica. Possiamo parlare, tra la conoscenza naturale, la verità rivelata e la visione beatifica, di tre gradi di uno stesso percorso, in cui c'è sia continuità che superamento<sup>67</sup>. Infatti, come ben fa presente Tommaso d'Aquino, la grazia non toglie la natura, ma la suppone, la perfeziona e la eleva<sup>68</sup>. Quindi, per Ratzinger, seguendo Tommaso d'Aquino, la contrapposizione tra il Dio della fede e il Dio dei filosofi non esiste, sebbene neanche si possa dire che ambedue coincidano del tutto<sup>69</sup>.

Tra i due primi gradini, cioè tra la conoscenza naturale e quella rivelata, ci sarebbe il passaggio dalla *teologia filosofica* alla *sacra doctrina*, quel passaggio a cui si accenna nell'opuscolo già tanto citato (il *Commento al De Trinitate*), cioè il passaggio della considerazione di Dio come *principium subiecti* a Dio come *subiectum scientiae*, o se vogliamo dalla *resolutio secundum rationem* a quella *secundum esse*<sup>70</sup>. Detto in altre parole, nella teologia naturale o filosofica e nella teologia come "sacra doctrina" lo stesso Dio viene considerato in due modi: nella prima come *causa totius esse* e nella seconda come il Dio Vivente, che si rivela ed entra in rapporto con l'uomo, il "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", il "Dio degli uomini" (come dirà in felice espressione J. Ratzinger)<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> «La fede cristiana in Dio accoglie in sé la teologia filosofica e la perfeziona. Detto in termini più precisi: *il Dio di Aristotele e il Dio di Gesù Cristo è unico e lo stesso*; Aristotele ha riconosciuto il vero Dio che noi nella fede possiamo comprendere in modo più profondo e più puro, così come noi nella visione di Dio nell'aldilà ne comprenderemo ancora più intimamente e più da vicino l'essenza. Si potrebbe forse dire, senza alcuna forzatura della realtà: la fede cristiana si rapporta alla conoscenza filosofica di Dio più o meno come si rapporta la visione escatologica di Dio alla fede. *Si tratta di tre gradi di un unico cammino comune*» (BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Marcianum Press, Venezia 2007, pp. 22-23); i corsivi sono nostri.

<sup>68</sup> Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *S. Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

<sup>69</sup> «Per Tommaso, Dio della religione e Dio dei filosofi coincidono pienamente, mentre Dio della fede e Dio della filosofia sono in parte distinti; il Dio della fede supera il Dio dei filosofi, gli aggiunge qualcosa. La *religio naturalis*, e cioè ogni religione al di fuori del cristianesimo, non ha un contenuto più alto e non può avere un contenuto più alto di quello che gli offre la teologia filosofica. Anzi, tutto ciò che essa contiene in più o in contrasto è deviazione e confusione. Al di fuori della fede cristiana la filosofia è soprattutto, secondo Tommaso, la più alta possibilità dello spirito umano» (BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 21).

<sup>70</sup> Cf. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *In Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 4.

<sup>71</sup> «Questo Dio, che prima si presenta come un essere neutro, come il concetto supremo e ultimo, questo Dio inteso come "puro essere" o "puro pensare", che rimane eternamente chiuso in se stesso e non si avvicina all'uomo né al suo piccolo mondo, questo Dio dei filosofi, la cui assoluta eternità e immutabilità esclude ogni rapporto con ciò che è mutevole e soggetto al divenire, appare ora alla fede come *il Dio degli uomini*, il quale non è solo Pensiero di pensiero,

Per Ratzinger, quindi, esiste sia una continuità sia un superamento tra il Dio dei filosofi e il Dio della Rivelazione. Si tratta di superare l'impasse che c'era nel mondo antico, in cui troviamo da una parte un Dio senza religione (il dio dei filosofi, al quale non si prega) e dall'altra una religione (quella pagana, del culto *ufficiale, istituzionale*, della *consuetudine*) senza Dio<sup>72</sup>. Nel Dio della rivelazione biblica, si realizza l'incontro tra il *Dio vero* e la *religio vera*. Il Dio dei filosofi, quello della teologia naturale, viene trasformato dal cristianesimo<sup>73</sup>, senza venir rinnegato<sup>74</sup>. Il superamento del Dio rivelato rispetto al Dio dei filosofi si può enucleare soprattutto in due aspetti fondamentali: il carattere *relazionale* di un Dio che entra in rapporto con la creazione e con l'uomo, e la dimensione dell'*amore-agape*, che manca nella visione di Dio come puro *Logos*. Ratzinger lo esprime in modo magistrale e lapidario:

---

eterna matematica dell'universo, ma *agàpe*, potenza di amore creativo» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 134); già nel libro riferito in precedenza si trovava quella formula: «l'impresa ardua del monoteismo è nel fatto che esso "interpella" lo Assoluto — il Dio dei filosofi — e lo ritiene Dio degli uomini: "di Abramo, di Isacco e di Giacobbe"!» (BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, p. 43).

<sup>72</sup> «Tutta la differenza si riduceva così a quella tra la fisica, nel suo senso antico, e la religione culturale. "In fin dei conti, la teologia civile non ha nessun dio, ma solo la 'religione'; la teologia naturale non ha religione, ma solo una divinità". Non poteva avere nessuna religione, perché non era possibile rivolgere religiosamente la parola a un Dio fatto di fuoco, di numeri e di atomi. Così *religio* (termine che designa essenzialmente il culto) e realtà (la conoscenza razionale del reale) si collocavano l'una a fianco all'altra come due sfere separate. La *religio* non traeva la sua giustificazione dalla realtà del divino, ma dalla sua funzione politica. Era un'istituzione di cui lo stato aveva bisogno per la propria esistenza» (J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, discorso alla Sorbona di Parigi (27 novembre 1999); cf. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, p. 175).

<sup>73</sup> «La fede cristiana, optando decisamente solo per il Dio dei filosofi e dichiarandolo di conseguenza come il Dio che è possibile pregare e che parla all'uomo, ha attribuito a questo Dio dei filosofi un significato del tutto nuovo, lo ha sottratto alla sfera puramente Accademica e lo ha profondamente trasformato» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 134).

<sup>74</sup> «Max Scheler parla qui non a torto di un sistema parziale d'identità proposto dall'Aquinata, che identifica le religioni al di fuori del cristianesimo, secondo il loro contenuto di verità, con la filosofia, e tiene fuori da questa totale identità soltanto la fede cristiana; questa comunica una nuova immagine di Dio, più alta di quanto la ragione filosofica l'abbia potuta immaginare e ideare. Ma neppure la fede contraddice la teologia filosofica» (BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, pp. 21-22); «In questo senso, dunque, si fa l'esperienza che il Dio dei filosofi è totalmente altro da come i filosofi l'hanno pensato, senza peraltro cessare di essere ciò che essi hanno trovato; si viene a capire che lo si conosce realmente solo quando ci si rende conto che egli è l'autentica verità e il fondamento di ogni essere e inscindibilmente il Dio della fede, il Dio degli uomini» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 135).

- a) *Il Dio filosofico fa essenzialmente riferimento solo a se stesso*, in quanto è pensiero esclusivamente auto-contemplante. Il Dio della fede, invece, è definito fundamentalmente dalla categoria della *relazione* [...].
- b) *Il Dio filosofico è puro pensiero*. L'idea madre che gli fa da sfondo è questa: pensare, e solo il pensare, è divino. Il Dio della fede è, in quanto pensiero, amore. L'idea madre che gli fa da sfondo è la seguente: amare è divino. Il *Logos* dell'universo, il pensiero originario creativo è al contempo amore; anzi, questo pensiero è creativo perché in quanto pensiero è amore, e in quanto amore è pensiero. È evidente un'identità originaria fra verità e amore, che là dove si realizzano pienamente costituiscono più di due realtà una accanto all'altra o addirittura contrapposte, bensì un tutto unico, vale a dire l'Assoluto semplicemente<sup>75</sup>.

## Conclusione

A questo punto crediamo di aver raggiunto gli obiettivi che ci avevamo prefissati con questo lavoro e portato a termine i compiti stabiliti. Da una parte abbiamo cercato di risolvere la questione dell'unità della metafisica come scienza, sottintesa nelle difficoltà sollevate dagli studiosi di Aristotele alla fine del secolo XIX e nel secolo scorso e poi ripresa e messa a galla dalla questione della cosiddetta "differenza ontologica" e la critica alla supposta costituzione onto-teo-logica della metafisica classica. Dall'altra, abbiamo cercato di risolvere le istanze che crediamo legittime per andare oltre il "Dio dei filosofi" per trovare il Dio vivente, il "Dio degli uomini", quello che si rivela e manifesta la ricchezza e profondità della Sua realtà: non solo un *autoreferenziale* Dio-Pensiero (*Logos*), ma anche, e soprattutto un *relazionale* Dio-Amore (*Agape*), che non è solo il Creatore, ma anche il Redentore, il Dio che entra nel mondo e nella storia, il Dio di Gesù Cristo, il Dio Incarnato, che "venne ad abitare in mezzo a noi"<sup>76</sup>; un Dio che trascende e supera quello dei filosofi, senza rinnegarlo, perché, come abbiamo detto, seguendo Tommaso, la grazia non toglie, ma perfeziona la natura, anche nell'ordine della conoscenza.

<sup>75</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, pp. 138-139; i corsivi sono del testo citato.

<sup>76</sup> Gv 1,14.