

Marco Damonte

Criteria storiografici dell'ontologia analitico-tomista

Negli ultimi decenni la filosofia analitica ha mostrato un interesse crescente nei confronti della storia della filosofia e del pensiero medievale in particolare. Dopo aver considerato le ragioni e le caratteristiche di tale riscoperta, mi soffermerò sul tomismo analitico, una corrente che si contraddistingue per il tentativo di rendere fruibile la filosofia medievale nel dibattito contemporaneo, con un'attenzione privilegiata a Tommaso. Di tale proposta intendo sottolineare i presupposti storiografici, chiarendo quelli impliciti e mettendone in luce alcuni snodi problematici. Tra i progetti di ricerca riconducibili al tomismo analitico attualmente in corso considero quello di Giovanni Ventimiglia, impegnato nell'ambito ontologico, perché espressamente interessato ai criteri con i quali è possibile fare ricorso a Tommaso per contribuire agli studi in tale disciplina. Tre sono gli aspetti determinanti per affrontare il tema del rapporto tra filosofia e filologia anche in altri settori: (1) la necessità di un equilibrio tra l'individuazione degli snodi problematici ricorrenti e il rispetto della specificità propria delle diverse epoche storiche e dei diversi autori al fine di poter confrontare paradigmi *commensurabili*, ma non riconducibili o sovrapponibili l'uno all'altro; (2) l'importanza di una consapevolezza storica capace di rendere conto della dimensione diacronica di un problema e della trasformazione terminologica a cui viene sottoposto; (3) la rilevanza di una volontà esplicita, consapevole e tematizzata, con cui è indispensabile rendere ragione dei principi storiografici a cui si fa appello.

Dall'interesse per Tommaso al *Tomismo analitico*

Il valore riconosciuto al pensiero di Tommaso da parte dei filosofi analitici è stato spesso segnato da un pregiudizio, sia esso favorevole o negativo. A livello tendenziale va notato uno slittamento da un totale disinteresse, ben espresso da Russell¹, a un altrettanto incondizionato apprezzamento contenuto in espressioni quali *se oggi Tommaso d'Aquino fosse vivo potrebbe essere un analitico*². Al di là di quella che potrebbe sembrare una *boutade*, il contributo di Tommaso è oggi ritenuto imprescindibile sia per l'etica analitica³, sia per la filosofia analitica della religione che *sotto molti aspetti costituisce un ritorno alla scolastica*⁴. Le ragioni di un mutamento così deciso, avvenuto nel giro di una cinquantina d'anni, sono molteplici: mi limito a ricordarne le radici rintracciabili nel *Movimento di Oxford* e nell'influenza che in America e Canada ebbero Étienne Gilson e Jacques Maritain le cui attività diedero origine al *Pontifical Institute of Medieval Studies* di Toronto e alla *Faculté de Philosophie* presso Laval, nel Québec. In questi istituti si formò un'intera generazione di tomisti, costituita in prevalenza da convertiti al cattolicesimo che impararono a studiare e apprezzare Tommaso da *autodidatti*, perché motivati da uno studio personale e sollecitati dal desiderio di trovare nuove argomentazioni e prospettive con cui entrare nei dibattiti analitici; basti pensare ad Alasdair MacIntyre e a Ralph McInerny. I centri di studio promossero diverse riviste specializzate nello studio del tomismo tra cui *New Scholasticism* (oggi *American Catholic Philosophical Quarterly*), *Modern Schoolman*, *The Thomist* e *Review of Metaphysics* che seppero imporre il pensiero dell'Aquinate all'attenzione della filosofia analitica⁵. Pochi anni prima, dall'altra parte del mondo, un analogo sforzo venne compiuto in un senso inverso, cioè applicando il metodo analitico, ancora limitato a quello logico del neopositivismo, ai testi di Tommaso. Mi riferisco al *Circolo di Cracovia*, il cui progetto era quello di un *pensiero cattolico in relazione con la logica moderna*: così i suoi esponenti, tra cui Joseph Bochenski, Jan Salamucha, Jan Drewnowski e Bolesław Sobocinski, lo presentarono al III Congresso polacco di Filosofia, tenutosi nel settembre 1936⁶. Tale sforzo fu possibile soffermandosi sulle caratteristiche sintattiche delle opere di Tommaso a scapito di quelle semantiche, ad esempio considerando il

verbo *essere* come un quantificatore esistenziale, identificazione che vedremo essere fuorviante.

In questa fase il pensiero tomista e la filosofia analitica entrarono sì in contatto, ma attraverso quello che potrebbe essere definito un criterio di giustapposizione: non a caso mancava una riflessione sui criteri storiografici con i quali affrontare lo studio della filosofia medievale. Tali criteri non erano del tutto assenti, ma non venivano esplicitati, con la conseguenza di influenzare aprioristicamente il prosieguo di questo rapporto. Affinché il contributo di Tommaso potesse fecondare la filosofia analitica dal suo interno furono determinanti altre circostanze, tra le quali, nell'ottica che qui ci interessa, spicca il rinnovato interesse degli analitici per la filosofia antica, con particolare attenzione ad Aristotele⁷. La storia della filosofia non venne più considerata, idealisticamente, come una mera storia degli errori da evitare, da criticare o su cui ironizzare, ma le si riconobbe un valore intrinseco basato sulla capacità di portare argomentazioni e punti di vista validi nel dibattito analitico. Non si trattò semplicemente di riprendere gli studi storiografici – mai tralasciati nella tradizione inglese⁸ – ma di fruirne in ordine allo sviluppo delle ricerche contemporanee⁹. La raccolta curata da Ted Honderich testimonia proprio questo ripensamento a livello storiografico¹⁰. Essa raccoglie una ventina di interventi, ciascuno dei quali è chiamato a esprimere un giudizio su un filosofo del passato, soffermandosi sulla sua attualità. Tra essi si trova il saggio di Anthony Kenny intitolato *Aquinas: Intentionality*, dove la nozione tommasiana di intenzionalità corrobora e completa la prospettiva di Wittgenstein. Esso fu ripubblicato in *The Legacy of Wittgenstein*; questa collocazione non deve stupire, infatti

*uno degli effetti della liberazione della filosofia operata da Wittgenstein nei confronti dei pregiudizi cartesiani è stata la legittimazione di chi ha accettato di dare un solidale benvenuto agli scritti di filosofi pre-cartesiani e in particolare degli scolastici medievali.*¹¹

Nel maggio 1958, al *Socratic Club* di Oxford, lo stesso autore aveva tenuto una conferenza su *Aquinas and Wittgenstein*, poi pubblicata sulla *The Downside Review*. Kenny gettava le basi del *principio di propedeuticità*¹² di Wittgenstein nei confronti di Tommaso:

è sostenibile che i punti sui quali l'Aquinate diverge dai suoi critici medievali siano esattamente i punti sui quali Wittgenstein, nei suoi ultimi scritti filosofici, si scostò dal pensiero positivista.¹³

Pochi anni dopo un'allieva di Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, dopo aver legittimato il *secondo Wittgenstein* tra gli analitici, allargò il confronto ai classici della storia del pensiero, tematizzando i rapporti tra la nuova impostazione filosofica e autori quali Aristotele e Tommaso, come testimonia il testo, scritto con Peter Geach, *Three Philosophers*¹⁴. Il tentativo trovò terreno fertile nei lavori di Gilbert Ryle sulla filosofia della mente¹⁵ e nel metodo lessicografico proposto da John Austin¹⁶, consistente nell'elencare tutti i termini che riguardano un problema filosofico-teoretico per riscontrare affinità e differenze. Oltre ad altre ragioni contestuali, quali una rinnovata attenzione ai temi classici della metafisica e dell'ontologia, a motivi più estemporanei, non ultimo la presa di coscienza dell'interesse di Tommaso verso le questioni scientifiche del suo tempo, e a questioni educative, cioè l'incremento degli studi classici nei College americani¹⁷, Kenny sottolinea l'importanza che rivestì il superare gli effetti negativi dell'enciclica *Aeterni Patris*. L'enciclica, infatti, aveva avuto come nefasta conseguenza quella di associare la filosofia di Tommaso al pensiero cattolico e perciò di ostacolarne l'approfondimento da parte di tutti coloro che non appartenessero a tale confessione¹⁸.

Questi fattori determinarono alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso un apprezzamento per l'Aquinate, considerato

uno dei dodici più grandi filosofi del mondo occidentale. La sua filosofia della natura è resa antiquata, in gran parte, dal rapido progresso delle scienze naturali fin dal Rinascimento. La sua filosofia della logica è stata in molti aspetti perfezionata dai logici e dai matematici degli ultimi cento anni. Ma la sua metafisica, la sua teologia filosofica, la sua filosofia della mente e la sua filosofia morale gli danno il diritto di trovar posto con Platone e Aristotele, con Cartesio e Leibniz, con Locke, Hume e Kant.¹⁹

Il ruolo di Tommaso all'interno di questa carrellata venne ben presto precisato: egli diventò l'icona della filosofia medievale alla quale era possibile rivolgersi per superare l'eredità moderna, identificata con Cartesio. Con buona approssimazione gli spunti offerti dal suo pensiero vennero a identificarsi con quello *spirito della filosofia medievale* la cui validità continua a rimanere viva anche nel terzo millennio, in quanto capace di affrontare le sfide della post-modernità. Gavin Colvert riassema tali spunti nella possibilità di aprire lo spazio per la trascendenza recuperando al contempo la dimensione sapienziale della filosofia e nel superare le strettezze del razionalismo senza cedere a esiti scettici o relativistici, bensì apprezzando il valore della fiducia nelle capacità umane e nelle virtù. Ciò implica conseguenze per la metafisica, non riconducibile alla sola ontologia; per l'epistemologia, il cui compito non deve ridursi all'indagine della giustificazione delle credenze e per l'antropologia, che deve rinunciare allo studio dell'individuo considerato in modo solipsistico. Nel complesso lo spirito della filosofia medievale favorisce il superamento della frammentazione disciplinare a cui la filosofia è stata sottoposta in epoca contemporanea e aiuta il recupero dell'interdipendenza tra le scienze, la capacità di sintesi e quella concezione metafisica per cui il ruolo della filosofia è terapeutico, più che volto a trovare i fondamenti o a individuare metodi di indagine appropriati. Nello specifico, l'attualità di Tommaso consiste nella sua proposta di realismo moderato, sia epistemologico, sia ontologico e nella complementarità tra la facoltà della ragione e gli aspetti cognitivi legati alla fiducia²⁰.

Affinché tale articolazione tematica potesse diventare una vera e propria corrente, si è resa necessaria una lunga gestazione. La storia delle interpretazioni di Tommaso invita alla cautela²¹: devono coesistere diverse condizioni perché possa esistere una nuova corrente tomista. John Haldane le enumera: (1) il desiderio di un'interpretazione genuina del sistema di Tommaso; (2) l'impegno per un'applicazione dei principi da lui proposti nei dibattiti contemporanei; (3) un'assenza prolungata di interesse nei suoi confronti dovuta a ignoranza; (4) la possibilità di confrontarsi con una tradizione filosofica matura (il riferimento è alla filosofia analitica); (5) la chiara consapevolezza di limiti, rischi e difficoltà di un tale confronto; infine (6) la presa di coscienza di aporie

nell'interpretazione tomistica precedente (l'accento è al *tomismo esistenzialista* e a quello *trascendentale* e all'opera, pur meritoria, di Bernard Lonergan)²². Soltanto nel 1992 Haldane coniò l'espressione *tomismo analitico* e la propose in occasione di due conferenze tenute presso il *Maritain Center* della *Notre Dame University* su invito di MacIntyre e McNerny. A partire dalla constatazione che *un difetto costante della filosofia analitica è la mancanza di un senso della dimensione metafisica della maggior parte dei problemi filosofici tradizionali*, Haldane afferma:

*ritengo che il pensiero di Tommaso sia interessante, completo e coerente, ma sono anche dell'idea che gran parte di esso – certamente le parti filosofiche centrali e importanti – sia vero. Penso inoltre che esso risulti complementare alla parte metodologica enfatizzata dalla filosofia analitica: se questa è la forma di analisi critica e di rigore argomentativo più sviluppata nella storia, la prima è una fonte ricchissima di idee metafisiche in forme che sono esse stesse ben definite e logicamente acute. La possibilità della sintesi di forma analitica e contenuto tomista è una prospettiva affascinante.*²³

Nel 1995 egli si fa carico di abbozzare una prima definizione di *tomismo analitico*:

*Un tipo d'approccio filosofico ad ampio raggio che mutua insieme gli stili e le preoccupazioni della filosofia recente di lingua inglese e i concetti e i temi condivisi da Tommaso e dai suoi seguaci. Tale approccio ha qualche relazione con quei filosofi di Oxford, per esempio Austin e Ryle, che hanno cercato di reintrodurre nell'analisi del pensiero e dell'azione concetti quali quelli di capacità e disposizioni, che sono centrali nella filosofia aristotelica.*²⁴

Due anni più tardi quest'altra definizione, più puntuale:

Il tomismo analitico non è interessato a S. Tommaso per un suo particolare insieme di dottrine. E non è nemmeno un movimento di pia esegesi. Esso, invece, cerca di ampliare i meto-

*di e le idee del filosofo del ventesimo secolo - del tipo dominante nel mondo di lingua inglese - in connessione con le idee introdotte e sviluppate dall'Aquinate.*²⁵

Compaiono qui per la prima volta alcune preziose indicazioni storiografiche, che chiarirò in seguito: il tomismo analitico non consiste in una mera ripresa di Tommaso, il suo metodo non si esaurisce in una *pia esegesi*, cioè non si accosta al suo pensiero con piglio filologico, desidera discutere con Tommaso in ordine alla migliore comprensione e alla risoluzione dei problemi filosofici – in una parola, in ordine alla *verità* – e si configura come un servizio a tutto vantaggio della filosofia analitica. La proposta di Haldane venne discussa nel fascicolo della rivista appena citata e in un numero monografico di *New Blackfriars*²⁶. Limitandomi alle osservazioni di carattere storiografico, il giudizio più severo è quello di Stephen Theron²⁷ che fin dal titolo insiste sulla *resistenza del tomismo all'etichetta analitica e ad altre etichette simili*. Portando argomentazioni prevalentemente storiche, egli denuncia una incompatibilità tra tomisti e analitici, a meno che i primi non vogliano rinunciare alla *philosophia perennis*, snaturando il pensiero del loro maestro e per ciò stesso delegittimandosi. Più conciliante Brian Shanley:

i tomisti che non frequentano la filosofia analitica possono imparare molto dalle letture analitiche di Tommaso. I tomisti analitici possono aiutare i tomisti non analitici a cogliere nuove tematiche nell'Aquinate, a porre nuove questioni e a spingere il suo pensiero in nuove direzioni ancora inesplorate, portando così la sua filosofia nel dibattito filosofico contemporaneo. ... L'influenza, però, deve andare in ambedue le direzioni, dato che una delle lacune principali di molte letture analitiche di Tommaso è proprio la scarsa familiarità con questioni non analitiche ... Devono essere più informati sul piano storico. Devono avere maggior familiarità con il grande quadro teologico dell'Aquinate. Tomisti analitici e non analitici hanno molto da insegnarsi l'un l'altro a patto che si vogliano reciprocamente ascoltare ... Bisogna quindi essere ottimisti sugli stimoli che il tomismo analitico può dare al tomismo ... per essere un tomista di qualsiasi tipo bisogna fare i conti con la metafisica di Tommaso: senza questo, qual-

*cuno può essere un interprete o uno specialista dell'Aquinate, ma non un tomista.*²⁸

Considerata l'accoglienza del *tomismo analitico* a livello internazionale²⁹, Haldane lo ha presentato quale sfida per la filosofia analitica, che dovrebbe rendersi conto di averne urgente *bisogno* per non scadere in una tradizione sterile, patologicamente afflitta da *crampi mentali* che rischiano di condurla a un prematuro decesso. Il rischio è che *i filosofi analitici non sono generalmente interessati alla storia della filosofia, specialmente quella di epoca pre-moderna. Di conseguenza, essi possono essere più proni al parrocchialismo nei loro modi di pensare e meno capaci di osservarli da prospettive più distanti*³⁰. Tale parrocchialismo consiste in una autoreferenzialità che ha ristretto l'ambito delle possibili formulazioni dei problemi e del modo di trattarli, ampliando, per converso, la terminologia tecnica. Questi difetti, secondo Haldane, furono quelli che determinarono la decadenza della tarda scolastica: evitarli è vitale per la filosofia analitica.

Concesso, con Mario Micheletti, che il tomismo analitico rappresenta *una tendenza di notevole rilievo, non solo all'interno del tomismo contemporaneo, ma in rapporto all'intero quadro filosofico odierno*³¹ diventa ancor più urgente chiarire e valutare i criteri storiografici a cui si ispira.

Il criterio di ricorsività e le cinque massime storiografiche del *tomismo analitico*

Tra gli autori finora citati, Kenny si è accollato l'onere di descrivere la metodologia con cui va ripreso Tommaso: essa deve favorire la fruibilità del pensatore medievale ai nostri giorni e, al contempo, deve essere rispettosa del *Doctor communis*. Riflettere sull'Aquinate con il suo stesso stile, semplificando i problemi, vedendone i termini essenziali, chiarendo le sue argomentazioni con immagini evocative ed esempi tratti dai più disparati ambiti, è risultata una scelta particolarmente felice. Così ha sostenuto Roger Pouivet nel suo *Après Wittgenstein, saint Thomas*³². Kenny ha partecipato alla stesura di diversi volumi sulla storia della filosofia³³, da lui intesa in una prospettiva apparentemente pa-

radossale: per lui la storia della filosofia è svincolata dall'interesse storiografico, bensì legata all'attualità. Kenny sa che le nuove ricerche non rendono mai vecchi i filosofi precedenti, non si sostituiscono ai loro scritti – come accade per le ricerche delle scienze naturali –, ma si aggiungono a esse; per converso esse – a differenza delle opere letterarie – possono essere giudicate, valutate, soppesate, poiché è possibile e doveroso interrogarsi circa la loro validità e correttezza³⁴. Il lavoro dello storico della filosofia può proporsi, secondo Kenny, due scopi³⁵: puntare alla comprensione e alla ripresentazione del sistema intellettuale di una figura distante nel tempo, oppure mettersi alla ricerca dei grandi autori del passato, lasciandosi guidare da loro su problematiche filosofiche cogenti nel contesto contemporaneo. Tra questi due approcci Kenny privilegia il secondo, riservandosi di adottare il primo onde evitare il rischio di cadere in fuorvianti anacronismi. La storia della filosofia si configura così come un confronto tra diverse istanze nell'affrontare un problema filosofico, grazie al quale è possibile sperare di guadagnare da chi ci ha preceduto chiavi di lettura e modelli di indagine.

Questa proposta storiografica è ambiziosa: vorrebbe conciliare le esigenze di preservare la specificità dell'evento storico senza smarrirne l'attualità sistematica e di contestualizzare l'interpretazione salvaguardandone l'oggettività. Essa si distingue dalle impostazioni storicistiche, da quelle ermeneutiche, da quelle decostruzioniste e da quelle filologiche. Il principio su cui si basa questa proposta è chiamato da Pouivet *principio di ricorsività*:

siamo spesso incapaci di comprendere che cosa un filosofo del passato ha detto se ci limitiamo a leggerlo attentamente con qualche conoscenza del suo contesto storico. Deve esserci qualcosa nella filosofia del nostro tempo che rende quel filosofo comprensibile per noi. In un certo senso, non possiamo comprendere un filosofo se non riscopriamo il suo pensiero per noi, addirittura fino a quando questa riscoperta non ci aiuta a dare una forma adeguata ai nostri stessi pensieri.³⁶

Il *principio di ricorsività* prevede la seguente articolazione:

- identificare il paradigma contemporaneo in cui nasce un determinato problema;

- riconoscere le problematicità e le tensioni di tale paradigma;
- trovare l'origine storica alla base di queste tensioni;
- analizzare autori precedenti a tale momento storico e analizzare il loro modo di affrontare il medesimo tema che oggi fa problema;
- applicare il nerbo teoretico degli autori così trovati per contribuire alla risoluzione o al superamento del problema.

Più che una storia della filosofia, viene proposta un'*archeologia culturale*³⁷, che permette di far emergere le istanze delle diverse epoche, oltre che le argomentazioni utilizzate. Queste ultime sono ricostruibili grazie ai nuovi strumenti della logica, ma capire quale fosse il loro ruolo è essenziale per contribuire alla storia delle idee. In base a questa prospettiva è possibile accettare che due impianti speculativi non convergano direttamente l'uno nell'altro, ma che concorrano a costruire con sempre maggior chiarezza una verità transteoretica, integrandosi, correggendosi e confutandosi a vicenda. Spiegare il pensiero di un autore significa ricostruire la struttura e il significato dei suoi testi, in quanto portatori di tesi filosofiche in senso proprio. Si tratta, in concreto, di porre in evidenza l'*orizzontalità* di una nozione, cioè di studiarla nel contesto delle opere di un autore, e, successivamente, di farne emergere la *verticalità*, cioè le costanti e le divergenze nell'uso da parte di autori diversi.

Assumere tale atteggiamento implica concepire la storia della filosofia né come un accostamento di figure compiute, né come una freccia lineare puntata verso un sicuro compimento; la storia della filosofia assomiglia piuttosto a una scala elicoidale che, pur dotata di una direzione, torna continuamente su di sé. È in gioco la possibilità di un recupero della nozione di tradizione, equidistante sia da una concezione storicista, sia dai sospetti sollevati da chi ritiene incommensurabili le riflessioni condotte in epoche diverse. In entrambi i casi la nozione di tradizione viene persa e sostituita o dall'ineluttabilità o dall'impossibilità. La tradizione va intesa invece come sforzo di comprensione, di organizzazione delle conoscenze e non come mero incremento di nozioni: così facendo, si cadrebbe nell'illusione scienziata di assimilare la tradizione al progresso cumulativo. Si apre qui il tema del *progresso* in filosofia, un progresso che non dipende solo dall'intelletto e dalle sue conquiste,

ma anche dalla volontà e dallo sforzo richiesto per allontanare le tentazioni dell'orgoglio, dell'accidia e dello scoramento intellettuali³⁸.

È opportuno segnalare un paio di limiti intrinseci a un utilizzo troppo disinvolto del *principio di ricorsività*. Innanzi tutto esso, basandosi su paradigmi, si espone al rischio di cristallizzare e idealizzare particolari figure o momenti storici. L'uso non sempre attento delle categorie storiografiche tradizionali è, ad esempio, la parte più debole del tomismo analitico. Il riferimento a Cartesio si configura spesso come retorico e funzionale: a quest'unica figura vengono attribuite tesi filosofiche proprie della filosofia moderna nel suo insieme. Non ritengo però che ciò possa inficiare la bontà del *principio di ricorsività*, infatti quello che si presenta superficialmente come un paradigma omogeneo può essere dettagliato in tesi peculiari. Un secondo problema è dato dalla difficoltà di tradurre concetti filosofici da lingue poco praticate, come il latino. Mi limito a un esempio significativo. La filosofia contemporanea ha privilegiato, per esigenze di chiarezza logica, l'uso del verbo *essere* nel caso dell'esistenza specifica: *this is a ...*; ma questo è un riduzionismo eccessivo, sconosciuto ai medievali, i quali, grazie all'infinito sostantivato *esse*, al gerundio *essendum* e al participio *ens*, hanno potuto risolvere tutte quelle questioni linguistiche legate alla confusione dell'unico termine inglese *being*. Da ciò emerge come la traduzione dei termini impliciti sempre uno scarto concettuale di cui occorre tener conto³⁹.

Questi limiti non inficiano gli aspetti più positivi del principio di ricorsività, quali fornire una chiave ermeneutica per studiare i filosofi del passato e per approfondire inediti filoni di ricerca, accostando autori in modo non consueto; suggerire la lettura dei testi meno frequentati dalla storiografia⁴⁰; ammonire sul come una storia della filosofia non sia mai neutrale, ma dipenda da scelte teoretiche; favorire un accostamento non solo alle opere migliori di un filosofo, ma anche a quelle meno riuscite, proprio perché considerate non tanto nei contenuti specifici, quanto quali schemi di approccio a un problema. Ciò assicura che lo studio di un autore sia integrale, non viziato da un'arbitraria selezione di temi. Per nulla irrispettoso verso Tommaso, Kenny ritiene dannoso presentarne solo gli aspetti migliori, sicuro che anche dagli eventuali errori e difficoltà dell'Aquinate ci sia molto da imparare⁴¹. Il *principio di ricorsività* inoltre possiede un valore metafilosofico⁴² perché allontana la tenta-

zione di immobilismo intellettuale, invita ad ampliare i propri orizzonti e consente alla filosofia attuale di chiarire a se stessa i propri presupposti e i propri fini, per trovare una rinnovata vitalità.

I sostenitori del *principio di ricorsività* hanno chiarito come l'emergere di questo principio sia stato determinato dal passaggio tra il paradigma dell'incommensurabilità tra schemi concettuali diversi, mutuato da Thomas Kuhn, e il paradigma del principio di carità, liberamente ripreso da Donald Davidson⁴³. Lo storico della filosofia è chiamato a essere ottimista, cioè (1) a supporre che i filosofi da lui studiati abbiano avuto intenzione, come lui, di cercare la verità e (2) a considerare i loro scritti coerenti e razionali. Queste due sono condizioni di possibilità della comprensione intersoggettiva e, nel caso che stiamo esaminando, sono requisiti per leggere utilmente i pensatori medievali. Come avviene nella teoria davidsoniana, ciò non implica che le teorie espresse nelle opere filosofiche passate siano infallibili, né che la nostra interpretazione di esse sia l'unica corretta, ma garantisce che esse siano comprensibili e che sia necessario compiere uno sforzo per farne emergere la coerenza e la razionalità anche quando (addirittura, proprio perché) non sembrano esibire queste caratteristiche. Inoltre, ciò non esclude il dissenso, ma lo consente nella misura in cui si riconosce la possibilità di tradurre le loro teorie nel nostro universo concettuale, scartando l'ipotesi che le credenze dello storico della filosofia e le credenze espresse nell'oggetto del suo studio appartengano a universi mentali incommensurabili. L'uso del principio di carità⁴⁴ è duplice: in senso stretto aiuta ad affrontare i problemi di traduzione linguistica che comportano sempre scarti concettuali; in senso ampio contribuisce a superare le difficoltà e le vere e proprie diffidenze a confrontarsi con autori lontani dalla nostra mentalità fino ad accettare il rischio che ciò comporta, cioè una modifica del nostro modo di riflettere sull'esperienza e di categorizzare la realtà. Il principio di carità esibisce un forte carattere normativo che propongo di esplicitare in cinque massime a cui lo storico della filosofia – in particolare di quella medievale – è chiamato ad attenersi⁴⁵.

1 – *Sii disponibile*. Nel leggere un autore del passato è necessario assumere la sua mentalità e il suo modo di utilizzare i termini filosofici, evitando di attribuirgli categorie proprie dell'interprete. Nel suo testo sulla filosofia della mente in Tommaso, Kenny è consapevole che tale

settore filosofico è tipico dell'epoca contemporanea, ma dichiara di indagare quella *metafisica della mente* presente negli scritti di Tommaso e capace di contribuire alla filosofia della mente in quanto chiarificazione concettuale di termini quali mente, percezione, immaginazione, intelletto, appetito, volontà, libertà, astrazione, autocoscienza, anima, rapporto mente-corpo⁴⁶.

2 – *Sii parco*. Se la lettura dei testi medievali è finalizzata a contribuire al dibattito contemporaneo, allora la contestualizzazione deve essere minima: eccedere in essa vorrebbe dire offrire un'esegesi filologicamente valida, ma filosoficamente fuorviante. Detto in altri termini, tale massima è un invito a preferire un approccio sincronico e sintetico a uno diacronico e analitico. Kenny viola questa massima nel tentativo di leggere la dottrina tomista dell'essere. In *Aquinas on Being*, il filosofo inglese indugia in un'accurata presentazione della nozione tomista dell'essere, seguendo il *De ente et essentia*, il commentario alle *Sententiae* e quello alla *Metafisica* di Aristotele, le *Quaestiones disputatae* sulla verità e quelle del periodo romano e le due *Summae*, concludendo che ci sono non meno di dodici tipi di *essere*. Ciò genererebbe confusione, incoerenza, impossibilità di sintesi e inutilizzabilità della filosofia dell'essere di Tommaso per l'ontologia contemporanea⁴⁷.

3 – *Sii benevolo*. Poiché lo storico della filosofia si trova a confrontarsi con teorie e concetti spesso alternativi ai suoi, è opportuno che la sua interpretazione sia benevola, cioè miri a fare chiarezza e a rendere coerente l'oggetto del suo studio.

4 – *Sii flessibile*. La penultima massima mira a controbilanciare la seconda e raccomanda una sufficiente contestualizzazione senza la quale si rischia di perdere la fecondità di una teoria del passato. Tale contestualizzazione va intesa sia come chiave interpretativa dei testi, sia come capacità di chiarire oggi, tramite esempi innovativi, quella determinata intuizione teoretica.

5 – *Mira all'essenziale*. Sperare di trovare nella speculazione di chi ci ha preceduto un valido aiuto ad affrontare le problematiche più stringenti per noi, implica individuare il nerbo filosofico-teoretico di una data teoria, cercando il più possibile di distinguerlo dagli elementi non determinanti che ne hanno accompagnato la formulazione. Un caso tipico è il valore riconosciuto agli argomenti volti a dimostrare l'esistenza di

Dio: esso viene negato da chi, come Kenny, legge le cinque vie con la mediazione della fisica aristotelica e della cosmologia medievale attraverso le quali vengono presentate⁴⁸.

Le cinque massime prospettate devono essere compresenti, in ragione del fatto che si equilibrano a vicenda. Senza pretesa di esaustività, le ritengo fondamentali, in quanto il loro rispetto ha di fatto determinato i risultati emersi dal lavoro dei tomisti analitici che hanno adottato un approccio storico e in quanto la loro violazione ha di fatto inficiato la lettura dei filosofi medievali.

Alla luce di quanto esposto propongo di formulare in questi termini il principio di ricorsività: lo studio della storia della filosofia medievale passa (e deve passare) attraverso la ricostruzione di dettaglio teoretico con lo scopo di chiarire i termini attuali di una determinata questione. Tale ricostruzione deve avvenire con i mezzi ritenuti di volta in volta più idonei e nella consapevolezza che essa è sempre (almeno parzialmente) possibile data l'immanenza della filosofia al desiderio umano di conoscere e data la tendenza alla verità di questa conoscenza. Questa definizione suggerisce che il principio di ricorsività non si esaurisce in un metodo o in una procedura, bensì ha la pretesa di valorizzare la storiografia filosofica in quanto tale, proponendo uno stile, un atteggiamento nei confronti della storia della filosofia⁴⁹.

Un caso di studio: la serie *Metafisica tomistica e metafisica analitica*

Il primo progetto di ricerca storiograficamente attrezzato che si propone di mettere a confronto il tomismo con la filosofia analitica riguarda l'ontologia ed è promosso da Giovanni Ventimiglia, docente di *Ontologia e Antropologia filosofica* presso la Facoltà di Teologia di Lugano dove dirige l'Istituto di Studi Filosofici e di *Temi e problemi di filosofia* presso la Cattolica di Milano. Egli è direttore della serie di studi intitolata *Metafisica tomistica e metafisica analitica* presso l'editore Carocci di Roma. Allo stato attuale in tale serie sono già usciti cinque volumi, i primi riguardano la filosofia analitica della religione⁵⁰, il terzo

l'ontologia⁵¹, mentre gli ultimi sono traduzioni⁵². L'*exergo* presente nella prima pagina di ogni volume della serie recita così:

pur occupandosi di temi molto simili, quando non identici – le prove dell'esistenza di Dio, gli attributi di Dio, l'essere, l'essenza, la verità, gli universali, la libertà, la persona umana, la conoscenza ecc. – la metafisica analitica e quella aristotelico-tomistica somigliano, oggi, a due rette parallele che non si incontrano mai. La serie di studi intende ovviare a tale inconveniente. Lo fa innanzitutto facendo conoscere al pubblico italiano una serie di autori non molto noti, provenienti soprattutto dall'area del cosiddetto "tomismo analitico", che hanno già realizzato ponti interessanti sul mare che divide i due continenti filosofici. Lo fa, poi, anche con studi di caratteri teoretico volti a costruire nuovi ponti. Lo spirito che anima l'impresa, tuttavia, non è tanto il dialogo per il dialogo, ma il dialogo per la verità, cioè la convinzione che una maggiore collaborazione fra le due metafisiche possa giovare al progresso della filosofia e alla conoscenza della verità.

Vale la pena notare che il confronto con gli autori medievali, specie con Tommaso, non vuole essere strategico, bensì finalizzato ad approfondire quelle verità a cui i diversi ambiti della metafisica aspirano. Affinché tale progetto possa essere realizzato, ne vanno chiarite le possibilità, i termini, le condizioni, il metodo, senza tacerne le difficoltà. Oltre alcuni cenni dei suoi collaboratori⁵³, è lo stesso Ventimiglia che si è fatto carico di esplicitare i criteri storiografici propri di questa serie anche in virtù della sua competenza storica, come mostrano altri due saggi più agili usciti in contemporanea che si occupano di presentare l'ontologia analitico-tomista e i dibattiti del tomismo Novecentesco⁵⁴. Il tema del suo saggio riguarda l'ontologia, un soggetto che si presta a stabilire contatti tra analitici e tomisti per le seguenti ragioni:

(1) vanta il raro privilegio di essere quasi del tutto sconosciuta, con qualche eccezione, sia in ambito analitico che in ambito tomistico; (2) nonostante alcune critiche di senso contrario provenienti da alcuni tomisti, ha ad oggetto l'actus essendi di Tommaso d'Aquino; (3) nonostante alcuni pregiudizi

di senso contrario provenienti dall'area analitica, segue un metodo di indagine filosofica non soltanto continentale (attenzione "deferente" per un autore e commento dei suoi testi) ma anche analitico (attenzione per un problema e dibattito con autori contemporanei sull'argomento).⁵⁵

Benché esuli dallo scopo del mio articolo, mi preme ricordare che Fabrizio Amerini, trattando del tema dell'intenzionalità in Tommaso utilizza i suoi interpreti analitici e premette al suo studio brevi considerazioni di carattere storiografico che risultano affini a quelle di seguito considerate⁵⁶. Che due studiosi arrivino a conclusioni affini in modo indipendente è senz'altro un elemento degno di nota.

Presenterò gli aspetti storiografici proposti da Ventimiglia attraverso un elenco di criteri sviluppati a partire da tre nuclei tematici: quelli che consentono il confronto tra tomismo e filosofia analitica, quelli che sviluppano l'importanza della consapevolezza diacronica dello sviluppo delle idee e quelli propri di chi si occupa di aspetti ontologici. Un criterio preliminare consiste nello *I - stabilire con precisione l'identità dell'interlocutore*. Nel caso preso in esame:

questo libro si rivolge a tutti coloro che hanno interesse per la ontologia e la metafisica. Si rivolge, tuttavia, in particolare agli studiosi "continentali" di Tommaso d'Aquino, cioè a coloro che non hanno dimestichezza con la letteratura soprattutto anglosassone ... Gli studiosi che si occupano soltanto di "ontologia analitica" non si ritroveranno del tutto all'interno di questo stile da "glossa" di testi altrui, addirittura, non di rado, medievali: me ne dispiace. Spero che la cultura anglosassone alla quale appartengono, nata nella culla della tolleranza, permetta l'esistenza di stili di pensiero e di scrittura diversi dai loro.⁵⁷

Più che in passato, l'attuale frammentazione in cui versano le discipline filosofiche rende fondamentale rivolgersi a un pubblico determinato, il che comporta la scelta dello stile, del linguaggio, degli impliciti condivisi e delle forme argomentative. Al di là di un certo *humor* inglese, della delicatezza con cui viene intrapresa un'opera di inculturazione e dello stile continentale delle citazioni dove abbondano le note, va sot-

tolineato come Ventimiglia separi le argomentazioni presenti nel suo testo dalle parti, tipograficamente inserite in carattere corsivo, dedicate alle osservazioni storico-filosofiche, ai commenti, alle critiche, alle discussioni dirette con gli autori o con le spesso ampie citazioni riportate. Questa scelta non corrisponde a due livelli di approfondimento, come spesso accade, ma a due approcci alla filosofia: quello prevalentemente teoretico e quello prevalentemente storico-filologico. La stessa divisione si ha nella distribuzione dei capitoli: nel primo e nell'ultimo domina l'approfondimento teoretico, in quelli centrali l'acribia ermeneutica. La coerenza d'insieme è garantita, tra l'altro, dalla scelta delle citazioni. Anziché esporle a mo' di florilegio, l'autore predilige la scelta di citazioni piuttosto lunghe, ma limitate di numero e ricorrenti che gli consentono un commento ampio e che gli permettono di mostrarne il diverso utilizzo e la varietà di interpretazione. *II - alla quantità delle citazioni è preferibile la loro qualità, allo scopo di indicare la pertinenza di una tesi e di ricostruire la storia interpretativa.*

Domande ricorrenti e commensurabilità dei paradigmi

Uno studio che si muove in due scenari così distanti nel tempo e nella cultura di riferimento, richiede, in via preliminare, la discussione delle posizioni a esso avverse. Tale contrarietà può manifestarsi in aperta ostilità, più o meno argomentata, ma più spesso consiste in una pernicioso ignoranza, più o meno colpevole e imputabile all'isolamento nel quale rischiano di chiudersi le numerose e frammentate correnti filosofiche contemporanee. *III - prima di discutere tesi proprie della filosofia medievale in ambito contemporaneo, si badi a rimuovere i pregiudizi che da entrambe le parti portano a rifiutare preliminarmente la discussione stessa.* Un primo ostacolo è quello relativista, secondo cui un pensiero nato in un contesto diverso da quello attuale non è adeguatamente comprensibile. Una posizione di questo genere è però insostenibile, perché in tal caso l'indagine filosofica dovrebbe riguardare solo i contemporanei, avrebbe bisogno di fare a meno di una qualsiasi tradizione di riferimento e diventerebbe così angusta da annientarsi⁵⁸. Un altro impedimento consiste nell'ostinarsi a perseguire una lettura *obiettiva* di Tommaso: la grande lezione ereditata dell'ermeneutica consiste nel ca-

pire che tale pretesa è, essa stessa, il *desiderato* di un'epoca e che l'obiettività consiste in un mito, mentre nella realtà un'interpretazione ha sempre a che fare con qualche precomprensione teorica⁵⁹.

Ventimiglia si interroga poi circa la possibilità di identificare una filosofia tommasiana estrapolandola da un sistema organico fondamentalmente teologico. Questa operazione, attraverso cui sarebbe possibile separare nettamente filosofia e teologia nel *corpus* tommasiano è oggetto di critica. Invalsa tra i sostenitori della de-ellenizzazione e rivolta al neotomismo nel suo complesso, porterebbe fatalmente i tomisti analitici a errori interpretativi, contorsioni esegetiche, anacronismi ed equivoci. In realtà Ventimiglia osserva come sia pressoché impossibile trovare una teologia (intesa nel senso disciplinare del termine e non nell'accezione tecnica di *scientia divina*) che non sia già sempre anche filosofia, sebbene ciò avvenga non per una necessità intrinseca della teologia, ma a causa della natura della conoscenza umana. Se ogni teologia è intrinsecamente filosofica, ciò vale a maggior ragione nel caso di Tommaso, il quale ha commentato alcuni scritti di Aristotele e ne ha deliberatamente utilizzato alcune nozioni in ambito teologico⁶⁰. La lettura teologica di Tommaso, quando non arrivi a farne un fideista, aiuta piuttosto a rivalutare alcune tesi filosofiche e ad apprezzarne di nuove, quali quelle contenute nel *De Deo Trino*, senza che l'attenzione si concentri esclusivamente sui *praeambula fidei* contenuti nel *De Deo Uno*⁶¹. *IV - nelle opere di Tommaso è possibile identificare, con la dovuta cautela, delle tesi filosofiche senza con ciò impegnarsi nell'ammettere l'esistenza di una filosofia tommasiana.* La scelta di Christopher Martin di utilizzare solo i *Commenti* ad Aristotele per evitare di confrontarsi con contesti teologici, può essere strategica e talvolta opportuna, ma non è necessaria, anzi potrebbe rivelarsi lacunosa.

Da parte tomista, le principali obiezioni rivolte alla lettura analitica del maestro medievale sono due: (1) la riserva nei confronti di una filosofia, quella analitica, ritenuta strutturalmente e irrimediabilmente neopositivista, empirista, naturalista e antimetafisica, e (2) l'incompatibilità di principio tra l'*actus essendi* proprio di Tommaso e il dogma analitico post-fregeano secondo cui l'esistenza non è un predicato di oggetti, ma soltanto di concetti. Limitandosi a offrire un'ampia bibliografia in nota

capace di far fronte alla prima obiezione, Ventimiglia si sofferma sulla seconda concludendo:

ciò di cui non sembrano essersi accorti i tomisti non analitici è che la filosofia analitica, che pure ha le sue mode, non conosce, come invece la fede cattolica, "dogmi". E sembrano, dunque, non essersi accorti che proprio Geach, traduttore di Frege in inglese, rifiuta l'interpretazione di Frege data da Russell, secondo cui l'esistenza non sarebbe un predicato di primo livello. Geach sostiene invece che in Frege si trovano due significati di esistenza dei quali uno è certamente l'esistenza come predicato di individui. In ogni caso dopo Geach, tutti i tomisti analitici menzionati, tranne appunto Davies, contestano l'interpretazione di Russell e Quine, e affermano, con argomenti, che l'esistenza è anche un predicato di primo livello. Di conseguenza: (1) proprio autori come Geach, Kenny e Miller, accreditati nella tradizione analitica, hanno contestato il presunto "dogma" dell'esistenza come non predicabile di individui concreti; (2) non è possibile accusare i tomisti analitici di condividere un dogma che, invece, hanno contribuito a criticare, e non è possibile, quindi (3) dichiarare fallito il progetto complessivo del "tomismo analitico" sulla base di queste critiche.⁶²

È possibile trarre da questa osservazione il seguente principio: V - le tesi che ostacolano pregiudizialmente la discussione con gli autori del passato non vanno eluse, ma affrontate, perché possono diventare oggetto di convergenza, una volta che si decida di entrare seriamente nelle questioni da esse sollevate in modo meno convenzionale e con la necessaria competenza filologica.

Eliminati i pregiudizi, meglio tematizzati in modo da poterli discutere, Ventimiglia si interroga circa la possibilità del confronto che si accinge a proporre. In sintesi:

come cercheremo di mostrare, i complessi-domanda-risposta della ontologia aristotelico-tomistica si prestano a confronti fecondi con i complessi-domanda-risposta dell'ontologia analitica.⁶³

La dizione *complessi-domanda-risposta*, esplicitazione ulteriore del *principio di ricorsività* sopra presentato, è ripresa da Alain de Libera⁶⁴. Per valutare la vicinanza dei complessi-domanda-risposta, si tratta anzitutto di individuarli, sforzo che va perseguito con l'intento di rivitalizzare il pensiero medievale. *VI - presentare la filosofia medievale comporta assumersi l'onere di determinare gli interrogativi a cui essa intendeva far fronte e accollarsi la responsabilità di formulare quelle stesse domande attraverso il linguaggio filosofico contemporaneo*. Tale impegno non è più preliminare, anzi entra già nel merito del confronto e ne suggerisce la fecondità:

*mi sembra che un confronto con l'ontologia analitica possa servire all'ontologia aristotelico-tomistica per riscoprire le questioni veramente filosofiche all'origine delle sue tesi. L'ontologia scolastica, infatti, rischia qualche volta di trasformarsi in un elenco un po' arido e non sempre argomentato di tesi, corredate da citazioni di san Tommaso. Quelle tesi, tuttavia, sono in realtà la sclerotizzazione di risposte ormai dimentiche delle domande corrispondenti. Ebbene, il confronto con l'ontologia analitica, che ha un fiuto particolare nell'individuazione precisa delle domande filosofiche di fondo, può servire a riscoprire la vitalità e l'attualità dell'ontologia tommasiana, riconsiderata come un insieme di risposte argomentate a questioni ontologiche medievali, questioni a loro volta simili a quelle che agitano l'ontologia analitica contemporanea.*⁶⁵

L'esempio che Ventimiglia riporta concerne il problema medievale dell'essenza, che corrisponde, al di là della terminologia, al problema contemporaneo circa l'identità degli enti. Più in generale, la sua strategia, semplice quanto efficace, consiste nel porre domande sotto forma di frasi interrogative⁶⁶. Tali domande riescono spesso a vivacizzare la lettura delle citazioni tratte da autori medievali, perché capaci di rievocare quel dialogo tra studenti e docenti di cui la struttura delle *quaestiones* e delle *distinctiones* è testimonianza diretta.

Dunque VII - affinché due paradigmi distinti possano contaminarsi reciprocamente è necessario individuare dei complessi-domanda-risposta ricorrenti.

Va inoltre rilevata, con Achille Varzi e Pascal Engel, una commensurabilità tra il paradigma tommasiano e quello analitico a livello stilistico⁶⁷: in entrambi i casi è presente una particolare cura all'argomentazione che testimonia come l'interesse per i problemi filosofici abbia la precedenza sull'attenzione per determinati autori o testi. *VIII - il ricorso al rigore argomentativo offre un'opportunità di discutere le tesi tomiste ricorrendo a quelle analitiche e viceversa*. Ventimiglia richiama più volte a questo proposito la distinzione tra filosofia analitica e filosofia continentale, *la quale, proprio per tale sua attenzione ai testi, rischia di avvicinarsi di più alla "filologia" che alla "filosofia"*, per poi comunque sottolineare che accanto allo stile, bisogna prestare attenzione al *criterio storico*⁶⁸.

La consapevolezza storica: un contributo essenziale

Appurata l'opportunità e la possibilità di fruire del pensiero di Tommaso, è lecito interrogarsi su quali siano davvero le sue posizioni e quale rilevanza abbia la lunga tradizione che ci unisce ai suoi testi. La proposta è dunque quella di *IX - distinguere la dottrina tommasiana dalle dottrine tomiste*, indicando con il primo aggettivo una tesi propria di Tommaso, mentre con il secondo un concetto accreditato da almeno uno dei tomismi riconosciuti tali nella storia della filosofia, ma non necessariamente di Tommaso⁶⁹.

L'interpretazione di un testo medievale richiede una particolare perizia ermeneutica. L'intento con cui un autore medievale scriveva un testo è diverso da quello attuale. Il modo di produzione del sapere nel medioevo era tendenzialmente collettivo e non individuale, inoltre l'idea dell'originalità non era perseguita a tutti i costi come oggi. Il *magister* era soprattutto colui che trasmetteva il sapere, non colui che lo produceva in maniera autonoma. Per tale ragione *X - non tutto quello che Tommaso ha scritto è di Tommaso*. Per cogliere le peculiarità dell'Aquinate non è sufficiente leggere i suoi testi, ma bisogna conoscere qual era alla sua epoca la *communis opinio*, la posizione tradizionale che egli si è limitato semplicemente a riprendere e a trasmettere, per poter così farne emergere il tratto più tipico⁷⁰. Alla luce di questo criterio è possibile concludere che

è vero – come ha notato, tra gli altri, anche Kenny – che in Tommaso si trovano sia pagine di chiaro orientamento platonico e neoplatonico che pagine di chiaro orientamento aristotelico, tuttavia mentre le prime raccolgono soprattutto la communis opinio dei teologi del tempo, le seconde rivelano la opzione più tipica e originale di Tommaso e quindi meritano un peso maggiore nella valutazione ermeneutica complessiva della sua opera.⁷¹

Una conoscenza approfondita della storia della filosofia medievale consentirebbe di contribuire all'ontologia analitica contemporanea e d'altronde quest'ultima potrebbe aiutare a comprendere le ragioni di alcune diatribe legate all'eredità tommasiana. Ad esempio,

Miller ripropone, probabilmente senza esserne cosciente le critiche mosse a partire dalla seconda metà del Duecento da autori come Sigieri di Brabante, Enrico di Gand, Teodorico di Freiberg contro la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza sostenuta da Egidio Romano.⁷²

Lo stesso avviene per quanto concerne il neotomismo Novecentesco:

qui si nota come l'interpretazione di Miller si distacchi, probabilmente a sua stessa insaputa, da quella di Gilson e si avvicini a quella di Fabro. Secondo quest'ultimo, infatti, l'essere di Tommaso non era la semplice esistenza senza l'essenza, ma era l'essere intensivamente considerato, cioè l'attualità di tutti gli atti, ovvero ciò al di fuori di cui non esiste nulla di tutto ciò che una cosa è.⁷³

Ventimiglia chiama *tomismo imperato* quel tomismo imposto a colpi di autorità ecclesiastica⁷⁴, ma, pur ammettendo la tristezza morale delle vicende che hanno determinato tale imposizione, propone comunque di cogliere quanto di filosoficamente pregnante è presente in quel dibattito⁷⁵ soprattutto grazie a Réginald Garrigou-Lagrange, Antonin-Dalmace Sertillanges, Guido Mattiussi, Dingler Hugon, Francesco Olgiati, Aimé Forest e Gallus Manser. Ricorrendo ai loro scritti, Ventimiglia caratterizza, dal punto di vista storiografico, la corrente del *tomismo*

imperato con la lettura aristotelica dei testi tommasiani, strategia resa urgente dalla necessità di arginare il monismo che era considerato dal pensiero cattolico a cavallo tra XIX e XX secolo l'errore più pernicioso della modernità. Contestualizzare la lettura aristotelica di Tommaso ha una funzione importante che analizzeremo nel prossimo paragrafo, come pure la contestualizzazione del *tomismo elicitato* che spostò l'attenzione ermeneutica centrandola sul platonismo. Gli esponenti di tale tomismo presi in esame sono Marcel Chossat, il suareziano Pedro Descoqs, Frank Frick e il medievista Edgar Hocedez, il primo e l'ultimo dei quali ebbero un ruolo determinante nello studiare i rapporti tra Tommaso, Egidio Romano ed Enrico di Gand al fine di cogliere l'originalità di Tommaso stesso. L'impegno profuso da Ventimiglia in *Distinctio realis*, dove al termine di ogni capitolo si trova una sintesi storiografica e una teoretica, suggerisce come *XI - la comprensione di Tommaso non può prescindere da quanto hanno detto i suoi contemporanei e da quanto hanno sostenuto i suoi interpreti*.

Essere edotto circa i dibattiti del tomismo Novecentesco consente inoltre a Ventimiglia di individuare le principali lacune degli ontologi analitico-tomisti, i quali trascurano la distinzione reale tra essenza ed esistenza, la subordinazione della forma all'*actus essendi* come di potenza al suo atto e la nozione di analogia che, in un contesto ontologico, ha il delicato compito di fornire l'orizzonte entro cui i diversi sensi di essere si stagliano rapportandosi tra loro⁷⁶.

La stessa metodologia consente di avanzare ipotesi circa la storia del tomismo:

torno dunque ad avanzare le seguente ipotesi ermeneutica a proposito dell'ontologia tommasiana: mentre i contemporanei di Tommaso lo hanno criticato (e qualche volta elogiato) a motivo delle sue posizioni antiplatoniche di ascendenza aristotelica, gli interpreti novecenteschi lo hanno elogiato per le sue posizioni platoniche. Queste ultime, tuttavia, erano nuove solo rispetto alla lettura dogmaticamente aristotelizzante del neotomismo precedente gli anni Quaranta del Novecento. Quindi, la novità del platonismo di Tommaso, di cui hanno parlato soprattutto gli studiosi della "seconda generazione", è una novità storiografica, non storica; è semplice-

mente il risultato della proiezione anacronistica sui tempi di Tommaso della sensazione di novità (storiografica) novecentesca rispetto alla vecchia filosofia manualistica aristotelico-tomistica.⁷⁷

Maggiore è la padronanza della storia della filosofia, maggiori diventano le ipotesi di lavoro plausibili. Ricordo il progetto di Alejandro Llano nella sua opera *Metafisica y Lenguaje* (Eunsa, Pamplona 1984):

il volume si prefigge obiettivi più alti di quelli dell'analisi di questioni ontologiche all'interno del cosiddetto "tomismo analitico", perché cerca di dimostrare il collegamento, storico-filosofico e teoretico, fra la filosofia trascendentale di Kant e la odierna filosofia analitica (in particolare analizzando la trasformazione della metafisica classica nella filosofia trascendentale e, poi, la trasformazione della filosofia trascendentale nella filosofia analitica).⁷⁸

Principi storiografici dell'ontologia tomistico-analitica

Occuparsi nello specifico di temi ontologici consente sì la generalizzazione di criteri storiografici, ma allo stesso tempo ammonisce circa l'uso di paradigmi troppo ampi. In realtà *XII - il confronto tra correnti di pensiero comporta identificare dei paradigmi, ma ciò non deve distogliere l'attenzione dal fatto che il confronto è sempre tra tesi puntuali e tra singoli autori*. Di fatto non esistono tesi tomiste, ma tesi sostenute da questo o quell'interprete di Tommaso che hanno avuto più o meno fortuna spesso indipendentemente dal loro essere fedeli al dettato tomasiano. La tradizione tomista e, per analogia, quella dell'ontologia analitica, non sono responsabili nel loro complesso delle singole tesi loro attribuite dalla *tendenza dominante* o, peggio, dalla moda, del momento. Una linea di pensiero non si dà in quanto tale, ma si ricostruisce identificando delle posizioni condivise, posizioni di cui comunque si richiede la discussione e non la pedissequa accettazione. Ventimiglia identifica tre principi che consentono di annoverare un autore, meglio un suo testo, tra quelli del tomismo analitico: (1) rileggere la concezione dell'essere di Tommaso alla luce di una idea filosofica di Frege, ossia la

distinzione, messa in luce da Geach, fra due sensi di *è* e di *esiste*: quello che si riferisce all'esistenza come proprietà di un concetto (*there is sense*) e quello che indica l'esistenza come proprietà di un oggetto individuale (*present actuality sense*); (2) interpretare l'ontologia di Tommaso, valorizzandone gli aspetti più aristotelici, con particolare attenzione alla nozione di forma e a quella di essenza individuale, e riducendo la coerenza di quelle interpretazioni esistenzialiste che, privilegiando l'esistenza a scapito dell'essenza, tendono a una ipostatizzazione dell'esistenza di tipo platonico; (3) introdurre la concezione tommasiana dell'essere all'interno del dibattito attuale in ambito analitico sul concetto di esistenza, promuovendo il progetto di un *tomismo vivente* auspicato da Jacques Maritain⁷⁹.

Il confronto critico con le posizioni della decina di ontologi tomistico-analitici presi in considerazione e con le interpretazioni da loro offerte del pensiero di Tommaso, suggerisce che *XIII - la fedeltà all'ontologia proposta da Tommaso non consiste nel ripresentarla negli stessi termini, né nell'addomesticarla nei confronti del pensiero analitico per renderla forzosamente attuale, ma nel confidare nella capacità ad essa intrinseca di contribuire al dibattito*. Va ribadito come questo riferimento al dibattito sia esente da ogni prospettiva problematicista, bensì, come già sottolineato, *XIV - l'obiettivo del confronto con i pensatori medievali trova la sua motivazione nel desiderio di conseguire una verità che si presenta spesso sinfonica*⁸⁰. L'ontologia dei tomisti analitici è lontana tanto da un cieco ossequio nei confronti del proprio autore di riferimento, quanto da un atteggiamento sincretista, due condizioni ritenute necessarie perché possa stabilirsi un apprezzamento del pensiero tommasiano. Paradossalmente un buon tomista analitico non è colui che assimila le tesi di Tommaso in modo incontrovertibile, ma colui che cerca con onestà intellettuale e con riscontri testuali di offrire al dibattito contemporaneo le conquiste della sua ontologia, quali le distinzioni proprie dell'*esse*, il rapporto tra essenza ed *esse* in termini di potenza e atto e la concezione dell'atto d'essere come atto intensivo. Ciò non toglie che *XV - il criterio per dirimere il contrasto tra due interpretazioni divergenti debbano essere i testi tommasiani stessi*. Quest'ultimo criterio, piuttosto ampio, può essere meglio definito attraverso una duplice formulazione. A livello minimale esso va inteso come la necessità di

*dar ragione del maggior numero di testi possibile dell'autore preso in esame*⁸¹. A livello ideale, di fatto irraggiungibile allo stato attuale degli studi medievistici, in considerazione della mole di materiale ancora inedito, si tratta di

*collocare i testi dell'autore all'interno del contesto dei testi degli altri autori – precedenti (fonti), contemporanei e successivi – allo scopo di a) individuare le domande a cui intendono rispondere i testi dell'autore (o il complesso-domanda-risposta sottostante ai testi dell'autore); e b) individuare il tratto eventualmente originale presente nei testi in questione.*⁸²

Non mi soffermo su questo criterio massimo, perché la sua rilevanza è già stata messa in luce nel paragrafo precedente sulla necessità della consapevolezza storica. Nondimeno ne ribadisco l'importanza, in quanto la sua violazione è la principale ragione che rende debole l'intero progetto del tomismo analitico, specie per quanto riguarda l'ontologia.

Gli studi degli ontologi analitico-tomisti portano poi a formulare criteri storiografici più stringenti che possono essere considerati anche ipotesi di lavoro. L'insistenza sulla distinzione tra forma (universale) e sostanza (individuale) suggerisce che *XVI - la lettura "fregeana" di Tommaso da parte di Geach porta ad una valorizzazione degli elementi aristotelici e anti-platonici presenti nella sua ontologia*⁸³. La *vexata quaestio* circa il platonismo o l'aristotelismo di Tommaso torna in auge anche nei dibattiti analitici che ne offrono una soluzione, ma dalla quale, talvolta, sono predeterminati e ostacolati come accade per certi versi a Kenny⁸⁴. Egli imputa le incoerenze di Tommaso proprio alla sua indecisione tra il privilegiare la prospettiva platonica o quella aristotelica e alla continua oscillazione tra le due. Ventimiglia espone con equilibrio la diatriba:

il punto esegetico chiave riguarda il peso da dare alla dimensione platonica o a quella aristotelica nell'economia del discorso di Tommaso. In altre parole, consiste nella valutazione di quale delle due dimensioni è più originale, cioè più propriamente tommasiana, rispetto alle altre ontologie del tempo. Per

i motivi che cercheremo di spiegare riteniamo che l'originalità di Tommaso sia da rinvenire nella dimensione aristotelica, in un tempo di diffuso platonismo in ontologia. Tuttavia questo non significa che tutti i numerosi testi di Tommaso più platonici possano essere interpretati come semplici metafore.⁸⁵

Il precedente assunto (XVI) aiuta a chiarire la posizione di Tommaso circa il rapporto tra essere e creazione: l'essere non è oggetto di creazione nel senso che è la prima forma universale sussistente, ma nel senso che è l'effetto più tipico ed evidente della creazione. Inoltre essa disambigua le espressioni usate da Tommaso nei confronti di Dio e aiuta a comprendere se i nomi attribuiti a Dio siano o meno sinonimi. Spazio più ampio è dedicato da Ventimiglia alla questione della *multiplicatio* e a quella del rapporto tra Dio e il mondo⁸⁶. Siano sufficienti questi esempi per indicare come i principi storiografici presentati hanno una qualche utilità anche per l'interpretazione dei testi medievali in sé e non solo in vista di una loro attualizzazione. I passi tommasiani citati dagli ontologi analitici talvolta esigono però di XVII - *essere riconsiderati nel loro contesto testuale più ampio, essere chiariti alla luce delle fonti da cui dipendono, essere riportati per intero e di essere letti alla luce dei loro passi paralleli, affinché possano risultare davvero utili e fruibili*⁸⁷. Accanto a questo criterio va posto quello secondo cui XVIII - *occorre prestare attenzione agli a-priori interpretativi con cui accostare i testi di un autore medievale ed evitarli dopo averli esplicitati*. Tale affermazione può sembrare scontata, ma è proprio la sua scontatezza a renderne il mancato rispetto ancor più pernicioso. La violazione di quest'ultimo criterio è alla base di molti fraintendimenti degli ontologi analitici e neppure Kenny ne è esente. Parte della sua lettura di Tommaso è inficiata dal fatto di partire dall'idea, tipica di un filosofo anglosassone contemporaneo, che l'analisi con il quantificatore esistenziale possa e debba applicarsi anche alle proposizioni esistenziali che vertono su entità reali e su individui, il che però costituisce un pre-giudizio nel senso etimologico del termine⁸⁸. Spetta al filosofo dei nostri tempi cercare argomenti più convincenti per criticare le tesi degli avversari, se è capace di farlo e se ne esistono, invece di criticare la dottrina degli altri sulla base del fatto che non è come la sua. Brian Davies è l'esempio più emblematico di ciò che avviene quando le pre-comprensioni filosofiche

contemporanee, con le quali si legge inevitabilmente un autore del passato, invece di essere, come dovrebbero, un'occasione per una migliore comprensione del tema, diventato una scusa per stravolgerne il pensiero⁸⁹. Un buon antidoto alle interpretazioni a-priori consiste nel *XIX - esporre con attenzione le distinzioni tipiche dei medievali, anche quando appaiono pedissequae*. La basilare tripartizione dei sensi di *esse*, per esempio, avrebbe evitato a Kenny di identificare l'atto d'essere dell'essenza con l'essenza stessa⁹⁰.

Per apprezzare alcuni passaggi importanti di Tommaso talvolta Ventimiglia ricorre alla ricostruzione storico-filosofica di una nozione. Ad esempio, il criterio dell'azione prodotta o subita come distintivo della realtà comporta un *excursus* che da Frege conduce a Tommaso, alla sua fonte, Boezio, al suo interprete contemporaneo, Geach e ai paralleli che quest'ultimo individua con Platone e Aristotele⁹¹. *XX - brevi excursus storico-filosofici di una nozione ben circoscritta favoriscono la comprensione delle novità introdotte dai diversi autori*.

Lo studio dell'ontologia da parte dei tomisti analitici permette alcune conquiste a livello storiografico, così riassunte da Ventimiglia:

1. rispetto alla filosofia contemporanea, constato che Geach attribuiva la distinzione fra there is sense e present actuality sense a Frege stesso, prendendo le distanze dall'interpretazione di Russell ... 2. rispetto all'ontologia tommasiana osservo che esistono numerosi paralleli nell'opera di Tommaso del testo della Summa citato da Geach, nei quali Tommaso contempla e distingue, citando Aristotele (e in un passo finanche una quaedam Glossa Origenis super principium Ioan), due sensi di essere: esse ut verum ed esse ut actus essendi. Una prima conclusione ermeneutica, dunque, si può già cominciare a trarre: non è vero che esse in Tommaso designi soltanto ciò che esiste in rerum natura. Forse una eccessiva ed esclusiva sottolineatura di questo senso dell'essere è stata causata dal clima anti-idealistic e anti-kantiano della prima Neoscolastica ... 3. rispetto alle interpretazioni novecentesche consolidate del tomismo "continentale" - come quelle, considerate esemplari, di Gilson o di Fabro - il discorso è più complesso. Geach, in-

*fatti, mostra punti di contatto e punti di distanza da tali interpretazioni.*⁹²

A queste, grazie ai contributi di Hermann Weidemann e Barry Miller, è possibile aggiungerne ancora un paio: 4. a partire da Tommaso si può dimostrare, *contra* Quine, che alcune proposizioni esistenziali grammaticalmente singolari (come *Socrate esiste* e *la cecità esiste*) sono in realtà logicamente generali e 5. uno tra i possibili sensi dell'essere, piuttosto trascurato, è quello di attualità presente⁹³. Una sesta è dovuta a Christopher Martin: 6. il rapporto tra la sostanza e gli accidenti di derivazione aristotelico-tommasiana non può essere ricondotto alla proposta di Locke⁹⁴.

Al termine dell'enumerazione dei principi storiografici emersi dalla lettura del lavoro di Ventimiglia, ritengo opportuno ribadire che essi non sono stati stabiliti *a priori*, bensì sono stati individuati *in actu exercito*. Chiunque trovasse utile migliorarli, dovrà comunque farlo attraverso quel metodo di equilibrio riflessivo a prescindere dal quale si rischia l'inefficacia.

Elogio dei filosofi filologi

Limitarsi ad accostare Tommaso con atteggiamento filologico comporta il rischio che, secondo Smith, corre l'intera filosofia continentale:

*fare filosofia non significa cercare la verità, o cercare argomenti e prove a sostegno di ciò che uno ritiene essere la verità; piuttosto fare filosofia significa scrivere la storia di ciò che la gente ha pensato, così come questo si rivela nel lento crescere del numero di testi canonici. La filosofia e la storia della filosofia finiscono in questo modo per essere la stessa cosa. In certi circoli questo ha condotto a un lavoro storico e filologico di altissimo livello; in altri (e sempre più spesso) esso è degenerato in un trattamento puramente letterario dei testi.*⁹⁵

La deferenza testuale non è sufficiente per contribuire al progresso della filosofia, se non è accompagnata dalla volontà di discutere quelle

tesi che invece si limita a riportare. Tale deferenza, sebbene sia più spiccata tra i filosofi continentali in quanto appartenenti a una *cultura del commentario*, è una tentazione da cui la filosofia analitica, pur essendo una *cultura senza commentario*, non è del tutto esente⁹⁶.

La corrente qui esaminata propone uno stile nuovo con cui affrontare gli studi medievali. In essa è infatti riconoscibile una caratteristica costante descritta in questi termini un po' inutilmente provocatori da Ventimiglia:

la reciproca influenza fra gli studi storico-filosofici e quelli teoretici: una caratteristica rara nel panorama filosofico contemporaneo, diviso fra filologi non filosofi, che si nascondono dietro "auctores" del passato, e filosofi prime donne, "actores" orbi di "auctores".⁹⁷

Volendo utilizzare la partizione all'origine di questo numero di *Doctor Virtualis*, si potrebbe pensare che quanto finora esposto possa andare nella direzione (4), cioè corroborare il punto di vista del filosofo che tende a ignorare gli aspetti filologici e si pone l'obiettivo di usare le fonti come interlocutori contemporanei. Come abbiamo visto, però, tale proposta nasce da una profonda consapevolezza storica ed è capace di dirimere alcune questioni interpretative che assillano i medievisti, pertanto ritengo che essa privilegi il punto di vista (3), quello del filosofo/filologo che si mostra sensibile alle esigenze di carattere testuale con l'obiettivo di proporre una visione filosofica forte. La filologia diventa pertanto una parte irrinunciabile del metodo di lavoro e non una mera maschera per presentare una posizione teoretica.

Ritengo che la figura del *filosofo filologo*, per essere compresa in modo adeguato, debba essere chiarita in un duplice senso. Anzitutto al *filosofo filologo* sono richieste competenze che attingono da settori disciplinari diversi, tanto che un progetto di ricerca che voglia assumere questo metodo potrebbe trovare giovamento da un lavoro di *équipe* che preveda la collaborazione tra filosofi, storici delle idee, storici, filologi, linguisti. Lo stesso Ventimiglia lo auspica in più punti dei suoi lavori, lamentando, ad esempio, con senso di umiltà, la sua scarsa competenza circa i lavori di Frege e di Russell⁹⁸. Un *filosofo filologo* non può improvvisarsi tale: proprio per l'interdisciplinarietà di cui si fa carico si

richiede che sia formato in un contesto appropriato. Cogliendo le preziose indicazioni di Mario Dal Pra contenute nel primo numero della *Rivista di storia della filosofia* del 1946, suggerisco di considerare la tradizione filosofica italiana capace di forgiare studiosi di questo stampo: talvolta considerata periferica rispetto alle grandi correnti della filosofia mondiale, il suo riscatto potrebbe venire proprio dal contribuire ai dibattiti contemporanei con l'approccio qui delineato piuttosto che dall'entrare come estranea nei dibattiti di volta in volta più alla moda.

In secondo luogo il *filosofo filologo* non deve essere concepito come un pensatore dall'identità sdoppiata. Il suo metodo non è una mera giustapposizione di due approcci, ma la presa di coscienza che l'autentica filosofia non può rinunciare alla storia e all'attenzione ai testi e, per converso, che l'autentica filologia implica delle scelte teoriche. Tra il filosofo e il filologo non vi è una vera e propria alternativa. Così si esprime Ventimiglia riguardo ai tomisti analitici:

conservando un senso di rispetto per i classici del passato, e quindi "commentandoli", essi hanno tuttavia continuato a far filosofia "analitica", inserendo quegli autori all'interno della discussione contemporanea. Con ciò dimostrando nella pratica di essere al di là della falsa alternativa: o filosofia come commentario o filosofia come discussione argomentata. Si può fare un commento di un testo antico, come per esempio ha fatto magistralmente Geach in Form and Existence, con lo scopo di partecipare ai dibattiti contemporanei sull'argomento. (E l'operazione è stata talmente efficace, mi sembra, da favorire la nascita all'interno della discussione analitica sull'esistenza di una terza via fra quineani e meinonghiani.)

Questo stile di far filosofia potrebbe giovare sia alla filosofia "scolastica", che rischia di diventare, in certi casi, materia da museo di storia intellettuale, sia alla filosofia analitica, che rischia di diventare in certi casi un palcoscenico di "actores" senza "auctores".⁹⁹

Se di dicotomia si vuol parlare, l'alternativa è piuttosto tra *buoni filosofi* e *cattivi filosofi*¹⁰⁰. Un *buon* filosofo sa trasformare l'inevitabile precomprensione con cui si legge un autore del passato in occasione per

mettere meglio a fuoco quei testi e farli parlare, proprio come hanno fatto Gilson, Maritain, De Lubac, pur arrivando magari a conclusioni diverse in virtù dei loro diversi, ma legittimi interessi. Un *cattivo* filosofo invece non è capace di trasformare la sua pre-comprensione da limite in condizione di possibilità e, dunque, rimane vittima della sua pre-comprensione, finendo con l'utilizzare ideologicamente e anacronisticamente i testi del passato, al fine di trovare conferme alle sue teorie.

Un buon filosofo dunque è un teoreta con sensibilità storica o, per converso, un filologo con sensibilità filosofica dove per sensibilità si intende conoscenza, competenza, interesse, padronanza, intenzionalità esplicita e frequentazione assidua e intelligente dei testi che usano in prevalenza l'altro tipo di approccio. È a uno di questi buoni filosofi che spetta utilizzare, e dunque integrare, la formulazione dei venti criteri esposti. Allo stato attuale essi ambiscono a presentare non tanto un metodo, quanto a favorire un orientamento meta-filosofico.

Detto per inciso, l'attenzione ai criteri storiografici utilizzati dagli ontologi analitico-tomisti, va inoltre considerata una condizione necessaria perché la loro proposta possa essere considerata una corrente autonoma nel panorama filosofico, che, seguendo il suggerimento di Ventimiglia, potremmo chiamare *tomismo fregeano-geachiano*. Il filosofo filologo si assume così anche il compito di identificare quali, tra le disparate tendenze filosofiche contemporanee, meriti il titolo di *corrente o scuola*.

Concludendo, può essere utile notare come i pensatori medievali siano stati in buona parte proprio dei filosofi filologi, meglio come la proposta storiografica qui presentata appartenga al loro orizzonte meta-filosofico. Con le parole un po' provocatorie di Ventimiglia:

nell'era del villaggio globale, la conoscenza dei libri degli "altri" è incredibilmente inferiore di quella che si aveva nel XIII secolo, quando i libri degli "altri" erano cercati come perle preziose e studiati con vera curiosità intellettuale (e Tommaso d'Aquino leggeva i libri del pagano Aristotele, del musulmano Averroè o dell'ebreo Maimonide).¹⁰¹

Più puntuale Kenny:

Geach tratta Tommaso come Tommaso tratta Aristotele: migliorando le sue intuizioni, mascherando tatticamente le sue confusioni, risolvendo benevolmente le sue ambiguità.¹⁰²

Il progresso del sapere, sia esso un incremento di conoscenze o un approfondimento di principi, si basa proprio sulla cooperazione e la discussione libera tra pensatori considerati di pari dignità. Oggi i filosofi medievali possono e devono essere considerati tali, non per un inutile ecumenismo o per un pressante dovere morale¹⁰³, ma perché la filosofia nel suo complesso ne trarrebbe giovamento, come il caso qui preso in esame indica. O, quantomeno, non deve stupire che l'apparato concettuale analitico possa chiarire la ricchezza delle analisi tomistiche e, per converso, che queste ultime aiutino le prime a mostrare la loro rilevanza sapienziale. Ciò è uno stimolo per l'intelligenza, ma soprattutto può presentare all'intelligenza ancora numerose piacevoli *sorprese*. Per tale motivo condivido la chiusa di Ventimiglia al suo libro e la faccio mia:

sebbene Tommaso sia stato soprattutto un teologo, una filosofia di ispirazione tommasiana è possibile. Di più, essa è in grado di inserirsi nei dibattiti contemporanei di metafisica in ambito analitico, a tutto vantaggio del tomismo, della filosofia analitica e del progresso della filosofia in generale.¹⁰⁴

Note

- ¹ B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, vol. II, Longanesi, Milano 1966 (ed. orig. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York 1945), pp. 590-1 e 601-3.
- ² Cfr. J. Haldane, *Dopo Ludwig, Tommaso*, in "Il Sole 24 ore", 2 agosto 1998.
- ³ Cfr. E. Grimi, G.E.M. Anscombe *The Dragon Lady*, Cantagalli, Siena 2014, p. 398.

- ⁴ C. Hughes, *Filosofia della religione*, in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, p. 424; cfr. Id., *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari 2005 e R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- ⁵ Cfr. R. McInerney, *Thomism*, in L.P. Quinn, C. Taliaferro (a cura), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford 1997, pp. 158-164. Per approfondimenti rimando a J. Haldane, *Thomism*, in E. Craig (gen. ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1988, vol. IX, pp. 381-8; Id., *Thomism, analytical*, in T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 875 e N. Kretzmann, E. Stump, *Aquinas, Thomas (1224/6-74)*, in E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy ... cit.*, vol. I, pp. 326-350.
- ⁶ Cfr. R. Pouivet, *Le Thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs*, in "Revue Internationale de Philosophie" 57 (2003), pp. 251-270.
- ⁷ Dei pionieristici studi sulla figura di Tommaso, ricordo i saggi contenuti in F.C. Copleston, *La filosofia medievale: da Agostino a Scoto*, vol. II, Paideia, Brescia 1971 (ed. orig. *A History of Philosophy*, vol II, *Medieval Philosophy, Augustine to Scotus*, Burns and Oates, London, 1959²) – dello stesso autore nel 1955 uscì la monografia *Aquinas* – e in D.J. O'Connor (a cura), *A Critical History of Western Philosophy*, MacMillan, London 1964.
- ⁸ Cfr. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (a cura), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- ⁹ Cfr. D. Marconi, *Tradizione analitica e filosofia angloamericana*, in "Rivista di storia della filosofia" 2/56 (2001), pp. 275-285 e G. Paganini, *Premessa: fare storia della contemporaneità*, in "Rivista di storia della filosofia" 2/56 (2001), pp. 181-191.
- ¹⁰ T. Honderich (a cura), *Philosophy through Its Past*, Penguin, Middlesex New York 1984.
- ¹¹ A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1984, p. XI (traduzione mia come in tutti gli altri casi dove non indicato diversamente).
- ¹² Riprendo questa dizione da F. Kerr, *Tommaso dopo Wittgenstein*, in "Iride" 17 (2004), pp. 603-617 (orig. in J. Haldane (a cura), *Mind, Metaphysics, and*

Value in the Thomistic and Analytical Traditions, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2002, pp. 1-17).

- 13 A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein*, in "The Downside Review" 77 (1959), p. 217.
- 14 Cfr. G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford 1961. Il libro contiene tre saggi: uno su Aristotele, scritto da Anscombe, uno su Tommaso e uno su Frege dovuti a Geach.
- 15 Cfr. G. Ryle, *Animale ragionevole*, Armando, Roma 1977 (ed. orig. *A Rational Animal*, School of Economics, London 1962), testo che per stessa ammissione dell'autore nell'introduzione ha un'ispirazione wittgensteiniana.
- 16 Vale la pena ricordare il giudizio di Swinburne sull'insegnamento filosofico di Austin che, rifiutandosi di impegnarsi nell'uso dei termini metafisici, si fermava proprio dove avrebbe dovuto cominciare, cioè dall'analisi dei significati delle parole impiegate dalla metafisica: cfr. E. Berti, *La metafisica nella filosofia del novecento*, in "Rivista di storia della filosofia" 2/56 (2001), p. 289.
- 17 Cfr., a titolo esemplificativo, A. Plantinga, *Self-profile*, in J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (a cura), *Alvin Plantinga*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, pp. 3-97.
- 18 Cfr. A. Kenny, *The Reception of Aeterni Patris Among Non-Christian Philosophers*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno (Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003), Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve, Perugia 2004, pp. 389-392.
- 19 A. Kenny (a cura), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, MacMillan, London 1969, p. 1.
- 20 Cfr. G.T. Colvert, *The Spirit of Medieval Philosophy in a Postmodern World*, in A. Ramos, M.I. George (a cura), *Faith, Scholarship, and Culture in the 21st Century*, Catholic University of American Press, Washington 2002, pp. 32-56.

- ²¹ Cfr. B.J. Shanley, *The Thomist Tradition*, Kluwer, Dordrecht 2002, pp. 1-20 e F. Kerr (a cura), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, SCM, London 2003.
- ²² Cfr. J. Haldane, *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, in "New Blackfriars" 80 (1999), pp. 158-9.
- ²³ J. Haldane, *Dopo Ludwig, Tommaso*, in "Il Sole 24 ore", 2 agosto 1998.
- ²⁴ J. Haldane, voce *Thomism, analytical*, in T. Honderich (a cura), *The Oxford companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 875.
- ²⁵ J. Haldane, *Analytical Thomism: a Prefactory Note*, in "The Monist" 80 (1997), p. 486.
- ²⁶ Cfr. "New Blackfriars", 80 (1999), curato da F. Kerr.
- ²⁷ Cfr. S. Theron, *The Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage*, in "The Monist" 80 (1997), pp. 618-622.
- ²⁸ B.J. Shanley, *Tomismo analitico*, in "Divus Thomas" 102 (1999), pp. 90-1 (orig. in "The Tomist" 63 (1999), pp. 137-8).
- ²⁹ Cfr. N. Kretzmann (a cura), *The Legacy of Thomas Aquinas*, in "Revue Internationale de Philosophie" 52 (1998), pp. 203-356; R. Pouivet (a cura), *La philosophie analytique de la religion*, in "Revue Internationale de Philosophie" 57 (2003), pp. 219-368; M. Micheletti, *Il tomismo analitico. Una breve introduzione storica*, in "Iride" 17 (2004), pp. 593-602 e C. Paterson, M.S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate, Aldershot 2006. Ricordo infine il convegno *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici. Ontologia, etica e altro ancora*, Centro di Etica Generale Applicata, Pavia, Collegio Borromeo 12-14 settembre 2013 i cui atti saranno pubblicati nel corso del 2014 da Orthotes.
- ³⁰ J. Haldane, *La filosofia contemporanea della mente e il bisogno di tomismo analitico*, in "Iride" 17 (2004), p. 619 e 629.
- ³¹ M. Micheletti, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 60.

- ³² Cfr. R. Pouivet, *After Wittgenstein, St. Thomas*, St. Augustine's Press, Indiana 2006 (ed. orig. *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Puf, Paris 1997).
- ³³ Cfr. A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale*. Vol. II. *Filosofia medievale*, Einaudi, Torino 2012 (ed. orig. *A New History of Western Philosophy*. Vol. II. *Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005).
- ³⁴ Cfr. A. Kenny (a cura), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. V.
- ³⁵ Cfr. A. Kenny, *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. IX-X.
- ³⁶ R. Pouivet, *Aquinas on Knowledge and Virtue Epistemology*, in <http://poincare.univ-nancy2.fr/Presentation/?contentId=1512>, p. 1 (trad. mia). Cfr. Id., *Philosophie contemporaine*, PUF, Paris 2008, pp. 69-96.
- ³⁷ Cfr. R. Pouivet, *Philosophie contemporaine ... cit.*, pp. 74-76 e N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- ³⁸ Cfr. M. Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, il melangolo, Genova 2001; Id., *Il pensiero fa progressi*, in "Rivista di estetica" 38 (1998), pp. 6-10 e V. Possenti, *Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 331-348.
- ³⁹ Cfr. G. Derossi, *Interpretazione e traducibilità dei testi filosofici*, in "Archivio di filosofia" 44 (1974), pp. 227-248.
- ⁴⁰ E. Stump, ad esempio, fa ricorso ai commenti biblici di Tommaso per chiarire alcuni aspetti della sua filosofia: cfr. E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2003.
- ⁴¹ Cfr. A. Kenny, *Aquinas on Being ... cit.*, p. X.
- ⁴² Cfr. R. Pouivet, *Philosophie contemporaine ... cit.*, pp. 14-6 e 71-2.
- ⁴³ Cfr. R. Pouivet, *Philosophie contemporaine ... cit.*, pp. 82-8; D. Davidson, *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994 (ed. orig. *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984), pp. 263-

282 e C. Panaccio, *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, in P. Engel (a cura), *Précis de la philosophie analytique*, PUF, Paris 2000.

- ⁴⁴ Cfr. D. Davidson, *Verità e interpretazione ... cit.*, pp. 75; 203-9; 227-8; 247-250 e 283-5.
- ⁴⁵ Per un approfondimento cfr. M. Damonte, *Un contributo alla storiografia della filosofia analitica*, in R. Davies (a cura), *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica 2011*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 331-342.
- ⁴⁶ Cfr. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993 e Id, *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980, (ed. orig. *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980) pp. 90-118.
- ⁴⁷ Cfr. A. Kenny, *Aquinas on Being ... cit.* e la recensione di Pasnau a questo testo in <http://ndpr.icaap.org/content/archives/2003/12/pasnau-kenny.html>.
- ⁴⁸ Cfr. A. Kenny, *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- ⁴⁹ Cfr. J.-M. Vienne (a cura), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Vrin, Paris 1997.
- ⁵⁰ Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010 e M. Damonte, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011.
- ⁵¹ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.
- ⁵² Cfr. B. Miller, *Dall'esistenza a Dio. Una dimostrazione filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2013 (ed. orig. *From Existence to God. A contemporary philosophical argument*, Routledge, London 1992) e A. Kenny, *L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, Carocci, Roma 2014 (ed. orig. *Aquinas on Being ... cit.*).
- ⁵³ Cfr. M. Damonte, *Una nuova teologia naturale ... cit.*, pp. 223-9.

- ⁵⁴ Cfr. G. Ventimiglia, *Ente, essenza ed esistenza. Prime nozioni di ontologia in prospettiva analitico-tomistica*, EUPress FTL, Lugano 2012 e Id., *Distinctio realis. Ontologie aristotelico-tomistiche nella prima metà del Novecento*, EUPress FTL, Lugano 2012.
- ⁵⁵ G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 30.
- ⁵⁶ Cfr. F. Amerini, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa 2013, pp. 24 e 37-47.
- ⁵⁷ G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 27.
- ⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 57-8.
- ⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 60-6.
- ⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 13.
- ⁶¹ Cfr. F. Kerr, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992 (ed. orig. *Theology after Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford –New York 1986).
- ⁶² G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, pp. 47-8.
- ⁶³ *Ivi*, p. 31.
- ⁶⁴ Cfr. A. de Libera, *Le relativisme historique : théorie des "complexes questions-réponses" et "traçabilité"*, in "Les Études philosophiques" 4 (1999), pp. 479-494 e Id., *Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in Aa Vv, *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Gallimard, Paris 2000, pp. 552-587.
- ⁶⁵ G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 39.
- ⁶⁶ Cfr. I titoli dei capitoli e dei paragrafi di G. Ventimiglia, *Ente, essenza ed esistenza ... cit.* con particolare attenzione alle pp. 11 e 15-6.
- ⁶⁷ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 40.

- ⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 15-22. Cfr. R. Imbach, A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin. Paris 2009; R. McInerny, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, The Catholic University of America Press, Washington 2006 e S.T. Bonino, *Faut-il une "philosophie thomiste"?*, in "Nova et Vetera" 86 (2011), pp. 91-109.
- ⁶⁹ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 10 nota 2.
- ⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 317-323.
- ⁷¹ *Ivi*, p. 323.
- ⁷² *Ivi*, p. 262.
- ⁷³ *Ivi*, pp. 264-5.
- ⁷⁴ Il riferimento è alla promulgazione da parte della Congregazione degli studi delle 24 tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino avvenuta il 27 luglio 1914.
- ⁷⁵ Cfr. G. Ventimiglia, *Distinctio realis ... cit.*, p. 15.
- ⁷⁶ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 195.
- ⁷⁷ *Ivi*, p. 338. Cfr. pp. 345-8.
- ⁷⁸ *Ivi*, p. 278.
- ⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 23.
- ⁸⁰ Cfr. G. Ventimiglia, *Ente, essenza ed esistenza ... cit.*, p. 88.
- ⁸¹ G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 67.
- ⁸² *Ivi*, p. 69. Cfr. pp. 71-4.
- ⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 82-92 e 306-323.
- ⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 145-151 e 161.

- ⁸⁵ Ivi, p. 241. Cfr. pp. 276-7.
- ⁸⁶ Cfr. ivi, rispettivamente pp. 323-338 e 338-350.
- ⁸⁷ Per i casi più significativi cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, pp. 86; 90-2; 98-100; 107-8; 139-140; 169-170; 171-2; 308-317; 324; 325-8; 331; 332-4.
- ⁸⁸ Cfr. ivi, pp. 139-141.
- ⁸⁹ Cfr. ivi, pp. 196-208.
- ⁹⁰ Cfr. ivi, pp. 178-9.
- ⁹¹ Cfr. ivi, pp. 121-2.
- ⁹² Ivi, pp. 127-8.
- ⁹³ Cfr. ivi, p. 177 e pp. 255-258.
- ⁹⁴ Cfr. ivi, p. 189 e G. Ventimiglia, *Ente, essenza ed esistenza ... cit.*, pp. 52-4.
- ⁹⁵ B. Smith, *Deferenza testuale*, in "Divus Thomas" 24 (1999), p. 111 (ed. orig. *Textual Deference*, in "American philosophical Quarterly", 28 (1991), pp. 1-13).
- ⁹⁶ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 11.
- ⁹⁷ Ivi, p. 166.
- ⁹⁸ Cfr. ivi, p. 274 nota 62.
- ⁹⁹ Ivi, pp. 59-60.
- ¹⁰⁰ Cfr. ivi, pp. 61 e 64-6.
- ¹⁰¹ Ivi, p. 41.

¹⁰² A. Kenny, *Form, Existence and Essence in Aquinas*, in H.A. Lewis (a cura), Peter Geach, *Philosophical Encounters*, Kluwer, Dordrecht 1990, p. 66.

¹⁰³ Cfr. G. Ventimiglia, *To be o esse? ... cit.*, p. 59.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 354.