

Giuseppe Bottarini

Costruzione della teologia e unità della ragione in Tommaso d'Aquino.

Una possibile interpretazione del
Super Boetium De Trinitate

Introduzione

Quando Tommaso d'Aquino, tra il 1257 e il 1259¹, intraprende il commento degli opuscoli teologici di Severino Boezio *De Trinitate*² e *De Ebdomadibus*, un grande rivolgimento filosofico e culturale sta determinando, dalla fine del XII secolo, il progressivo esaurirsi nell'Occidente latino del *paradigma filosofico agostiniano* come spazio teorico dominante entro cui costruire modelli di ragione e di conoscenza. Memoria, intelletto e volontà, che in Agostino definiscono l'integrità della *mens* secondo un modello che rimanda per analogia all'unità dinamica e relazionale della Trinità come alla propria regola e misura, divengono progressivamente vie e metodi indipendenti di conoscenza³. Un nuovo paradigma inizia ad affermarsi, in virtù di uno straordinario processo di trasformazione della biblioteca filosofica medievale, dovuto alla traduzione di molte opere di Aristotele ancora sconosciute e all'incontro con il neoplatonismo e il pensiero islamico.

Agostino, distinguendo *ratio superior* e *ratio inferior*, aveva assegnato alla *sacra doctrina* lo statuto di *sapientia* e riservato alla *scientia* l'ambito delle cose temporali⁴, senza con questo spezzare l'unità del processo conoscitivo, garantita dall'identità relazionale della *mens*⁵, che esprime la partecipazione dell'intelletto finito alla Verità increata. L'analogia, in questo modello, entra dunque nella costruzione del processo conoscitivo. Progressivamente, il modello di verità e la concezione dei rapporti tra pensiero, linguaggio e realtà si

modificano: se per Anselmo il verbo umano e la conoscenza sono garantiti dal *Verbum* divino come misura della *rectitudo* in cui consiste la verità, con Abelardo la logica regola la capacità del riferimento linguistico e il valore di verità del discorso scientifico, che si costruisce nel confronto dialettico tra i diversi modelli di conoscenza in gioco. Infine, al tempo di Tommaso, l'imporsi del paradigma epistemologico aristotelico condurrà a una crisi dell'integrità della ragione e dell'unità della verità, che dovranno trovare nuove condizioni di possibilità. Si avvertirà quindi l'urgenza di definire un tipo di razionalità che consenta, in queste condizioni, la ricostruzione di un *itinerarium* conoscitivo unitario.

La proposta che qui si intende avanzare è che, nel *Super Boetium De Trinitate*, Tommaso, all'inizio della sua attività di *magister*, intenda definire proprio le condizioni filosofiche dell'unità della ragione, e che la stessa costruzione della teologia come scienza speculativa, intrapresa nell'opera, rappresenti lo spazio teorico di quel tentativo. Si rende dunque necessario un confronto sia con il modello di unità relazionale di Agostino sia con la concezione della conoscenza scientifica propria di Aristotele. La tripartizione aristotelica della filosofia speculativa si propone infatti come modello di itinerario conoscitivo, che trascorre dalla *philosophia naturalis* alla *mathematica* alla *scientia divina* o *theologia*, e che Boezio riprende dall'interpretazione neoplatonica dell'epistemologia aristotelica proprio nell'opuscolo dedicato alla Trinità⁶. In tale classificazione, il primato spetta alla *theologia*, che Boezio non divide in *philosophia prima sive metaphysica* e *theologia nostra*, come invece farà Tommaso, proprio per definire e assumere la *sacra doctrina* nell'unità della scienza speculativa.

Ogni fase di questo itinerario si costituisce, nel corso del Commento, in ragione di una determinata operazione intellettuale, di una diversa classe di *speculabilia* e di un procedimento caratteristico. Tommaso tenta quindi di ricostruire la sintassi che regola l'unità molteplice della scienza speculativa per risalire alle condizioni filosofiche che consentono di stabilire l'integrità della ragione e la continuità di un processo conoscitivo. In questa prospettiva prenderebbero forma le diverse *quaestiones* del Commento e i temi in esso tradizionalmente considerati di maggior rilievo⁷, dal rapporto

ragione-fede all'individuazione del *subiectum* della metafisica, fino alla dialettica tra *philosophia prima* e “teologia dei teologi”, o *theologia nostra*, che offrirebbero a Tommaso l'occasione, nell'analisi dei presupposti filosofici che regolano l'argomentazione della fede nella Trinità, di rilevare i limiti della concezione platonica dell'Uno e del Molteplice, alla quale sarebbe da ricondurre tanto l'errore ariano nella concezione della Trinità, quanto l'incapacità di una certa teologia trinitaria, che pure rivendica la propria ascendenza agostiniana⁸, di riconoscere una distinzione reale tra le Persone divine. Per Tommaso, l'impostazione platonica in questione non consente nemmeno di rendere conto dei nostri giudizi sull'esperienza e quindi di costruire un itinerario conoscitivo coerente. Una volta superati questi limiti, discutendo i criteri che distinguono le parti della scienza speculativa, Tommaso potrà tentare di risalire alle condizioni che garantiscono l'integrità della ragione nel nuovo paradigma filosofico di riferimento.

1.

Questa ipotesi di lettura potrebbe chiarire alcuni aspetti del significato e della struttura dell'opera. I motivi che avrebbero indotto Tommaso a occuparsi dell'opuscolo boeziano sono discussi in tutti gli studi dedicati al *Super Boetium De Trinitate*⁹. Lo scritto di Boezio aveva infatti conosciuto una lunga e autorevole tradizione interpretativa, ma non era considerato un testo “scolastico” nelle Università e da tempo non era oggetto di analisi e di studio. Il Commento è parziale, e ci si è chiesti con quale progetto Tommaso abbia affrontato gli opuscoli teologici di Boezio¹⁰, che nel loro complesso, come chiarisce lo stesso Tommaso nel Prologo¹¹, esprimono una certa concezione della conoscenza teologica. Ci si è chiesti come Tommaso avrebbe dovuto o potuto terminare il lavoro: manca infatti la discussione sullo statuto filosofico delle categorie, in particolare della relazione, che aveva caratterizzato la tradizione interpretativa dell'opuscolo boeziano, mentre solo un accenno alla dottrina trinitaria viene fatto in funzione antiplatonica e antiariana

nella *quaestio* III¹², e tanto la collocazione quanto il contenuto della *quaestio* IV, che dedica il primo articolo alla discussione del principio della pluralità e i rimanenti alla diversità delle sostanze composte e al principio di individuazione, sono stati ritenuti non del tutto coerenti con la discussione che si svolge nelle altre *quaestiones*¹³.

La prospettiva qui adottata sembra consentire non solo di riconoscere all'opera, così come ci è giunta, un'unità interna plausibile, ma anche di cogliere il significato filosofico e strategico che l'articolo 1 della *quaestio* IV assume nel contesto generale del tentativo di ridefinire l'unità molteplice della ragione speculativa, a cominciare dalla funzione critica che essa svolge nell'analisi di modelli di conoscenza che secondo Tommaso non consentono né di affrontare in modo plausibile la questione dell'alterità *in divinis* né di risalire alle condizioni di un trattamento razionale dell'esperienza. Nell'articolo infatti Tommaso rifiuta l'impostazione platonica dell'analisi filosofica delle nozioni di unità e molteplicità, contestando poi alla gnoseologia platonica l'incapacità di distinguere tra le diverse operazioni intellettuali¹⁴, *abstractio* e *separatio*, in base alle quali si definisce l'ordinamento degli *obiecta* propri delle diverse scienze speculative. Inoltre, sempre nella *quaestio* IV, richiamandosi all'analisi aristotelica della differenza in *Metaphysica* X, 3¹⁵, Tommaso afferma la *divisio* come proprietà trascendentale dell'*esse*, assimilandola al *diversum*, assunto nel novero dei *transcendentalia* nelle *Quaestiones Disputatae De Potentia* e *De Veritate*¹⁶. E sempre nell'articolo 1 della stessa *quaestio*, Tommaso respinge le conseguenze metafisiche del neoplatonismo di Avicenna, che sembra implicare l'affermazione di un certo ordine gerarchico tra gli enti al fine di giustificarne la pluralità. Sembra comprendersi meglio il motivo per cui il richiamo alla dottrina trinitaria è così marcatamente antiplatonico se si assume che non si tratti solo di una questione dogmatica, ma del tentativo di ricostruire lo spazio teorico entro il quale definire un modello di ragione. Anche in questo caso, come sempre accade nel rapporto tra Tommaso e le sue fonti, il confronto con il platonismo è complesso: al rifiuto di certe concezioni metafisiche e gnoseologiche si accompagna, come si vedrà, l'accettazione del valore conoscitivo della schema neoplatonico

procliano di *exitus-reditus* nella costruzione del procedimento della *scientia divina*.

Il Commento è stato al centro di dibattiti approfonditi, a proposito sia del rapporto tra fede e ragione, trattato da Tommaso nelle *quaestiones* I-III, sia dello statuto epistemologico della *scientia divina* (*questiones* V e VI), problema che investe la concezione del soggetto della metafisica, affrontato nell'analisi dei processi conoscitivi dell'*abstractio* e della *separatio*¹⁷. Queste operazioni intellettuali per Tommaso definiscono, da un lato, gli *speculabilia* propri delle scienze fisiche e matematiche (*abstractio*) e, dall'altro, quelli della *theologia* nella sua duplice articolazione in *philosophia prima* e *theologia nostra* (*separatio*)¹⁸. In gioco¹⁹ ci sono i fondamenti del pensiero metafisico e teologico di Tommaso, quando si afferma che la metafisica procede dall'affermazione preliminare dell'esistenza di enti immateriali (Geiger²⁰) o, al contrario, si sostiene che a identificare il soggetto proprio della metafisica sia la sua trascendentalità (Aertsen²¹). In quest'ultimo caso, la metafisica avrebbe come soggetto quei principi comuni e universali – l'*ens* e le sue proprietà trascendentali – in cui si risolve ogni conoscenza come predicazione, dal punto di vista cioè della causalità intrinseca, mentre le sostanze di per sé immateriali, che sono ciò in cui si risolve ogni conoscenza dal punto di vista della causalità estrinseca, entrerebbero nella metafisica come *principi del soggetto*. Questa constatazione ha portato Aertsen a riconoscere una precedenza, in metafisica, della componente ontologica su quella propriamente teologica.

2.

L'opuscolo di Boezio si suddivide in un Proemio²² e sei capitoli, dedicati alla definizione cattolica della verità (I), alla divisione della scienza speculativa in *naturalis*, *mathematica* e *theologia*²³ (II), alle nozioni di unità pluralità e numero (III), all'attribuzione a Dio delle categorie (IV), alla categoria di relazione applicata alle Persone divine (V), all'unità e trinità contenute rispettivamente nella sostanza e nella relazione (VI).

Il Commento di Tommaso inizia con un Prologo, e si limita all'analisi del Proemio, del primo capitolo e di parte del secondo. Ognuna di queste sezioni è oggetto di una *expositio*²⁴, dalla quale si originano due *quaestiones* di quattro articoli l'una. All'*expositio* del Proemio seguono le *quaestiones* I-II, *De divinorum cognitione* e *De manifestatione divinae cognitionis*; l'*expositio* del primo capitolo propone le questioni III e IV, *De his que pertinent ad fidei communionem* e *De his que ad causam pluralitatis pertinent*; all'*expositio* del secondo capitolo fanno seguito le *quaestiones* V e VI con le quali si conclude il commento, che si occupano rispettivamente della divisione della filosofia speculativa e dei procedimenti propri di ciascuna sua parte, che dovrebbero trovare il loro compimento nella sintesi intellettuale della *scientia divina*.

L'analisi si svolge seguendo un doppio registro, *expositio* e *quaestio*: si tratta infatti di riprendere le distinzioni gnoseologiche e filosofiche fondamentali del discorso di Boezio e di metterle in discussione in funzione della costruzione dell'unità della scienza speculativa come molteplicità di atteggiamenti e modalità conoscitive, ricostruendo la *sintassi* che governa l'unità del linguaggio scientifico. Questo spiegherebbe la forma particolare che assume qui il tentativo di legittimare la *theologia nostra* come scienza in senso aristotelico²⁵.

Come rileva Tommaso, ed è ovvio, nella concezione del modello trinitario Boezio dipende da Agostino, che nel suo *De Trinitate* sembra concepire la costruzione teologica come lo spazio teorico per l'elaborazione di un modello di ragione e di conoscenza nel quale facoltà e funzioni non possono essere assolutizzate se non in funzione di un atto di riflessione del soggetto conoscente sulle proprie operazioni conoscitive e affettive, nel quale quelle facoltà e quelle funzioni sono ricondotte all'unità relazionale della *mens*. Per Agostino, la conoscenza è relazione, e "realizzare" le relazioni conoscitive significa distruggere la possibilità stessa della ragione. E' possibile quindi, a partire da qui, costruire un *itinerarium* conoscitivo continuo, che rimandi analogicamente alle relazioni intratrinitarie come alla propria misura. Per Tommaso non può essere così: la concezione aristotelica del processo conoscitivo esclude un itinerario che "attraversi" l'interiorità, risalendo per analogia alla misura del vero, e conduce Tommaso a una interpretazione dell'*adaequatio*

intellectus et rei che prevede la mediazione delle *species* sensibili e intelligibili e quindi implica una certa esteriorizzazione della misura che regola il processo conoscitivo. Tuttavia, questo non implica per Tommaso l'estraneità dell'essere rispetto al *verum*, e quindi la necessità di una illuminazione soprannaturale che consenta all'intelletto di accedere all'essere in sé delle cose: assunto nel novero dei *transcendentalia* dell'*ens*, il *verum* fornisce all'ente la ragione formale del riferimento all'intelletto, ed è quindi possibile, nella misura finita concessa alla ragione creata, la determinazione conoscitiva dell'oggetto adeguato a quella misura, in questo caso, la *quidditas rei materialis*. Piuttosto, per Tommaso, il problema riguardava Agostino, che nei *Soliloquia* sembra identificare il vero con ciò che è, e quindi rompere la relazione trascendentale che lega l'essere al pensiero, almeno nel caso dell'intelletto finito. In discussione ci sono allora diversi modelli *filosofici* di verità e di ragione, dei quali è in gioco l'integrità. Paradossalmente, però, è in Tommaso che quella unità rischia di perdersi, se all'analogia non viene riconosciuta una funzione costruttiva nella formazione di un itinerario conoscitivo. La differenza si manifesta nel modo stesso in cui Tommaso risponde a chi sostiene la conoscibilità della Trinità per la ragione *naturale*, a partire dalle sue somiglianze create:

*Ad primum ergo dicendum quod ea, quae in creaturis sunt plura, in Deo sunt unum secundum rem. Et ideo quamvis in quolibet ente creato inveniatur aliqua Trinitas, ex hoc tamen non potest necessario concludi quod in Deo sint aliqua tria nisi secundum rationem, et haec pluralitas non sufficit ad personarum distinctionem.*²⁶

L'unità relazionale della *mens* sembrerebbe persa nella pluralità delle sue funzioni: se la distinzione tra le facoltà non si accompagna al riconoscimento della loro consustanzialità, eguaglianza e ordine, come invece accade nel precedente *Scriptum Super Sententiis*, allora non è più possibile stabilire né una analogia di proporzionalità tra l'immagine e il modello, in virtù della somiglianza dei rapporti tra le parti, né ripensare l'*imago* in termini di conformità all'archetipo, e il modello agostiniano finirebbe per consentire solo una distinzione di

ragione tra le Persone divine. A queste condizioni, non è possibile concepire un *itinerarium mentis in Deum*. Lo stesso Agostino, al termine del libro XV del suo *De Trinitate*, aveva avvertito che la triade memoria – intelletto – volontà è un'immagine imperfetta della Trinità perché rimanda solo agli attributi essenziali della natura divina e non a quelli che distinguono le Persone; tuttavia riteneva di poter mantenere l'analogia in funzione della nozione di processione della parola interiore e dell'amore unitivo²⁷: la generazione del verbo interiore nella conoscenza implica il concepimento di una immagine, a differenza di quanto accade nella processione d'amore che unisce conoscente e conosciuto. Questa differenza esprime per analogia la distinzione tra generazione del Verbo e processione dello Spirito Santo nella Trinità.

Tommaso riprende la concezione della *mens* come *imago Dei* a partire dallo *Scriptum super Sententiis*, che precede la stesura del *Super Boetium De Trinitate*, e la sviluppa poi nelle *Quaestiones Disputatae De Veritate* e nella *Summa Theologiae*²⁸. Nello *Scriptum* Tommaso stabilisce la *distinctio* reale tra memoria intelletto e volontà, che godono di uno statuto ontologico "forte" perché ineriscono all'essenza della *mens* come accidenti propri²⁹. Al tempo stesso, ne definisce consustanzialità, eguaglianza e ordine³⁰, riconoscendo una analogia di proporzionalità tra la mente e la Trinità, per la somiglianza dei rapporti tra le facoltà e di quelli tra le Persone divine. A questo Tommaso aggiunge l'imitazione attiva dell'esemplare da parte dell'anima in virtù di particolari suoi atti³¹. In questo modo, l'*imago*³² esisterebbe in senso proprio solo quando la mente intende attualmente o se stessa, in quanto consustanziale rispetto all'oggetto inteso, o Dio stesso. Per Agostino, la mente intende e ama se stessa in virtù di una conoscenza pre-concettuale attiva a un livello profondo, che fa capo alla memoria in quanto non sempre l'anima ne ha notizia³³. Per Tommaso, che considera le facoltà *potentiae* naturali dell'anima, anche se, come nel caso della memoria intellettuale, mancano di una operazione propria³⁴, il problema è come distinguere quella conoscenza pre-concettuale dal *cogitare* e dal *discernere*. Si tratta di un *simplex intuitus*³⁵, per mezzo del quale certi oggetti intelligibili sono presenti alla mente e in qualche modo conosciuti. Mentre nelle *Quaestiones Disputatae De Veritate* la conoscenza pre-concettuale è

definita in termini di *habitus*³⁶, qui è considerata un *atto*, ma imperfetto e indeterminato³⁷. Sembrano mancare in Tommaso, almeno in questa fase del suo pensiero, le condizioni filosofiche per una concezione dinamica dell'*imago Dei* in virtù della quale l'analogia possa assolvere una funzione costitutiva nella costruzione di un processo conoscitivo unitario. Questo sviluppo sarà tentato appunto nelle *Questiones Disputatae De Veritate* e nella *Summa Theologiae*³⁸. Non si tratta di fraintendimenti: la distanza che separa la concezione dinamica di Agostino dell'integrità della *mens* dall'analogia "statica" di proporzionalità tra immagine ed esemplare stabilita nello *Scriptum Super Sententiis* è evidente e indicativa, secondo la prospettiva qui adottata, della difficoltà di ricostruire l'unità relazionale della *mens* e la continuità del processo conoscitivo nel nuovo paradigma filosofico di riferimento. Per lo stesso motivo, nelle *Quaestiones Disputatae De Veritate*³⁹, proprio mentre si richiama alla dinamica degli atti più che alla classificazione delle facoltà, nel rispetto della conclusione del *De Trinitate* agostiniano, Tommaso assume la comprensione agostiniana dell'analogia a partire dalla nozione di processione del verbo e dell'amore "decostruendo" tuttavia al tempo stesso l'*imago*: la *triade* agostiniana nella sua integrità dinamica e relazionale sembra risolversi nella *dualità* degli atti psicologici dell'intelletto e della volontà. Non si tratta più della stessa *mens*, come del resto testimoniano le incertezze della psicologia del XIII secolo rispetto alla possibilità di attribuire alla memoria un'operazione propria⁴⁰ e quindi di confermarla come facoltà nel significato che Agostino le riconosceva nell'unità relazionale della *mens*. Essa rappresenta invece la condizione *abituale* dell'intelletto, non una *potentia* in senso aristotelico ma una *vis*, una funzione della facoltà intellettuale⁴¹. Rispetto allo *Scriptum*, tuttavia, la *mens* è *imago* almeno quando conosce e vuole in atto, senza la clausola restrittiva del riferimento a se stessa o a Dio, dando origine a un verbo interiore e all'amore in operazioni che riflettono la processione intratrinitaria del Figlio e dello Spirito. Nella *quaestio* della *Summa*⁴² dedicata a questo tema, l'immagine esiste negli *atti* dell'intelletto e della volontà, ma non si fa menzione della memoria, se non per stabilire che essa *nihil est aliud quam habitualis retentio notitiae et amoris*⁴³, mentre l'assimilazione anche *in via* dell'immagine all'esemplare è garantita, sia nelle

Quaestiones Disputatae De Veritate che nella *Summa*, dalla Grazia. In ogni caso, l'analogia agostiniana non è più riconoscibile nel suo significato strutturale, e si riduce a una forma di rappresentazione della misura dell'integrità della *mens* e del processo conoscitivo⁴⁴. Questa riduzione della funzione conoscitiva dell'analogia si ripercuoterebbe, secondo la prospettiva interpretativa qui adottata, sulla stessa concezione del rapporto tra natura e grazia in Tommaso: che sia un *problema* fondare tra esse una qualche sorta di continuità, e non solo affermarla, evitando una concezione della Grazia come *seconda natura* tale da imporre nuove forme dell'essere e del conoscere, sembrerebbe dipendere anche da quella riduzione, che non a caso, forse, si accompagna in Tommaso al divieto per ogni forma finita di rendere capace dell'infinito l'intelletto creato. In queste condizioni, la tesi della Grazia che non abolisce la natura, ma la perfeziona, secondo il celebre adagio, deve confrontarsi con il rischio che la ragione creata, chiusa nella propria finitezza, scambi le proprie condizioni di senso e le proprie forme con la Trascendenza stessa, secondo l'ammonimento dello Pseudo-Dionigi, che non a caso Tommaso tiene costantemente presente. Per lo stesso motivo l'unità del criterio di verità sembra ridursi, nel *Super Boetium De Trinitate*, a un postulato della ragione speculativa, senza il quale non si ricostruisce un processo conoscitivo continuo in modo plausibile.

Tommaso deve dunque ricreare le condizioni filosofiche per la determinazione di un percorso che permetta di trascorrere dalle scienze naturali e matematiche ai principi primi dell'essere e del conoscere, o, per esprimerci in un lessico più vicino al *Super Boetium De Trinitate*, di mantenere un'unità conoscitiva tra gli *speculabilia* che si costituiscono per astrazione e quelli che invece si affermano come separati, nella consapevolezza che questa ricostruzione modifica il modello di riferimento, quindi la concezione dell'unità e della trinità divina. Nel *Super Boetium De Trinitate* la costituzione dell'unità della ragione speculativa avviene perciò nello spazio della *critica* di una certa teologia trinitaria, alla quale si allude nella discussione della causa della pluralità, nella *quaestio* IV, art. 1, mentre il tema della somiglianza dell'immagine per analogia, come si è appena visto, appare connesso in modo problematico al tentativo di garantire la continuità del processo conoscitivo⁴⁵, e in ogni caso Tommaso non

considera qui le condizioni alle quali possa stabilirsi una proporzione o una conformità tra immagine ed esemplare.

3.

La *quaestio* IV che, come si è accennato, è uno dei luoghi in cui Tommaso afferma una concezione *trascendentale*⁴⁶ e non solo numerica della molteplicità, sta al centro del Commento, e all'art. 1 mette in discussione, attraverso l'esame del principio boeziano della pluralità⁴⁷, l'assunto platonico dell'indivisibilità dell'Uno, dalla quale dipende la concezione stessa dell'alterità come esterna al Principio. Quell'assunto non consente per Tommaso né una trattazione almeno plausibile della questione dell'alterità in Dio⁴⁸, né di rendere conto della stessa molteplicità degli enti, e quindi pregiudica la possibilità di un trattamento razionale dell'esperienza.

A questa forma di platonismo si deve, nella ricostruzione di Tommaso, tanto l'errore ariano⁴⁹ quanto una certa interpretazione dello stesso assunto boeziano *principium pluralitatis alteritas est*, che nelle intenzioni dovrebbe correggere quell'errore: se ogni alterità è di genere o di specie o di numero, come per Boezio, allora non è più possibile porre la pluralità in Dio, come facevano gli ariani distinguendo e subordinando la divinità del Figlio a quella del Padre. Ora, per Tommaso, questa risposta non è efficace, perché gli ariani, negando la piena divinità del Figlio, di fatto negavano la differenza intradivina. Quindi l'argomento di Boezio cade nel vuoto. Inoltre, se il principio di Boezio è preso come premessa maggiore, universale, del ragionamento, allora la negazione dell'alterità *in* Dio non si concilia facilmente con il Mistero del Dio Uno e Trino. L'impostazione platonica che fa da sfondo all'argomento di Boezio è condivisa da tutta una tradizione interpretativa, da Teodorico di Chartres a Pietro Lombardo, che Tommaso conosce bene e alla quale rimprovera di non saper pensare la molteplicità come una proprietà *trascendentale* dell'*esse*, e di essersi quindi preclusa la possibilità di poter riconoscere una distinzione reale tra le Persone divine⁵⁰.

Per Tommaso, il principio boeziano presuppone la molteplicità che dovrebbe invece spiegare, come fanno i platonici quando pongono l'Uno e la Diade come principi della molteplicità⁵¹, e può rendere ragione solo della molteplicità delle sostanze composte, che si riconduce alle differenze di genere, specie o numero. Proprio a queste, allora, secondo l'interpretazione caritatevole di Tommaso, farebbe riferimento Boezio con il suo principio. Scrive Tommaso:

*Loquitur ergo Boethius de pluralitate compositorum, quod patet ex hoc, quod inducit probationem de his quae sunt diversa genere vel specie vel numero, quod non est nisi compositorum. Omne enim, quod est in genere, oportet esse compositum ex genere et differentia.*⁵²

E prosegue:

*Sed diversitas, qua dividuntur posteriora composita secundum priora et simplicia, praesupponit pluralitatem priorum simplicium ... Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit aliqua diversitas aliquorum priorum et simpliciorum causa, quia sic esset abire in infinitum.*⁵³

Per risalire all'autentica fonte della molteplicità, Tommaso ricorre alla *divisio* presentandola come una regola della ragione e del giudizio, per la stessa possibilità di ordinare l'esperienza:

Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se ipsa divisa. Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius ... Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura. Unde sicut post ens, in quantum est indivisum,

*statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas priorum simplicium. Hanc autem pluralitatem consequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud ... Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem priorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condvisorum esse ens, cum sit divisio per affirmationem et negationem; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem.*⁵⁴

La pluralità delle sostanze composte dipende dalla divisione degli elementi formali *semplici* che le costituiscono, che rimanda alla *divisio* originaria tra ente e non-ente, all'*esse*, quindi, che va concepito come *aliud in alio*, e non come *idem in alio*, al modo del genere e della specie⁵⁵. Un ente si distingue da un altro in quanto *non lo è*, vale a dire, in ragione del suo stesso essere. La *divisio* originaria dunque non presuppone la pluralità, ma esprime le condizioni dell'affermazione stessa dell'essere, e non implica un impegno ontologico determinato, perché non richiede, a differenza della *diversitas*, che siano già posti come enti i termini in gioco⁵⁶. Che Tommaso qui intenda la *divisio* come una proprietà trascendentale lo si vede con chiarezza nella risposta alla terza obiezione:

*sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passionis entis, in quantum est ens. Et ideo non est inconveniens, si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet.*⁵⁷

La concezione di un *esse* intrinsecamente *aliud*, che qui è ricondotta alle condizioni stesse del giudizio, consentirà a Tommaso di assumere la trascendenza dell'*ipsum esse* divino rispetto all'*esse commune* sul piano delle condizioni stesse di pensabilità dell'esperienza e, nelle *Quaestiones Disputatae De Potentia*, di superare nella costruzione di un argomento plausibile dell'alterità *in divinis* tanto Pietro Lombardo e la sua tesi che il numero si predichi solo *remotive* in Dio, quanto Alberto Magno e Bonaventura e il loro tentativo di predicare *positive* il numero in Dio sulla base della

categoria della quantità, assunta impropriamente nel novero delle perfezioni che si possono predicare di Dio, le cosiddette *perfectiones simpliciter simplices* di Anselmo⁵⁸. Tuttavia, che la riformulazione del modello trinitario sia già presente nel *Super Boetium De Trinitate*, si comprende con chiarezza nella risposta di Tommaso alla prima obiezione dell'articolo che stiamo esaminando:

*Nec tamen quilibet numerus est prior omnibus rebus creatis, sed numerus qui est exemplar omnis rei, scilicet ipse Deus, qui secundum Augustinum est numerus omni rei speciem praebens.*⁵⁹

La *divisio*, se esprime la condizione stessa dell'ordine dell'esperienza, è dunque *in* Dio stesso, e non fuori di lui. Con questa mossa Tommaso prende inoltre le distanze dall'emanazionismo neoplatonico di Avicenna⁶⁰: se le essenze create imitano l'essenza divina sotto aspetti differenti e in grado diverso, allora non è illogico ritenerle poste in essere direttamente *e insieme* dalla Causa prima, senza cessare per questo di dividersi tra loro in quanto determinate⁶¹. Non è necessario assumere un certo ordine gerarchico tra gli enti, per giustificare la pluralità⁶².

Queste, dunque, sarebbero le linee essenziali lungo le quali Tommaso nel Commento ridefinisce il modello, l'unità molteplice dell'essere e di Dio, che misura lo spazio teorico nel quale tentare di ricostruire l'unità molteplice della ragione speculativa. A questo punto, Tommaso passa dall'esame delle strutture che governano l'argomentazione della fede al tentativo di stabilire l'unità della conoscenza speculativa, nelle *quaestiones* V e VI. Anche qui, come si è rilevato⁶³, Tommaso rompe con il sistema di fonti con cui si confronta: sconvolge infatti la classificazione boeziana delle scienze e la loro stessa sintassi, definita da Aristotele, e rifiuta le soluzioni metafisiche ed epistemologiche di Avicenna, che pure consentivano la costruzione di un itinerario conoscitivo continuo, al fine di distinguere la teologia dei teologi da quella dei filosofi, assumendole nella superiore sintesi intellettuale dell'unica *scientia divina*, nella quale deve risolversi, nelle intenzioni di Tommaso, ogni processo conoscitivo.

4.

La *quaestio* V tratta anzitutto delle relazioni *conoscitive* che determinano i diversi ordini di *speculabilia* e l'unità interna della filosofia speculativa, e prelude alla discussione della *quaestio* VI sui procedimenti caratteristici di ciascuna scienza.

Si tratta in primo luogo di riconoscere la sintassi delle relazioni conoscitive che costituiscono i diversi ordini di *speculabilia*. La *scientia* alla quale si riferisce Tommaso nel Commento è quella colta nel suo concreto procedere, caratterizzato dalla natura necessariamente discorsiva dell'argomentazione, che procede da premesse note a conclusioni ignote, e dal punto di vista del soggetto che fa scienza⁶⁴: le *res* sono conosciute come *obiecta*, secondo quegli aspetti che sono formalmente assumibili nei processi conoscitivi. Nel caso degli *obiecta* propri delle scienze speculative, essi si determinano come *speculabilia* in base alle caratteristiche della scienza e dell'intelletto: necessità e immaterialità⁶⁵. Così, la scienza naturale si occuperà di ciò che è nella materia e nel movimento tanto nella realtà quanto nella considerazione; le matematiche di ciò che, nella considerazione, prescinde dalla materia sensibile, e la *theologia* di ciò che, tanto nell'essere che nella considerazione, è senza la materia. Il criterio della loro costituzione è epistemologico, non ontologico. È nell'analisi⁶⁶ dell'apprensione e del giudizio, dell'*abstractio* e della *separatio*, in un atto di riflessione sulle operazioni intellettuali compiuto dal soggetto conoscente, che si costituisce l'*ordine* degli *speculabilia* e quindi la condizione di un trattamento razionale dell'esperienza. In virtù della prima operazione dell'intelletto, con la quale si apprendono le quiddità delle cose, la scienza naturale astrae l'universale dal particolare, senza poter prescindere dalla materia comune, mentre la matematica astrae la forma della quantità, prescindendo dalla materia sensibile ma non da quella intelligibile. La seconda operazione dell'intelletto, la *separatio*, come si vedrà subito, invece, è rivolta all'essere delle cose, e distingue nell'affermazione o nella negazione quanto nella realtà è separato⁶⁷. Il riconoscimento di

relazioni strutturali nell'esperienza e la loro identificazione formale con le relazioni esplicative della scienza sembrano allora rimandare a una sintesi *attiva* degli *obiecta* da parte dell'intelletto, della quale è parte l'astrazione, che vi integra la costituzione passiva di quanto si offre come formalmente assumibile nel processo conoscitivo a partire dalla sua sintesi sensibile e immaginativa. La determinazione conoscitiva degli *obiecta* e l'astrazione rendono la conoscenza un processo di continuo autotrascendimento, che non consente ad alcuna prospettiva conoscitiva o aspetto della realtà di imporsi in modo esclusivo. Tommaso, insomma, non avrebbe di mira l'essere assoluto delle cose, ma le condizioni della trattabilità razionale degli aspetti e dei punti di vista a partire dai quali e nei cui limiti qualcosa si dà a conoscere⁶⁸. A queste condizioni soltanto si può proporre un modello di verità come *adaequatio intellectus et rei*. Nella *Summa*, invece, Tommaso farà riferimento alla scienza perfetta degli *Analitici Secondi* di Aristotele, che procede rigorosamente dai primi principi alle conclusioni, e sembra intendere in un senso diverso anche l'identità formale di conoscente e conosciuto. In quella sede infatti il problema sembra consistere nel poter stabilire la Scrittura e la Persona di Cristo quali principi primi della *theologia nostra* senza con ciò perdere la possibilità di assumerla nel novero delle scienze aristoteliche. Per questo Tommaso riprenderà la dottrina aristotelica sulla coincidenza formale tra principio reale (Cristo) e principio proposizionale (Scrittura): tanto più aristotelica quanto più cristologica, e viceversa; è questa la teologia a cui mira la *Summa*⁶⁹.

Tornando al *Super Boetium De Trinitate*, l'unità della ragione scientifica diventa un problema quando Tommaso, in ragione di un'unica operazione intellettuale, il giudizio negativo della *separatio*, distingue ciò che è negativamente immateriale, l'*ens* e le sue proprietà trascendentali, e ciò che lo è positivamente, le sostanze separate, dagli *speculabilia* delle scienze naturali e matematiche⁷⁰. Entrambe le classi degli *speculabilia* immateriali appartengono alla *scientia divina*, nella quale Tommaso, iniziando a decostruire lo schema boeziano, distingue tra *philosophia prima sive metaphysica* e *theologia nostra*. Poi raddoppia la *philosophia prima* in scienza dell'ente in quanto ente e delle sue proprietà trascendentali e in scienza di Dio e delle sostanze separate come *principi* dell'ente, mentre alla *theologia nostra* assegna

come *subjectum* Dio e le sostanze separate considerati *in sé e per sé*⁷¹. I principi, infatti, o sono anche nature complete, e quindi trattabili in se stessi e non solo in funzione di ciò che da essi dipende, oppure no, e allora saranno studiati nella stessa scienza del principiato, come nel caso dell'unità matematica. Sembra strano che Tommaso ricorra al lessico della *separatio*: come rileva Porro, avrebbe potuto distinguere da subito le due classi di enti immateriali, invece di accomunarli in un'unica operazione intellettuale, se lo scopo fosse stato quello di distinguere la *philosophia prima* dalle altre scienze teoretiche. Ma oltre a questo, Tommaso vuole distinguere la *theologia nostra* dalla teologia dei filosofi, e assumerla nell'unità della scienza speculativa.

In questo tentativo si richiama ad Avicenna, dal quale assume quel lessico e due tesi: che la *philosophia prima* è essenzialmente *theologia* e che il soggetto di questa scienza è effettivamente separato, mentre l'*abstractio*, che considera qualcosa a prescindere dal legame reale con la materia, è propria della matematica⁷². In Avicenna, la distinzione tra le due classi di enti immateriali non porta alla rottura dell'unità della *scientia divina*, ma è funzionale alla costruzione di un itinerario conoscitivo unitario, che trascorre dall'una all'altra classe. Il soggetto della metafisica è per lui l'ente in quanto ente *prima* della divisione tra causa e effetto⁷³, o tra Dio e le creature: in Avicenna quindi Dio non è causa del soggetto della metafisica⁷⁴, ma, riprendendo le parole di Porro, *in quanto parte del soggetto (l'ente in quanto ente), causa un'altra parte dello stesso soggetto (l'ente causato)*. Sulla base quindi sia dell'assunzione di un concetto comune a Dio e alle creature, sia del principio epistemologico in virtù del quale una disciplina non dimostra il suo soggetto, Avicenna può produrre una dimostrazione *metafisica* dell'esistenza di Dio, a partire dal soggetto della metafisica, l'esistente in quanto esistente. Anche per Tommaso una scienza non dimostra il suo soggetto⁷⁵, ma per lui il soggetto della metafisica è l'*ens commune*, che ha un significato reale solo in quanto ente creato⁷⁶: Dio è perciò causa di *tutto* il soggetto della metafisica. Ma non concede che si dia anche solo un concetto comune a Dio e all'ente creato: per l'intrinseca alterità dell'essere; l'*ipsum esse* divino si mantiene radicalmente trascendente rispetto al piano dell'*esse commune*. Quindi Tommaso non può produrre una dimostrazione *metafisica* dell'esistenza di Dio, vale a dire dall'ente in

quanto ente, e l'itinerario conoscitivo interno alla *philosophia prima*, che conduce *realiter* ai principi primi positivamente separati dell'ente, si interrompe. D'altra parte, anche il tentativo di legittimare nell'unità sintattica della scienza speculativa la *theologia nostra* sembra non riuscire, nonostante il ricorso di Tommaso alla teoria aristotelica della *subalternatio*.

È possibile che una scienza mutui da un'altra i propri principi. L'oggetto delle due scienze è diverso, come nel caso della geometria e della prospettiva, e allo scienziato che si occupa di quest'ultima non è preclusa l'intelligibilità dei principi della geometria, le cui conclusioni sono assunte a titolo di principi della sua scienza⁷⁷. Ma la *theologia nostra*, a differenza delle altre scienze subalterne, non dispone dei principi *rivelati* della scienza da cui dipende, la *Scientia Dei et Beatorum*, mentre il *subjectum* resta per Tommaso lo stesso: Dio e le sostanze separate, vale a dire, ciò che per la teologia dei filosofi è il *principio* del soggetto⁷⁸. In questo modo, come scienza *quasi subalternata*⁷⁹, sembra che la teologia dei teologi disarticoli l'unità della scienza speculativa, perché non ne rispetterebbe la sintassi, che invece Tommaso intende ricostruire.

L'integrità della *scientia divina* e quindi l'unità della ragione speculativa verrebbero dunque meno. D'altro canto, proprio questa duplice rottura sembra consentire a Tommaso, diversamente da Avicenna, di distinguere con la massima chiarezza la teologia "confessionale", e tutte le sue implicazioni precettistiche, dalla ragione filosofica; difficile dire se il prezzo di tale risultato sia allora davvero alto: è la stessa integrità della ragione speculativa a indebolirsi, è vero, ma se solo così fosse stato possibile definire un modello di razionalità, senza costringerlo all'interno di un criterio di verità esterno, allora Tommaso avrebbe fatto bene a pagarlo, costringendosi a un cammino più faticoso e contraddittorio per ristabilirne, per quanto possibile, l'unità.

Questo indebolimento, secondo l'interpretazione che qui si propone, non si coglie in tutta la sua importanza se si prescinde dalle *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. IX, art.1 e *De Veritate*, q. I art.1, nelle quali Tommaso si confronta con la dottrina dei trascendentali dell'essere e con la questione della predicabilità *reale*

del numero in Dio, e dalla complessa vicenda della costruzione dell'*imago Dei* alla quale si è precedentemente fatto cenno.

La concezione dell'*esse* come intrinsecamente *diversum* si accompagna in Tommaso a un rafforzamento ontologico della categoria di relazione, che "sta" senza dipendere dalla sostanza e che condurrà, in sede di teologia trinitaria, alla dottrina delle relazioni *sussistenti*⁸⁰. La questione è se, in questo modo, si pensa la relazione secondo la sostanza, o, viceversa, se Tommaso, avvicinandosi alla teologia mistica neoplatonica, intenda con questa formula paradossale alludere piuttosto al fatto che l'essere di Dio, di per sè impartecipabile, non *esista* che nell'atto del comunicarsi, che la sua sostanza non sia e non possa essere che relazione, non esaurendosi però in nessuna sua comunicazione. In altri termini, l'*ipsum esse subsistens*, intrinsecamente *diversum*, è proprio per la sua intrinseca alterità radicalmente *altro* dall'*esse commune* ma anche *altro* in se stesso e quindi implicato come condizione trascendentale di possibilità in ogni affermazione dell'essere comune partecipato. La concezione di Dio in Tommaso esprimerebbe, se così si può dire, la condizione trascendentale del giudizio, del *senso dell'essere* dell'ente che non si riduce a nessun ente dato, ma che si dà con l'ente essendo radicalmente altro dall'ente, o del senso (*Sinn*) che non si esaurisce in un unico ed esclusivo riferimento (*Bedeutung*), ma ne rappresenta l'immanente, e, paradossalmente, *separata* condizione. L'insistenza di Tommaso, nel *Super Boetium De Trinitate*, sul fatto che la *riflessione* sulle condizioni del giudizio conduca alla determinazione dell'ordine stesso degli *speculabilia*, come pure il tentativo della *Quaestio IV* di determinare una soluzione diversa all'aporia platonica dell'Uno e del Molteplice, della partecipazione dell'impartecipabile, e forse anche la scelta di impegnarsi nella complessa dialettica tra astrazione e separazione che struttura la ricerca delle condizioni dell'unità della ragione speculativa, rappresenterebbero altrettante forme del tentativo di pensare l'Assoluto come comunicazione, come Spirito. Se non fosse così, allora la "sostanzializzazione" della relazione richiamerebbe la determinazione dello statuto ontologico delle facoltà della *mens* che caratterizza le analisi dello *Scriptum Super Sententiis*, e indebolirebbe l'integrità della ragione. Essa infatti si mantiene a condizione che i diversi atteggiamenti conoscitivi non si "realizzino",

rischiando di bloccare la dinamica relazionale in cui consiste la possibilità stessa della conoscenza. Ora, la relazione è definita da Tommaso come puro "essere per"⁸¹: ma anche se Tommaso intendesse questo nel senso di una "relativizzazione" della sostanza, e anche se l'analogia "statica" di proporzionalità tra le facoltà della *mens* e le Persone divine, stabilita nello *Scriptum Super Sententiis*, sembra integrarsi nelle analisi delle *Quaestiones De Veritate* e della *Summa*, alle quali si è accennato, Tommaso non sembra in grado di riconoscere nei processi dinamici della stessa *mens* le condizioni della continuità di un itinerario conoscitivo. Nel Commento a Boezio la difficoltà si ripropone: il processo di costituzione dell'unità della ragione speculativa resta incompiuto, se in esso si deve assumere la *theologia nostra* come scienza aristotelica.

5.

Lo scacco della ragione al quale si è fatto cenno si manifesta perciò anche quando, nell'ultima questione del trattato, Tommaso tratta dei modi propri della scienza speculativa e assegna alla *scientia divina* il procedimento intellettuale, che si distingue da quello delle matematiche che procedono *disciplinabiliter* e da quello delle scienze naturali che si svolgono *rationabiliter*⁸². Tommaso aveva fin dal Prologo segnalato che la costruzione dell'*itinerarium* della conoscenza teologica di Boezio⁸³ differisce da quella di Agostino, e sono state rilevate le differenti forme di platonismo che determinano tale differenza⁸⁴. Tommaso avvicina Boezio al platonismo di Proclo, quando ricostruisce il suo progetto teologico secondo lo schema gnoseologico e metafisico di *exitus-reditus*, che poi lo stesso Tommaso assumerà come struttura della modalità intellettuale della *scientia divina*, descritta nella *quaestio* VI come procedente e culminante nei primi principi dell'essere e della conoscenza⁸⁵. Si distingue così dal platonismo di Agostino, più vicino allo schema plotiniano di progressivo ritiro in se stessi e di elevazione verso la Verità⁸⁶. La vicinanza a Proclo si esprime in Tommaso anche laddove nel Commento l'unione dell'anima con il corpo è considerata un

limite alla conoscenza⁸⁷, mentre altrove questa condizione è ritenuta naturale e quindi ottimale per il pieno compimento delle potenzialità conoscitive umane⁸⁸.

Il modo *intellectualiter* della *scientia divina* procede per *resolutio* e *compositio*⁸⁹. La distinzione fondamentale è quella tra *resolutio secundum rationem* e *resolutio secundum rem*. *Secundum rationem*, essa fa capo all'ente in quanto ente e ai principi trascendentali dell'ente; se si procede per causalità estrinseca, *secundum rem*, la *resolutio* conduce alle sostanze separate considerate come *principi* del soggetto della metafisica. L'unità della *scientia divina* sembra così salva. Ma, come si è cercato di mostrare, da un lato la *theologia nostra* con il suo particolare statuto di scienza *quasi subalternata* non si lascia ricondurre all'unità della ragione speculativa, dall'altro, la mancanza di una dimostrazione *metafisica* dell'esistenza di Dio rende impossibile la *resolutio secundum rem* e quindi la continuità del processo conoscitivo e lo stesso compimento naturale della conoscenza teoretica.

Tuttavia, la determinazione *conoscitiva* delle condizioni alle quali si dà un'esperienza filosoficamente trattabile, lungo la via della *resolutio secundum rationem*, la concezione del piano intellettuale come dello spazio nel quale procede e si compie il movimento della ragione discorsiva, come pure il fatto che *l'ordine* degli *speculabilia* si definisca nella *riflessione* sugli atti di astrazione e di giudizio, quindi della conoscenza sulle proprie condizioni di possibilità, sembrano indicare come in Tommaso la stessa concezione della verità come *adaequatio intellectus et rei*⁹⁰, intesa come inerenza trascendentale dell'essere al pensiero, rimandi il problema della costituzione filosofica della realtà alla questione di determinare le condizioni della sintesi intellettuale del conosciuto⁹¹.

Il tema del *subiectum* e dello statuto filosofico della metafisica, come pure le grandi aporie dell'Uno e del Molteplice, dell'Identico e del Diverso assumerebbero, in questa prospettiva, il senso di spazi teorici in cui si definiscono le forme fondamentali della comprensione, spazi a loro volta definiti in quello della costruzione teologica trinitaria. In questo spazio Tommaso cercherebbe anzitutto di ricostruire, per metterle in questione, le immagini del pensiero e della conoscenza che generano quei temi e quelle aporie come

*problemi*⁹², al fine di offrirne anzitutto un chiarimento filosofico. In questo senso, sembra plausibile intendere la questione dell'unità della ragione scientifica, in Tommaso, come questione del *pensare* che misura e forma l'esperienza.

Prospettive di studio

Si è cercato di evidenziare i diversi livelli ai quali si pone il problema della sintesi dell'integrità della ragione nel pensiero di Tommaso, che sembra condurre a un'idea di ragione *debole*, che dovrà cercare la sua integrità in una sintesi pratico-razionale⁹³ il cui limite potrebbe rivelarsi nel ricorso a una Grazia che sembra imporsi come *seconda natura* e nell'interpretazione della conoscenza per illuminazione attraverso un lume *soprannaturale*, che dovrebbe ripristinare dall'esterno l'integrità perduta della ragione e la continuità del processo conoscitivo, una volta che se ne sia stabilita la relativa unità e autonomia. Questa debolezza si manifesterebbe paradossalmente proprio dove Tommaso attribuisce alla nozione di relazione e alle stesse facoltà della *mens* uno statuto ontologico "forte", o dove concepisce l'itinerario conoscitivo secondo lo schema neoplatonico di *exitus-reditus*, che ne dovrebbe garantire l'inizio e il compimento, nel tentativo di costruire l'unità della scienza speculativa e di legittimarvi la *theologia nostra*. Una ricerca ulteriore potrebbe illuminare meglio queste problematiche connessioni.

Sarebbe necessario anche, in questa prospettiva, approfondire il significato filosofico che la *quaestio* IV assume nel tentativo di Tommaso di definire un modello di ragione come unità relazionale, entro il quale l'aporia di un Assoluto che è Spirito, comunicazione, diviene lo spazio teorico per la costruzione di un modello di ragione, come pure riprendere le analisi sulle modalità tanto della conoscenza quanto del rapporto tra ragione filosofica e fede, svolte da Tommaso nelle prime tre *quaestiones*, e ricondurle agli aspetti critici che si è cercato di rilevare e che sembrano impedire la loro sintesi in un unico criterio di verità. E' questa infatti la conseguenza più temuta da Tommaso, nel caso in cui non fosse possibile ricostruire le condizioni

dell'integrità della ragione nel nuovo paradigma filosofico di riferimento⁹⁴. Al tempo stesso, se la continuità del processo conoscitivo è spezzata, se l'analogia ha perso il proprio significato strutturale in un modello di ragione che riconosce l'inerenza trascendentale dell'essere al pensiero, lo stesso riconoscimento di un ordine "naturale", definito una volta per tutte, che garantisca la ragione di fronte alla scelta di fede, rappresentandone il preambolo, deve confrontarsi con il rischio che la ragione confonda le proprie condizioni di senso con la Trascendenza stessa. Queste considerazioni sembrano suggerire l'opportunità di un rinnovato approccio "trascendentale" allo studio del pensiero di Tommaso. Se la costruzione dell'unità della scienza rimanda attraverso la riflessione sugli atti che la costituiscono a una sintesi intellettuale dell'ordine stesso dell'esperienza, sarà *comprendendo la comprensione*⁹⁵ che sarà possibile anche per una ragione che abbia smarrito le condizioni della sua integrità riconoscerne le tracce nei suoi stessi atti e nella forma che essa stessa conferisce all'esperienza, senza con questo presumere di potersi autotrascendere. Sarebbe questo, in ultima analisi, il significato dell'*itinerarium* che Tommaso tenta di costruire nel *Super Boetium De Trinitate*.

Note

- 1 Per la datazione del *Super Boetium De Trinitate*, per i problemi lessicografici e teorici legati alla versione autografa conservata nel manoscritto Vaticano Latino 9850 (ff. 90ra-103vb) e, in generale, di tradizione manoscritta e di edizione del testo, si vedano gli apparati critici di P. M. Gils, in *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII edita*, Tomus I, *Super Boetium De Trinitate - Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, a cura di P. M. Gils, Roma-Paris 1992. Questa è l'edizione del Commento utilizzata per il presente lavoro. Si fa anche riferimento all'edizione curata da P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Commenti a Boezio*,

Bompiani, Milano 2007; in particolare, per questi aspetti, alle pp. 7-11 dell'*Introduzione*.

- 2 Questi sono i titoli più consueti nel Medioevo dei due opuscoli boeziani; cfr. l'edizione a cura di C. Moreschini, *A. M. T. Severinus Boethius, De Consolatione philosophiae – opuscula theologica (editio altera)*, K. G. Saur, München-Leipzig 2005, *Bibliotheca Teubneriana*, nella quale compaiono sotto i titoli *De Sancta Trinitate* e *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*.
- 3 Cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Lubrina, Bergamo 2006, pp. 137-184.
- 4 Cfr. Agostino, *De Trinitate*, 12.7.10, 14.22, 15,25.
- 5 Non la pensava così M.-D. Chenu, che scrisse: *Ciò da cui era necessario prendere le distanze, in Agostino, non era dunque in primo luogo la sua concezione della sapienza, ma il dualismo platonico di scienza e sapienza. O, per meglio dire, bisognava ridurre ad un'unità superiore quelle funzioni della scienza ... che erano rimaste accessorie rispetto a quella contemplativa della fede*, in *La theologie comme science au XIII siecle*, Paris 1957, trad. it., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995, p. 138. Per Chenu, questa riduzione si compie proprio nella costruzione della teologia come scienza che Tommaso intraprende anche nel *Super Boetium De Trinitate*.
- 6 Cfr. A. M. T. Severinus Boethius, *De Trinitate*, II. Per una analisi della recezione neoplatonica e boeziana della classificazione aristotelica delle scienze speculative, cfr. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, The Hague 1975, trad. it., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 137-148.
- 7 Oltre allo studio di Chenu già citato, cfr. almeno M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin aufgrund seiner Schrift Super Boetium De Trinitate*, Paulus Verlag, Freiburg 1948; L. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Super Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974; W. J. Hankey, *The De Trinitate of St. Boethius and the Structure of the Summa Theologiae*, Atti del congresso internazionale di studi boeziani, a cura di L. Obertello, Herder, Roma 1981, pp. 367-375; D. Hall, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas*

Aquinas Expositio of the De Trinitate of Boethius, Brill, Leiden-New York-Koln 1992.

- 8 Si veda sotto il paragrafo 3.
- 9 Vanno ricordati anche gli studi di J. P. Torrel, *Saint Thomas d'Aquin – maitre spirituel*, Editions Universitaires, Fribourg 1966; V. Preller, *Divine Science and the Science of God. A reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton University Press, Princeton 1967; M. Corbin, *Le chemin de la thèologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974; T.-D. Humbrecht, *Thèologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.
- 10 Cfr. D. Hall, *op. cit.*, pp. 48-58.
- 11 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, Prologus: *Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet naturalem metaphysicae. Sed apud theologos proceditur e converso ... Hunc ergo ordinem secutus Boethius ea quae sunt fidei tractare intendens in ipsa summa rerum origine principium suae considerationis instituit, scilicet Trinitate unius simplicis Dei ...*. Tommaso offre nel *Prologus* una ricostruzione del progetto che Boezio persegue con i suoi opuscoli teologici che richiama lo schema *exitus – reditus* tipico del platonismo di Proclo: prima parte: la Trinità, da cui procede ogni altra generazione o processione, trattata nell'opuscolo *De Trinitate* e *Utrum Pater et Filus et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter predicentur*; seconda parte: la processione delle creature da Dio (*De Ebdomadibus*); terza parte: la riparazione delle creature attraverso Cristo (*De fide catholica* e *Contra Eutichem et Nestorium*). Lo stesso schema, come si vedrà oltre, si riconosce nel procedimento che per Tommaso è proprio della *scientia divina*: cfr. q. VI, art. 1: *ad tertiam questionem ...*. Per queste osservazioni, cfr. W. J. Hankey, *op. cit.*, pp 370-372.
- 12 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. III, art. 4.
- 13 Scrive Hall: *Question IV is practically never treated in the theological literature, and ist strangeness is thus hardly recognised*, in D. Hall, *op. cit.*, pp. 46-47.
- 14 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 3.

- 15 Cfr. *ivi*, q. IV, art. 1.
- 16 Cfr. *Quaestiones Disputatae de Potentia*, q. 9, art. 7 e *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 1, art. 1 Per la ricostruzione di questo processo, cfr. G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- 17 Sulla dipendenza di Tommaso da Avicenna nel lessico e nella concezione della *separatio* cfr. P. Porro, *Astrazione e separazione*, in P. Porro, *op. cit.*, pp. 561-566.
- 18 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1.
- 19 Per questa breve ricostruzione dei termini della questione, P. Porro, *Metafisica e teologia nella divisione delle scienze speculative del Super Boetium De Trinitate*, in P. Porro, *op. cit.*, pp. 467-471.
- 20 L. B. Geiger, *Abstraction et sèparation d'après S. Thomas In De Trinitate*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques", 31 (1947), pp. 3-40; Id., *Penser avec Thomas d'Aquin. Etudes thomistes*, présentées par R. Imbach, in "Vestigia" 26 (2000), pp. 139-183.
- 21 J. A. Aertsen, *Was Heisst Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer (hrsg.), *Scientia und Ars in Hoch- und Spaetmittelalter*, in *Miscellanea Medievalia*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 217-239; Id., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York -Koln 1996. Su questi temi, rimando anche a J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1984; J. Owens, *Metaphysical Separation in Aquinas*, in "Medieval Studies" 34 (1972), pp. 287-306.
- 22 Per il testo di Boezio, ho seguito quello riprodotto nell'edizione leonina del *Commento* di Tommaso. L'edizione italiana che ho tenuto presente è quella curata da L. Obertello, *Severino Boezio. La consolazione della Filosofia*, Rusconi, Milano 1979.
- 23 Per i problemi che riguardano l'assunzione di quella classificazione in Tommaso, che dipendono anche da una certa confusione nel testo di Boezio

a sua disposizione, cfr. P. Porro, *Metafisica e teologia ...*, in P. Porro, *op. cit.*, pp. 471 e sgg.

- 24 Cfr. M.-D. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, trad. it.: *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953, pp.134-137. Qui Chenu ricorda che l'*expositio* è un procedimento di interpretazione critica di un testo, che favorisce l'assunzione di una *auctoritas* in un paradigma filosofico differente.
- 25 Questa preoccupazione distingue il Commento a Boezio dallo *Scriptum Super Sententiis*, I, *Prooemium*, q. 1, artt. 1-5 e dalla *Summa Theologiae*, I, q. 1, in cui pure si tratta della scientificità della teologia.
- 26 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, art. 4, *ad primum*. Più avanti, q. 2, art. 3, *responsio*, Tommaso scrive: *cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita*. Tuttavia, a mio avviso per Tommaso resta decisivo il divieto espresso nella q. 1, art. 2, *responsio*: *Similitudo etiam quaecumque impressa ab ipso [Deo] in intellectum humanum non sufficeret ad hoc quod faceret eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius intellectui per formas creatas pervius non potest esse Deus ...*. Quindi, nessuna somiglianza creata né forma finita, la cui mediazione per Tommaso rappresenta una condizione fondamentale del processo conoscitivo, consente di ristabilire la proporzione e di costruire un itinerario conoscitivo continuo, che richiami per analogia la dinamica vitale intratrinitaria come propria regola e misura. La grazia, alla quale Tommaso qui si richiama, a queste condizioni più che perfezionare sembra doversi sostituire alla natura umana, mentre tanto il lume soprannaturale della fede quanto il *lumen gloriae*, in quanto forme finite, sono efficaci, anche nella condizione di beatitudine, solo in ragione di un atto divino sovrano, *innaturale* rispetto alla costituzione fondamentale dell'intelletto finito. Cfr. *Contra Gentiles*, III, 54. Cfr. anche E. Scribano, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, capp. I e II.
- 27 Cfr. Agostino, *De Trinitate*, 15.27.50.
- 28 Cfr. *Scriptum Super Sententiis*, I, d. 3, qq. 3-5 e d. 28; II, d. 16; *Quaestiones Disputatae De Veritate*, X; *Summa Theologiae*, I, q. 93.

- 29 ... *et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius*, Cfr. *Scriptum Super Sententiis*, I, d. 3, q. 4 art. 2.
- 30 La q. 4 della *distinctio* 3 dello *Scriptum*, I, è così organizzata: art. 1: sulle parti dell'immagine (distinzione delle facoltà); art. 2: come queste parti stiano in relazione all'essenza (consustanzialità); art. 3: come si relazionino l'una all'altra (ordine); art. 4: sulle parti in relazione all'oggetto (eguaglianza); art. 5: se le facoltà siano sempre in atto. Cfr. D. J. Merriell, *To the Image of Trinity. A study of the Development of Aquinas Teaching*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990, p. 56.
- 31 *Scriptum Super Sententiis*, d. 3, q. 4, art. 4.
- 32 Nello *Scriptum*, Tommaso offre due diverse definizioni di *imago*: *imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest*, in I, d. 3, q. 4, art. 1; *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens*, in I, d. 28, q. 2, art. 1, dove subito dopo precisa che la *species* non rimanda alle parti esterne della cosa, ma esprime piuttosto la *quidditas rei*.
- 33 Cfr. Agostino, *De Trinitate*, 14.7.9-10.
- 34 Cfr. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, X, art. 2.
- 35 Cfr. *Scriptum Super Sententiis*, d. 3, q. 4, art. 5.
- 36 Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, X, art. 3.
- 37 Cfr. *Scriptum Super Sententiis*, d. 3, q. 4, art. 5.
- 38 Oltre alla già citata *Quaestio X* delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, si veda *Summa Theologiae*, I, q. 93.
- 39 Cfr. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, X, art. 2.
- 40 Cfr. la ricostruzione di D. J. Merriell, *op. cit.*, pp. 74 e sgg.
- 41 Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, X, art. 3.

- 42 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93.
- 43 Cfr. *ivi*, art. 7.
- 44 Cfr. D.J. Merriell, *Trinitarian Anthropology*, in *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - Indiana 2006, pp. 123-142.
- 45 Cfr. *supra*, nota 27.
- 46 Per la dottrina dei trascendentali in Tommaso rimando a G. Ventimiglia, *op. cit.*, in particolare al cap. IV, pp. 177 e sgg., in cui si esamina proprio il *Super Boetium De Trinitate*, q. IV, art. 1. Cfr. anche J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy ...*, pp. 114 e sgg.
- 47 Cfr. A.M.T. Severinus Boethius, *De Trinitate*, cap. I: *igitur Pater Filius Spiritus Sanctus unus non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur qui vel augent vel minuunt, ut Ariani qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem diducunt. Principium enim pluralitatis alteritas est: pater alteritatem enim nec pluralitas quid sit intelligi potest. Trium namque rerum vel quolibet tum genere tum specie tum numero civersitas constat.*
- 48 La dipendenza di Boezio dal modello platonico si esprime con chiarezza in questo passo: *Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus ... Deus vero a Deo nullo differi, ne vel accidentibus, vel substantialibus differentiis in subiecto positus distat. Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum (ibidem)*, dove è evidente l'esteriorizzazione dell'alterità rispetto all'Uno, che è quanto Tommaso gli contesta.
- 49 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. III, art. 4.
- 50 Cfr. *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. IX, art. 5. Per questa ricostruzione, ho seguito G. Ventimiglia, *op. cit.*, pp. 177 e sgg.
- 51 *Primum etiam creatum in hoc facit pluralitatem cum sua causa, quod non attingit ad eam. Et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab uno primo causari, ut ab uno primo procedat primo unum,*

quod cum causa pluralitatem constituat, Super Boetium De Trinitate, q. IV, art. 1.

52 *Ibidem.*

53 *Ibidem.*

54 *Ibidem.*

55 Secondo le formulazioni di *De Ente et Essentia, V, e In VII Physis, 1.8.*

56 Cfr. q. IV, art. 1, *responsio*. Cfr. P. Porro, *Introduzione*, in P. Porro, *op. cit.*, p. 19.

57 *Ibidem.*

58 Cfr. *Questiones Disputate De Potentia, q. 9, art. 7: Quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remote tantum.*

59 Cfr. *Super Boetium De Trinitate, q. IV, art. 1.*

60 Cfr. Ivi, q. IV, art. 1.

61 Qui Tommaso propone una “deduzione filosofica” della dottrina della *creatio ex nihilo: Et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quorum quolibet est negatio et causae et effectus alterius secundum idem vel secundum remotiorem distantiam etiam in uno et eodem (Ibidem).*

62 Riferendosi all’impostazione neoplatonica di Avicenna, Tommaso introduce la sua posizione così: *Quod dicere non cogimur, cum unum primum possit aliquid imitari, in quo alterum ab eo deficit, et deficere, in quo alterum imitatur ...* (cfr. nota precedente). Il *non cogimur* include quindi anche la presentazione della stessa “deduzione filosofica” della *creatio ex nihilo*.

63 Cfr. P. Porro, *Metafisica e Teologia ...*, in P. Porro, *op. cit.*, pp. 467 e sgg.

64 *Super Boetium De Trinitate, q. V, art. 1, respondeo.*

- 65 *Ibidem.*
- 66 Cfr. soprattutto la q. V, art. 2, dove Tommaso esamina le diverse forme della considerazione delle cose, anche in funzione antiplatonica, in virtù delle quali si determina l'ordine degli *speculabilia*: *Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his quae ei non per se comparantur. Et ideo formae et rationes rerum quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, absque motu sunt. Et sic de eis sunt scientiae et diffinitiones, ut ibidem philosophus dicit.* La corretta comprensione delle forme come forme del considerare consente di evitare l'errore platonico di confondere la *separatio* con l'*abstractio*, cfr. Ivi, tutta la q. V.
- 67 *Ibidem.*
- 68 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 87, art. 1.
- 69 Cfr. E. F. Rogers jr., *Thomas Aquinas and Karl Barth. Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1999, pp. 21-40.
- 70 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. V, art. 1.
- 71 Cfr. Ivi, q. V, art. 4.
- 72 Si riprende qui la ricostruzione della dipendenza di Tommaso da Avicenna proposta da P. Porro, *Astrazione e separazione ...*, in P. Porro, *op. cit.*, pp. 526-566.
- 73 Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della Guarigione*, traduzione dall'arabo, introduzione e note di O. Lizzini, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2006, pp. 41-43.
- 74 Cfr. P. Porro, *Astrazione e Separazione ...*, in P. Porro, *op. cit.*, p. 562.
- 75 Questo principio non è richiamato esplicitamente da Tommaso nel Commento: vi allude nella q. V, art. 3, dove rimanda agli *Analitici Secondi* di Aristotele.

- 76 Cfr. *In Metaph., Prooemium*; *Super Librum Dionysii De Divinis Nominibus*, V, lect. 2; *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 7, art. 2; *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 66, art. 5, ad. 4.
- 77 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, art. 2, ad 5, q. V, art. 1, ad. 5; *Scriptum Super Sententiis*, I, *Prologus*, art. 3.
- 78 Oltre ai luoghi citati nelle nota precedente, cfr. M.-D. Chenu, *La thèologie comme science ...*, trad. it. pp. 104-122.
- 79 Cfr. *Scriptum Super Sententiis*, I, *Prol.*, art. 3,
- 80 Cfr. *Summa Theologiae*, q. 40, art. 2; *Scriptum Super Sententiis*, d. 26, q. 2, art. 1.
- 81 Cfr. *Summa Theologiae*, q. 28, art. 1; *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 7, art. 9, ad. 7.
- 82 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1.
- 83 Cfr. *ivi*, *Prologus*.
- 84 Cfr. W. J. Hankey, *The De Trinitate of Severinus Boetius ...*, p. 372.
- 85 Cfr. E. Sweeney, *Three notions of resolutio and the stucture of Reasoning in Thomas Aquinas*, in "The Tomist" 38 (1994), pp. 197-243.
- 86 Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1969, trad. it *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983, pp. 23-33.
- 87 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, art. 1, ad. 4.
- 88 Cfr. *Contra Gentiles*, IV, 79.
- 89 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. VI, art. 1, *resp.*
- 90 Cfr. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, art. 2.

- 91 Cfr. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 51, a. 1; q. 85, a.2. Per questa ipotesi di interpretazione, cfr. anche V. Preller, *Divine Scienze ...*, pp. 35-107.
- 92 Per queste osservazioni, cfr. R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- 93 Cfr. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 45, a. 1, ad. 2; a.2.
- 94 Sulla necessità di determinare l'unità del criterio di verità, cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q. II, art. 2, resp.: q. III, artt. 1 e 2.
- 95 Cfr. B. Lonergan, *Insight. a study of human understanding*, London 1957, New York 1978, XV, 5, pp. 444-445.