

Appunti del corso su

La razionalità filosofica

Nota. Gli appunti riferiscono solo una rapida traccia di quanto si è trattato in classe: non introducono dati ulteriori e non riportano tutto quanto si è detto. In particolare, gli appunti non sostituiscono la conoscenza diretta del testo prescritto per l'esame (il Commento di san Tommaso al "De Trinitate" di Boezio), nelle parti già selezionate: q. V, artt. 1-4, q. VI, art. 1. E' vivamente consigliata, ma non obbligatoria, la lettura delle parti rimanenti, in particolare: q. VI, artt. 2-4.

Sommario. Introduzione. 1). La concezione della metafisica di Aristotele. 2). Commento di "Metafisica" E,1. 3). Introduzione al commento di S. Tommaso al "De Trinitate di Boezio". 4). Commento al "De Trinitate di Boezio", q. V, art. 1 (Sulla divisione delle scienze speculative). 5) *ibidem*, art. 2 (Sulla possibilità della fisica). 6) *ibidem*, art. 3 (giudizio, astrazione, "separatio"). 7) *ibidem*, art. 4 (Sulla natura dei principi). 8) *ibidem*, q. VI, art. 1 ("Compositio" e "resolutio"). 9) La metafisica moderna e Hegel. 10) Husserl.

Introduzione

Il tema del corso è lo statuto epistemologico della filosofia, che potremmo esplicitare nella seguente domanda: quali sono le caratteristiche che identificano la filosofia come una scienza tra le altre? La risposta a questa domanda richiede che sia già sufficientemente chiaro che cosa caratterizza in generale una scienza tra le altre forme di sapere, e dunque che cosa significa "scienza", "sapere"; infine, che cosa significa "ragione". Quest'ultimo termine si usa, infatti, comunemente per indicare la facoltà che in diverso modo presiede ad ogni forma di sapere umano.

Si sa, del resto, che le applicazioni della ragione, in tal senso, sono molto estese, articolate e specifiche. Nella storia della filosofia si può seguire con una certa continuità una prima, grande distinzione tra la modalità intuitiva e la modalità discorsiva del sapere; tra il vedere immediatamente un oggetto, in maniera per così dire istantanea, e il vederlo attraverso le relazioni che esso intrattiene con altri oggetti, ossia per il tramite di

un movimento che discorre attraverso queste relazioni. Corrispondentemente, si distingue tra l'“intelletto” e la“ragione” secondo un'accezione così ristretta (“nous”-“dianoia”, Platone, Aristotele; “intellectus”-“ratio”, san Tommaso; “Verstand”-“Vernunft”, Kant, Hegel).

Naturalmente, il rappresentante ideale del sapere è il primo termine. Ma l'analogia del vedere che soggiace al concetto di intuizione non si può estendere che a poche realtà che sono immediatamente sotto gli occhi. D'altra parte, molte cose che si vedono e che ho ora a mia diretta disposizione, sono il risultato di un lavoro pregresso di acquisto, di scoperta; e quanto si vede può sempre condurre alla scoperta di nuove cose o suggerire nuovi lati, prima nascosti, della stessa cosa.

Se, dunque, è vero che le due modalità fondamentali della ragione si possono distinguere formalmente in base alle loro caratteristiche contrarie, cioè alla loro diversa relazione con l'oggetto (immediatezza-mediazione) e alla loro diversa modalità operativa (quiete e movimento, vedere e discorrere), è pur vero che tali modalità sono sempre in certo modo mutuamente connesse nell'unico atto in cui consiste il sapere razionale, a tal punto che potremmo precisamente identificare nella loro relazione di scambio la struttura, ovvero anche la “vita” della ragione.

Tradizionalmente si distinguono poi alcune operazioni razionali più specifiche che sono implicate o cadono sotto le precedenti: l'astrazione, che conduce all'apprensione della natura di un oggetto e alla sua fissazione in un concetto; il giudizio che comporta la determinazione delle diverse proprietà e relazioni di un oggetto; il ragionamento che stabilisce le diverse relazioni tra concetti e giudizi. Ora, se questo complesso articolato, costituisce, come si è detto, la struttura della ragione, la domanda iniziale circa il rapporto tra la filosofia e le scienze richiederà di determinare con precisione il modo in cui tale struttura si realizza diversamente in esse.

Certamente, si può notare subito, nelle scienze rispetto alla filosofia sembra decisamente prevalente la modalità discorsiva su quella intuitiva, come l'esigenza della giustificazione, di un continuo controllo di ogni passo secondo fonti e procedure prestabilite. Tuttavia, anche le scienze fanno ricorso all'intuizione, ad esempio, per la fissazione preliminare degli oggetti, delle loro proprietà fondamentali, e quindi dei rispettivi concetti, definizioni e principi. Una corrente attuale della matematica si chiama “intuizionismo” poiché sostiene appunto il ruolo fondamentale dell'intuizione

nella elaborazione dei concetti e delle teorie matematiche. Bisogna però distinguere che cosa significa in ogni caso intuizione in tal caso (come nella scuola matematica citata). Anche la cognizione dell'esistenza del mondo o dell'io è immediata, così come l'apprensione di una figura geometrica semplice. La notevole differenza tra questi oggetti ci deve spingere a verificare quali modalità specifiche acquista l'intuizione nei due casi, ciò che vale anche per la ragione.

Quest'ultima osservazione ci conferma nel compito che abbiamo sopra indicato: vedere in che modo la struttura generale della ragione, il nesso di intelletto e ragione e delle operazioni susseguenti si realizza nella filosofia e nelle scienze, in funzione della diversità dei loro rispettivi oggetti.

Passiamo ora ad una considerazione che deve portarci ad un nuovo problema, strettamente legato ai punti precedenti. Se è vero che nelle questioni citate la filosofia è fatta oggetto di riflessione, in quanto se ne vuole determinare il posto specifico nel campo generale delle scienze e della razionalità, si deve però notare che è la stessa filosofia ad operare una tale riflessione. Solo la filosofia affronta in maniera radicale quel campo d'indagine, il significato della scienza e della razionalità, entro il quale può quindi giungere a identificare se stessa. In tal senso, la caratteristica apertura universale della filosofia la si riconosce piuttosto che sul versante oggettivo, per la natura universale della realtà che essa prende a tema, ad esempio l'essere, sul versante soggettivo, per la radicalità con cui affronta la conoscenza di ogni oggetto e dunque se stessa. L'ultimo presupposto esplicitato è lo stesso atto con cui il soggetto si rivolge al mondo. In tal senso, la filosofia s'intende come teoria della scienza, scienza della scienza o filosofia della filosofia. Una tale declinazione riflessiva non è certamente assente nella filosofia classica; ad esempio, nel famoso argomento di Aristotele a sostegno della validità del filosofare: la questione se si debba o non si debba filosofare è, a sua volta, una questione filosofica. La logica aristotelica che è intesa come strumento universale (*organon*) per tutte le scienze e i cui principi fondamentali, come il principio di non contraddizione, sono oggetto della metafisica, sembra procedere parimenti in tale direzione. Tuttavia, tale impostazione riflessiva è sistematicamente formulata ed è prevalente nella filosofia moderna, fino a diventare l'esclusiva modalità con ancora si percepisce e si afferma la radicalità d'indagine della filosofia. Ad esempio, Fichte e Husserl intendono e denominano la propria filosofia direttamente come “teoria della scienza” (*Wissenschaftslehre*).

Riassumendo, vogliamo delimitare lo statuto epistemologico della filosofia esaminando da vicino le operazioni che costituiscono l'essenza della ragione (*logos*). Tale compito è filosofico ed è stesso già indicativo della radicalità d'indagine propria della filosofia.

Ora, però, è esperienza comune la disillusione di fronte alle audaci pretese della ragione filosofica, ora accennate. Molti hanno ripiegato presto le loro prime aspettative, rivolgendosi alle scienze umane o naturali, poiché vi hanno trovato maggiore soddisfazione alla loro richiesta di una reale conoscenza. Il procedere della filosofia sembra troppo intuitivo, i suoi risultati generici, controversi o talora banali. Si può citare il prologo della *Summa Theologiae* in cui san Tommaso giustifica l'impresa per la perplessità in cui vengono spesso a trovarsi gli studenti dinanzi alla varietà di opinioni sugli stessi argomenti. Ancora, si possono citare le due prefazioni alla *Critica della ragion pura*, dove Kant confronta desolato l'ordine con cui avanzano le scienze con il disordine in cui ancora giace l'indagine filosofica. Nelle prime vige una disciplina, un metodo ed una chiara ripartizione dei compiti, che assicurano un progresso unitario; nella seconda appare invece un caos di movimenti divergenti e solitari, apparentemente senza esito: manca un programma di ricerca comune.

Una via di uscita comune è quella di ripiegare l'esigenza di rigore della filosofia dall'oggetto al linguaggio che utilizziamo per descriverlo ovvero all'analisi logica o all'interpretazione storico-critica dei testi in cui sono trasmesse le varie posizioni espresse al riguardo. L'approccio ermeneutico o l'approccio analitico soddisfano tale esigenza critica, peraltro indispensabile, ma spesso in maniera unilaterale. L'analisi del linguaggio e l'interpretazione dei testi sono davvero indispensabili per la corretta formulazione di una tesi o per l'adeguato discernimento del senso di un testo, ma non esclude di per sé la domanda sulla verità. La ricostruzione delle fonti o lo spoglio della letteratura critica non bastano a risolvere, se non in maniera preliminare, il problema filosofico che in esse è eventualmente contenuto.

1. La concezione della metafisica in Aristotele

Assumiamo come modello della nostra indagine sulla filosofia in generale la definizione di “metafisica” che Aristotele guadagna in *Metafisica* E,1. Si tratta in effetti di un passo

esemplare, che si trova spesso alla base delle successive trattazioni al riguardo, come nella questione 5 del Commento al “De Trinitate” di Boezio, di san Tommaso. In effetti, la definizione della metafisica apre per così dire la strada alla definizione dell'ideale filosofico, inaugura quell'apertura universale che poi ogni disciplina filosofica particolare riporta all'interno del proprio campo specifico.

Il libro E dev'essere anzitutto visto come l'ultimo dei libri introduttivi al nucleo della *Metafisica* che è svolta nei libri successivi, particolarmente nei libri Z, H, Θ, Λ. Tra questi libri introduttivi spicca per importanza il libro B, dove sono esaminate le aporie ossia le difficoltà che devono ancora essere risolte. Infatti, è necessario considerare attentamente i problemi sui cui si sono intrattenuti i filosofi prima di noi prima di fornirne una soluzione adeguata: “non si può sciogliere un nodo che si ignora”. Una soluzione può emergere solo avanzando verso un principio che consenta una chiara visione della cosa ad oggetto, nella sua interezza, per cui si possa quindi rilevare l'eventuale erroneità o unilateralità delle tesi che sono state precedentemente fornite, ossia per integrare i diversi punti di vista.

Il problema particolare che ora ci riguarda è costituito dal contrasto tra un principio metodologico formulato dallo stesso Aristotele negli *Analitici posteriori*, l'omogeneità della scienza, ossia la delimitazione formale del suo oggetto e la specificità dei principi che sono invocati per la sua spiegazione, e l'esigenza estrema di universalità che è implicita nella stessa definizione della metafisica. Il problema insorge allorché, come Aristotele, si ritiene, conformemente a quel principio metodologico, anzi a suo fondamento, che la realtà sia originariamente differenziata; che le differenze del reale manifeste nell'esperienza non siano meramente superficiali, “empiriche” in senso deteriore, ma davvero costitutive.

Ciò che Aristotele vuole escludere sin dall'inizio è una soluzione che eliminerebbe alla radice il problema, il monismo metodologico che si sostiene per lo più sulla base di un monismo ontologico. Poiché la realtà è omogenea, poiché le differenze si possono ridurre adeguatamente incorporandole ad un medesimo genere di realtà, - ecco il postulato ontologica monista - è possibile allora una scienza universale capace di trattare ogni realtà, con un medesimo metodo, con un medesimo insieme di principi.

Andando a fondo, da dove sorge l'idea di una scienza universale che sembra così problematica? Perché questa immutata pretesa che costantemente si rinnova, seppure in

diverso modo? Questa domanda ci spinge a risalire dal testo che abbiamo tra le mani prima ancora del libro B, il libro della aporie, al libro A dove Aristotele fornisce appunto quella definizione generale di metafisica come scienza universale che è poi alla base delle aporie discusse nel libro B. Prendiamo in considerazione l'esordio del primo paragrafo, un testo assai noto: “tutti gli uomini per natura tendono al sapere, segno ne è l'amore per le sensazioni, e tra queste quelle della vista perché più di ogni altro senso ci fa conoscere le differenze tra le cose”. Nelle righe successive il filosofo ricostruisce la genesi del sapere ossia l'evoluzione delle sue forme da quelle più elementari a quelle più complesse. Ciò che è interessante rilevare in tale evoluzione è la presenza sin dalla esperienza sensibile, in quanto essa è una vera forma di conoscenza, di alcune caratteristiche che si ritrovano poi nelle forme più elevate di conoscenza, come nel sapere scientifico.

La sensazione, in quanto coglie e discrimina differenze, è capace di qualificare in maniera determinata la realtà che ci si presenta, ed è, in tal senso, già, una sorta di giudizio. La molteplicità delle sensazioni intorno ad un medesimo oggetto in tempi diversi genera un'immagine complessiva, uno schema che ci permette di vederlo in sua assenza e di riconoscerlo prontamente quando esso si ripresenta. L'immaginazione e la memoria sono come il luogo in cui si deposita l'esperienza, ossia l'integrazione delle diverse percezioni di un medesimo oggetto, delle sue proprietà, delle sue relazioni, del suo comportamento in una figura unitaria, ossia in un insieme di caratteristiche costanti attraverso cui ormai lo identifichiamo. In quest'opera di integrazione si può riconoscere come una sorta di ragionamento, ossia una collezione ordinata di giudizi relativi ai diversi aspetti con cui una medesima realtà si presenta. In tale processo si osserva una sintesi progressiva dalla molteplicità qualitativa e temporale delle sensazioni all'unità invariante di un oggetto. Un analogo processo si ripete per un ambito più ampio di oggetti, raccolti per le loro relazioni e proprietà comuni. In tutto ciò giungiamo come ad un registro dell'esperienza, quanto basta per muoversi con disinvoltura ed efficacia nel rispettivo ambito. Per questo, nota Aristotele, l'empirico sbaglia meno frequentemente del teorico. Eppure il piano a cui si arresta l'empirico, la familiarità con l'oggetto, non basta all'esigenza umana del sapere. Per questo è necessario risalire a quei principi in virtù del quale non sappiamo soltanto che le cose stanno così, non ci arrestiamo a ciò che noi diremmo il “momento fenomenologico”, a ciò che Aristotele chiamò il “che” (*to ti*) ma vogliamo il perché (*to dioti*).

In continuità con il movimento di sintesi già iniziato nell'esperienza, la comprensione dell'oggetto alla luce dei suoi principi ci consente di guadagnare una visione ancora più unitaria. Nella spiegazione del perché è infatti resa nota la relazione, o meglio il fondamento della relazione tra termini che nell'esperienza è semplicemente attestata come un dato di fatto: la relazione tra un oggetto e una sua determinata proprietà o le relazioni tra diversi oggetti. Inoltre, la risalita verso principi sempre più profondi ci permette di abbracciare in una unica visione più generi di realtà. Il dinamismo del sapere procede dunque come attratto da un polo guida che consiste nella progressiva riduzione della molteplicità all'unità. L'universalità e la necessità sono precisamente le note dell'unità che la scienza introduce nell'elaborazione dell'esperienza, in virtù dei principi. L'universalità per la estensione del potere esplicativo dei principi che corrisponde al loro potere causale; la necessità, per la determinazione univoca delle proprietà degli oggetti che i principi assicura, delimitandone il margine di varietà, la mutevolezza, l'indeterminazione (il necessario è ciò che può essere diversamente da come è, ed è in tal senso intrinsecamente unitario, semplice o identico). In sintesi,

Sapere → universalità, necessità

(molteplicità → unità),

fatto ("che") → causa ("perché")

La richiesta dell'unità è dunque intrinseca al movimento della ragione. Bisogna però produrre un'unità del sapere ossia una visione d'insieme che non annulli le differenze tra le cose e che perciò non escluda l'autonomia delle scienze; positivamente, bisogna che la filosofia sappia fornire una sintesi armonica tra gli elementi comuni e gli elementi differenzianti della realtà. Questo è uno dei problemi di fondo nell'articolazione del rapporto tra metafisica, filosofia e le scienze. Tale sintesi, come vedremo, dipende anzitutto dalla stessa interpretazione della suprema nozione che è l'oggetto della metafisica, l'essere.

2. *Commento di Metaph. E,1*

Riportiamo il testo dividendolo in alcune sezioni, che commentiamo volta per volta. Numeriamo i singoli punti commentati.

[A]

«[1] Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri. Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate ad un determinato settore o genere (*peri on ti kai genos*) dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto ed in quanto essere (*peri ontos aplos... e on*). [2] Inoltre, esse non si occupano dell'essenza, ma partono da essa – le une, desumendola dall'esperienza, le altre, invece, assumendola per via di ipotesi – e dimostrano con più o meno rigore le proprietà che di per sé competono al genere che esse hanno per oggetto. È evidente, perciò, che da tale procedimento induttivo non può derivare una conoscenza dimostrativa della sostanza né dell'essenza, ma (che di queste dovrà esserci) un altro tipo di conoscenza. Parimenti, queste scienze non dicono se il genere di essere del quale trattano esista realmente o no, perché il procedimento razionale che porta alla conoscenza dell'essenza di una cosa è lo stesso che porta anche alla conoscenza della esistenza di una cosa» (*Metaph.* 1025b 1-18; trad. it. di G. Reale, Milano 2000).

[1] Aristotele distingue la metafisica dalle altre scienze contrapponendo le relative prospettive d'indagine. Va detto che per il filosofo greco la filosofia abbraccia in certo modo anche le altre scienze; ciò che è poi invalso ininterrottamente fino all'epoca moderna. Nondimeno, la relazione tra la metafisica, quale rappresentante dell'ideale filosofico per eccellenza, e le altre parti della filosofia permette di discernere alcuni aspetti generali attraverso i quali è ancora possibile distinguere la filosofia dalle scienze¹. In generale, mentre una scienza inaugura il proprio lavoro delimitando la propria considerazione ad una realtà particolare oppure ad un aspetto particolare della realtà e cercando di ricomprendere la molteplicità contenuta in tale ambito alla luce dei suoi principi, la metafisica punta a riguardare la realtà tutta, ovvero ogni realtà in quanto tale. Non già, s'intende, a riguardarla nelle sue caratteristiche specifiche, il che comporterebbe la facoltà di estendersi all'insieme delle caratteristiche proprie di ogni realtà, bensì di riguardarla in quelle caratteristiche massimamente comuni, le quali sono presupposte alla determinazione specifica di ogni realtà. La prospettiva del filosofo è dunque definitiva dal punto di vista dell'essere, per quanto paradossale risulti tale espressione. Tale prospettiva è infatti quella entro cui è possibile ricomprendere ogni altra; inoltre, essa punta a cogliere la realtà nella sua assolutezza. Da un lato, dunque il filosofo cerca di vedere ogni realtà particolare in relazione all'intero a cui essa appartiene; d'altro lato, di ogni realtà particolare cerca di cogliere precisamente quegli

1 Cfr. J. J. Sanguineti, *Science, Metaphysics, Philosophy: in search of a distinction*, in "Acta Philosophica", 11 (2002), pp. 69-92.

aspetti che la identificano e la mettono in comunicazione con tutte le altre. Ad esempio, del numero si può sapere che è un tipo di realtà che ha un suo determinato luogo nell'universo dell'essere; ci si può quindi chiedere che tipo di realtà esso sia e come in esso si realizzino quelle caratteristiche che sono comuni a tutte le altre realtà.

[2] Il capoverso successivo precisa quanto ora si è detto, mostrando la particolarità delle scienze in relazione al loro metodo. Le scienze particolari assumono la realtà del loro oggetto in base alla sua evidenza, sia empirica sia puramente razionale (ad esempio, l'esistenza degli animali e dei numeri). Più precisamente, la realtà dell'oggetto è assunta e confermata in relazione alla possibilità di determinare con rigore ed evidenza l'ordine delle rispettive proprietà. Come abbiamo letto più sopra, ogni scienza si costituisce delimitando un certo campo oggettuale e punta a determinare l'ordine razionale (causale) tra le proprietà che sono manifeste in tale ambito in funzione dei rispettivi principi. Da un punto di vista logico, una teoria scientifica si può definire come l'insieme di proposizioni vincolate dal nesso di conseguenza logica vertenti intorno ad un determinato oggetto². Il modo "empirico" (induttivo, *ek tes epagoges*) in cui le scienze assumono la realtà del proprio oggetto nelle sue caratteristiche distintive (l'essenza), tradisce la sua particolarità ovvero la sua insufficienza. La ragione umana può ancora questionare intorno all'evidenza di una determinata essenza (che per il resto basta per discernerne le sue proprietà e per rinvenire relazioni necessarie tra le sue proprietà e quindi a fare scienza), chiedendo che tipo di realtà essa sia ovvero se esiste davvero e che tipo di esistenza gli convenga. La ragione richiede dunque una trattazione che riguardi una determinata realtà, un'essenza qualsiasi, in relazione al suo modo di essere, al modo di essere che essa, al di là e nell'insieme delle proprietà particolari, essa realizza. Questo punto si chiarisce nei paragrafi successivi in cui Aristotele disegna l'ordine delle scienze in relazione a tre ordini fondamentali di realtà: la realtà fisica, la realtà matematica e la realtà metafisica. La trattazione scientifica dell'essenza, in cui la metafisica dovrebbe consistere, è esaminata a partire dal libro successivo a quello che stiamo considerando.

[B]

«Ora, anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è evidente che la fisica non è scienza *pratica* né scienza *poietica*: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; ed il principio delle azioni pratiche è

2 Cfr. S. Galvan, *Appunti sul metodo scientifico*, Isu, Milano 1997, p. 47 e ss.

nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o poietica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza *teoretica*, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia» (1025b 18-28; trad. cit.).

Ora Aristotele affronta l'ipotesi che la fisica sia la scienza che a che fare con l'essenza in generale, posto che essa esamini la struttura propria dell'essere materiale e che questo appaia dapprima come l'ambito più immediato e universale di realtà. Nel rispondere, egli disegna l'ordine delle cosiddette discipline teoretiche, quelle parti della filosofia che, come la metafisica, hanno come fine la pura manifestazione dell'essere ovvero l'essere nella sua absolutezza. Sotto questo profilo, se non fosse per l'ulteriore discernimento della particolarità del loro oggetto, le discipline teoretiche potrebbero ambire al rango della filosofia prima. In ogni caso, la manifestazione dell'essere in senso assoluto accomuna tutte le discipline teoretiche in contrapposizione a quelle discipline il cui contenuto conoscitivo ha come fine la buona realizzazione di un compito. Tra queste si possono contare l'etica, la politica e tutte le "arti". È interessante come Aristotele distingua le discipline teoretiche e quelle pratiche in relazione alla diversa configurazione dei rispettivi oggetti rispetto alla realtà del movimento (per Aristotele, il movimento è come una chiave universale di comprensione dell'essere). La fisica esemplifica l'atteggiamento delle discipline teoretiche diretto alla manifestazione di un realtà nel *suo* essere, ovvero in sé stessa, poiché essa considera una realtà, la natura, che è dotata di un movimento *suo proprio*. L'autonomia ontologica è come confermata attraverso l'osservazione della sua autonomia operativa. La realtà oggetto dell'agire, sia l'agire morale sia l'agire tecnico (poietico), dipende in certo modo dal soggetto, è essenzialmente riferito ad esso.

[C]

«[1] È necessario, poi, che risulti chiaro anche il modo di essere dell'essenza e della forma, perché, se non è chiaro questo, la ricerca è assolutamente vana. [2] Ora, le cose che sono oggetto di definizione, ossia le essenze, sono alcune, come il camuso, altre, invece, come la concavità. Queste differiscono tra loro per il fatto che il camuso è sempre unito alla materia (il camuso, infatti, è un naso concavo), mentre la concavità è scevra di materia sensibile (...) D'altra parte, anche la matematica è scienza teoretica. Se, però, essa sia scienza di esseri immobili e separati, per ora ci resta oscuro. Per altro, è chiaro che alcune branche della matematica considerano i loro oggetti come immobili e non separati. [3] Ma, se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente ad una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla

matematica, bensì ad una scienza anteriore all'una ed all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate ed immobili. Ora, è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, queste sono le cause di quegli esseri divini che a noi sono manifesti» (*Metaph.* 1025b 28- 1026a 18; trad. cit.).

[1]. Con le osservazioni precedenti è confermato che la fisica è una disciplina teoretica. Bisogna però mostrare la particolarità del suo oggetto. Si potrebbe infatti supporre che sia essa l'indagine che ha a che fare con l'universalità dell'essere, poiché l'essere che primariamente e soprattutto ci si manifesta nell'esperienza è la realtà sensibile, la realtà materiale e in movimento. Per confermare o per confutare questa ipotesi, bisogna mostrare che non ci sono ovvero che ci sono realtà che trascendono l'ordine sensibile, realtà che perciò eccedono i limiti dell'oggetto della fisica e, perciò, richiedono un tipo di trattazione alternativo. Questo problema è il problema centrale della metafisica, che Aristotele affronta nei libri seguenti (specialmente nei libri Z e L). L'impostazione della questione è qui ancora preliminare e ipotetica. In generale, per definire il metodo di una scienza bisogna definire anzitutto il “modo di essere dell'essenza” della realtà che essa ha ad oggetto. Se ci sono essenze diverse ci saranno diverse scienze. Se ci sono diverse maniere di riguardare la medesima essenza ci saranno ancora scienze diverse. L'oggetto di una scienza non si definisce perciò soltanto in ragione della realtà che prende in considerazione ma anche per l'aspetto e il modo attraverso cui essa riguarda tale realtà. Questa distinzione corrisponde alla distinzione scolastica tra l'oggetto materiale e l'oggetto formale.

[2]. La fisica e la matematica si distinguono per il diverso modo con cui essere riguardano la medesima realtà, l'ente materiale. Poiché la fisica riguarda l'integrità dell'ente naturale, in quanto sostanza materiale capace di movimento, i concetti e le proposizioni della fisica non possono prescindere da un riferimento più o meno diretto a tali caratteristiche. La matematica si sofferma invece sulle proprietà quantitative dell'ente materiale, lasciando da parte tutte le altre, come le proprietà sensibili (colore, peso, etc.). Le proprietà quantitative non sono infatti formalmente vincolate alle proprietà sensibili, così come queste ultime lo sono alle prime. Ciò significa, le proprietà della quantità, che costituiscono il campo d'indagine della matematica, non implicano le proprietà sensibili della sostanza naturale, mentre le proprietà sensibili implicano sempre in qualche modo le proprietà quantitative. Ora, la fisica considera la realtà sostanziale dell'ente naturale, in tal senso essa considera una realtà separata, cioè

in sé sussistente. L'oggetto della matematica non è invece una realtà sostanziale ma una proprietà accidentale. La struttura dimensionale dell'ente materiale è il soggetto logico delle particolari proprietà che di questo vengono dimostrate, ma tale soggetto logico non corrisponde ad un soggetto sostanziale. La differenza rispetto al movimento è ovvia: l'essere naturale include essenzialmente il divenire mentre le relazioni matematiche sono in un certo senso eterne.

[3]. L'esistenza di una realtà separata, cioè sostanziale, trascendente la materia e perciò elevata sul divenire richiederà un tipo di indagine ancora differente. Come la fisica questa riguarderà delle realtà sostanziali, anch'esse cause cioè principio di esistenza e di attività, ma come gli oggetti della matematica tali cause saranno immobili. Come si vede, vi sono titoli prevalenti per cui la metafisica debba, come è scritto nel suo nome, debba emergere dalla fisica piuttosto che dalla matematica. Il matematico guadagna infatti facilmente la realtà soprasensibile, ma non attinge una realtà in sé: l'immaterialità del suo oggetto è infatti beneficiaria del modo immateriale di considerazione proprio della ragione e di un'operazione di astrazione. Poiché la quantità astrattamente considerata è ancora, da un punto di vista reale, una determinazione dell'ente materiale, l'immaterialità dell'ente matematico è relativa e dinanzi ad essa la fisica potrebbe ancora pretendere di rappresentare la filosofia prima.

[D]

«Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la *matematica*, la *fisica* e la *teologia*. Non è dubbio, infatti, che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo. E non è dubbio, anche, che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche. Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia *universale* oppure se riguardi un *genere determinato* ed una *realtà particolare*. Infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e la astronomia riguardano una *determinata* realtà, mentre la matematica generale è *comune* a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore (alle altre scienze) e sarà filosofia prima, e, in questo modo, cioè in *quanto è prima*, essa sarà *universale*, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali gli attributi che, in quanto essere, gli appartengono».

Aristotele trae le conclusioni dal discorso precedente e risponde ad una questione di larga portata circa l'oggetto della metafisica: se essa ha a che fare con i principi da cui si dovrebbe desumere la spiegazione della realtà nel suo insieme, essa ha, dunque, a che

fare con l'essere in universale o con un determinato oggetto, appunto i principi? La risposta di Aristotele è che è proprio la realtà eccellente e la suprema potenza causale dei principi a fornirci una comprensione più ampia e profonda della realtà nel suo insieme. Tale questione e la sua stessa interpretazione nel testo aristotelico meriterebbero però una trattazione a parte.

3. Introduzione al Commento di S. Tommaso al “De Trinitate” di Boezio.

Entriamo finalmente nel merito del nostro corso. Il testo di Aristotele che abbiamo considerato è una fonte classica indispensabile per comprendere qualunque trattazione successiva, specialmente nell'ambito della filosofia medievale. Un'opera di Severino Boezio dedicata alla Trinità riflette, come vedremo, lo schema aristotelico. L'autore latino, peraltro filosofo di ispirazione neoplatonica, è noto per aver tradotto tra le altre, le opere logiche di Aristotele. Questo testo ha costituito fino ad un certo punto la base di discussione su questi argomenti; il testo era infatti commentato nelle università. La questione particolare qui esaminata era preliminare alla trattazione teologica: in che modo le categorie (sostanza, relazione, qualità, quantità, etc.) si possono predicare di Dio.

Tommaso ha commentato quest'opera di Boezio nella sua prima fase di insegnamento a Parigi. Non è ancora chiara la datazione, l'occasione e i destinatari di questo commento, pur se non si può avanzare oltre il 1259. Il commento del testo non è completo; Tommaso si ferma alle questioni metodologiche iniziali. Ci si è chiesti se esso sia allora rimasto incompiuto e perché. D'altra parte, è un'opera di cui disponiamo del manoscritto autografo e questo testimonia dell'intenso lavoro redazionale dell'autore. La struttura del testo appare molto chiara, compatta e armonica. L'esposizione letterale del proemio e dei primi due capitoli dell'opera di Boezio è inframezzata da sei questioni, distribuite per due e ciascuna questione è articolata in quattro articoli. C'è un problema interpretativo poiché 'è un contrasto tra la relativa conclusività concettuale del testo e la sospensione del commento. Un'ipotesi che ci pare altamente plausibile è che Tommaso si sia fermato al punto che gli interessava, le questioni preliminari della indagine teologica e filosofica, nel momento in cui si trovava all'inizio della sua carriera docente, e particolarmente della redazione di alcune opere complesse come le *Quaestiones de*

Veritate e la *Summa contra gentiles*. Si può infatti notare che tali questioni generali sono quelle che lo stesso Tommaso affronterà nelle prime questioni della *Summa Theologiae*. Per il resto, il dibattito è ancora aperto. A tale proposito, c'è da dire che il Commento al De Trinitate di Boezio è un testo molto studiato. È particolare merito di un articolo del 1947 di Geiger l'aver portato l'attenzione su di esso e di aver indotto con la sua tesi interpretativa un'ampia discussione. Tale discussione verte appunto sui temi principali del Commento e che sono di notevole spessore filosofico, ad esempio il rapporto tra la metafisica e la teologia e in che modo la metafisica fa uso dell'astrazione.

Prendiamo allora il testo nel punto in cui l'autore entra nel merito delle questioni epistemologiche che ci interessano. Si tratta delle due ultime questioni, la quinta e la sesta. Tali questioni emergono dall'esposizione del secondo capitolo del De Trinitate di Boezio. Nella prima questione Tommaso affronta la determinazione dell'oggetto delle scienze speculative; nella seconda questione, ne esamina invece il metodo. Dell'esposizione ci soffermiamo solo sui primi capoversi che si riferiscono alla prima frase del testo di Boezio. Basta leggere il testo per osservare la corrispondenza con il passo della *Metafisica* di Aristotele che abbiamo esaminato. Lo stile dell'autore latino è quanto mai contratto e il testo presenta peraltro delle ambiguità nell'uso dei termini che si riferiscono all'astrazione e alla separazione dalla materia, e il cui chiarimento, come vedremo, è il compito che Tommaso si prefigge nelle questioni.

Leggiamo l'inizio:

«Suvvia, dunque, entriamo in argomento, e passiamo ad esaminare ogni cosa così come può essere compresa e afferrata; infatti, come mi sembra che sia stato ottimamente detto, è proprio dello studioso cercare di acquisire certezza di qualunque cosa così come essa è».

Nella sua parafrasi, Tommaso formula ciò che con un termine moderno, elaborato specialmente da Husserl, possiamo chiamare il principio di corrispondenza intenzionale: l'atto cognitivo delle corrispondere alla natura dell'oggetto; infatti, l'oggetto è attingibile solo da una facoltà ad esso adeguato; infine, la conoscenza è resa possibile dalla proporzione tra la natura dell'oggetto e la natura dell'intelletto. Gli esempi sono sufficientemente chiarificanti: la realtà divina non si può attingere coi sensi ma con l'intelletto, poiché questo gli è più simile; ma l'intelletto umano non può pretendere di cogliere la realtà divina con la stessa certezza con la quale coglie le realtà matematiche. Questo stesso principio è applicato nel primo articolo della questione quinta, come principio di divisione delle scienze speculative.

Possiamo notare ancora un punto interessante: Tommaso osserva, citando Aristotele (*Etica Nicomachea*, I,1; *Metafisica*, II,3), che è proprio dell'uomo colto il sapere distinguere le possibilità di conoscenza inerenti ai diversi campi del sapere. Le scienze generano delle attitudini mentali conformi al loro oggetto. L'uomo colto, ossia l'uomo ben formato, è colui che è in grado di apprezzare le diverse attitudini, di riconoscerne la specificità. Così, è segno di mancanza di cultura (*apaideusia*) l'esigere un medesimo metodo e un medesimo grado di rigore per qualunque tipo di discorso.

4. *Commento al De Trinitate di Boezio, q. V, art. 1*

La questione quinta affronta tutte le difficoltà che si possono rilevare a riguardo del testo di Boezio appena esposto. Si ricordi che il metodo della *disputatio* era tipico delle università medievali; si potrebbe far risalire al metodo dialettico teorizzato da Platone e da Aristotele. Quest'ultimo in particolare nel terzo libro della *Metafisica* sostiene la necessità di premettere alla trattazione di qualunque argomento l'esame delle difficoltà e delle posizioni precedentemente espresse al riguardo. Il primo articolo mette, per così dire, in discussione la divisione delle scienze speculative proposta da Boezio. Oltre alla soluzione delle difficoltà, Tommaso approfitta per esplicitare il criterio di tale divisione che nella stessa fonte aristotelica, *Metafisica* VI.1, era rimasto ancora non chiarito.

Dopo aver ricordato la distinzione tra le scienze speculative e le scienze pratiche, partendo dall'ipotesi che le scienze si debbano distinguere in ragione del loro oggetto, Tommaso determina anzitutto il significato generale dell'oggetto di una scienza. L'oggetto non si identifica esclusivamente con la realtà che in una determinata scienza è presa in considerazione ma con l'aspetto specifico sotto il quale tale realtà è indagata e con le proprietà e le delimitazioni inerenti alla facoltà con la quale essa è colta. Tale distinzione è espressa nella distinzione scolastica tra l'oggetto materiale e l'oggetto formale.

Ora, l'intelletto è la facoltà che ha per compito di attingere il vero. La scienza teoretica è quella parte del sapere che corrisponde più prossimamente a tale compito. Del resto, tale compito riflette l'elemento spirituale che distingue l'uomo da qualunque altro animale. La conoscenza teoretica è infatti indirizzata alla pura manifestazione dell'essere, ciò che non soddisfa alcuna esigenza biologica ma sì un interesse

tipicamente umano. La stessa prassi umana in quanto ha di specifico dipende da tale previa illuminazione dell'essere, cioè dalla comprensione della natura dell'uomo e della sua inserzione nel mondo. La filosofia morale ha dunque dei presupposti teoretici. Ma l'intelletto attinge la realtà intelligibile, quanto trascende quanto è immediatamente dato ai sensi. La scienza si definisce in generale rispetto ad ogni altra forma di sapere in funzione della universalità e della necessità con cui considera e qualifica il proprio oggetto. La scienza è del resto una perfezione dell'intelletto; l'universalità e la necessità sono dunque in certo modo delle determinazioni intrinseche della verità.

In quanto dunque una scienza è rivolta esclusivamente alla manifestazione del vero essa è teoretica. Non basta, però, che ci sia tale orientamento verso la verità; bisogna altresì che lo stesso oggetto non sia suscettibile di un altro atteggiamento. Come Tommaso illustra nel proemio al suo commento all'*Etica Nicomachea*, le scienze teoretiche sono rivolte ad una realtà che non dipende dall'agire umano; perciò il suo fine è di riprodurre l'ordine razionale inerente a tale realtà, mentre il fine delle scienze pratiche, come l'etica e la politica, è di produrre tale ordine razionale nel mondo attraverso l'agire. L'ordine gerarchico delle scienze teoretiche dipenderà dal modo col quale esse soddisfano le condizioni generali del sapere teoretico; potremmo anche dire, seguendo il proemio al commento di Tommaso alla *Metafisica*, dall'ordine secondo il quale esse realizzano la natura intellettuale.

L'analisi di Tommaso cerca di dedurre, cioè di spiegare, in tal modo le distinzioni oggettuali presenti nel testo aristotelico che, come si ricorderà, facevano perno sul diverso rapporto alla materia e al divenire. La materia è infatti principio di particolarità, mentre il divenire è principio di contingenza. La materia e il divenire segnano dunque il limite inferiore della scienza. Perciò, Tommaso può concludere: “le scienze speculative si distinguono secondo l'ordine di distacco (*secundum ordinem remotionis*) dalla materia e dal movimento”. Quanto più una scienza si distacca dalla materia e dal divenire tanto più essa soddisfa l'esigenza della verità.

La fisica considera una realtà sensibile, perciò una realtà materiale e in divenire, ma la considera in universale: essa considera non già questo animale ma questa specie di animali, dotato di questa specie di materia. La matematica astrae invece dalla materia e dal divenire; nondimeno l'oggetto generico che essa considera indipendentemente dalla materia, la quantità, è pur sempre una determinazione riconducibile allo stesso essere materiale. La metafisica si distacca invece completamente dall'essere materiale poiché

riguarda una realtà che è in sé sussistente e immateriale. In tal senso, si può distinguere la generica immaterialità dell'ente matematico, che è tributaria dell'immaterialità dell'intelletto astraente, e l'immaterialità propria dello stesso intelletto, come suo proprio modo di essere. La metafisica indaga inoltre quelle proprietà dell'essere che non sono necessariamente vincolate all'essere materiale ma che possono appartenere sia allo stesso essere materiale come all'essere immateriale. Si tratta delle categorie e delle proprietà trascendentali, come la sostanza, la relazione, l'ente, l'uno etc.

Delle risposte alle obiezioni vale la pena di considerare in particolare la sesta e la nona perchè in esse l'Aquinate determina con particolare profondità il rapporto tra le metafisica e le altre scienze. L'obiezione sesta rilevava che la metafisica non può figurare accanto alle altre scienze come una scienza tra le altre, poiché il suo oggetto, l'essere, include l'oggetto di tutte le altre. Si badi alla essenzialità del problema: si ritroverà nell'impostazione hegeliana che tende appunto a risolvere la razionalità delle scienze particolari, come razionalità diminuita, ancora empirica, nell'autentica razionalità filosofica. Il razionale presente delle scienze è filosofico o almeno è la stessa filosofia a rilevarlo. Tommaso risponde invece osservando la stessa paradossale delimitazione della metafisica. La prospettiva massimamente universale con la quale la metafisica riguarda la realtà non esaurisce né include tutto quanto serve per comprendere il contenuto di tale realtà. Si potrebbe dire, la visione dell'essere è sì virtualmente onnicomprensiva ma per l'uomo essa rimane sempre in certa misura generica. Per noi, diversamente dall'intelletto di Dio, l'idea dell'essere non include in atto tutte le sue possibili determinazioni. Né tali determinazioni sono implicite in tale idea; bisogna che l'essere, di cui la metafisica imbastisce per così dire l'armatura, la struttura portante, sia scoperto nella sua varietà attraverso l'esperienza, attraverso una paziente indagine di osservazione ed interpretazione. La risposta all'obiezione nona aggiunge qualche indicazione in più sul rapporto di collaborazione tra la metafisica e le scienze.

5. Q. V, art. 2. *(Sulla possibilità della fisica)*

La questione seconda affronta il problema che aveva dato inizio alla filosofia platonica: il divenire che caratterizza le realtà materiali è in contraddizione con la possibilità della

scienza: di esse non si può mai dire in assoluto che sono o che sono così, poiché mutano continuamente. Si può fare scienza perciò, soltanto, di quanto è in sé immobile e separato dalla materia. La fisica non può essere una scienza, in senso stretto.

Tommaso risponde con Aristotele che ciò che è materiale può essere conosciuto nelle sue caratteristiche universali e nelle stesse leggi che governano il suo divenire. L'intelletto comprende la realtà materiale e in divenire attraverso le sue “ragioni universali e necessarie”. Non si può fare scienza della materia nel suo stato di individuazione (materia individuata) ma sì nelle sue caratteristiche comuni (materia comune). Ad esempio, si può far scienza del corpo umano ma non del corpo di Tizio. Con la medicina, che riguarda il corpo umano in generale, si conosce e si cura però il corpo di Tizio. Le ragioni universali, che come tali esistono solo nella mente, si “applicano”, ossia si riferiscono alla realtà individuale. In tale “applicazione” Tommaso richiama in maniera rapida la collaborazione che avviene tra l'intelletto e la sensibilità nei cosiddetti sensi interiori; in altri luoghi precisa che si tratta della facoltà cosiddetta “cogitativa”.

La realtà in quanto conosciuta, il concetto, ha dunque, sì, la proprietà dell'universalità, che come tale non si rinviene nella natura. Nondimeno, esso significa qualcosa di questa, cioè di ogni realtà individuale a cui si riferisce: la sua forma: “omnis res cognoscitur per suam formam”. La stessa caratteristica di immobilità del concetto (il concetto del divenire non diviene a sua volta) si può riferire certo alle realtà necessarie cioè immobili della natura (secondo la fisica antica) ma anche alle proprietà invarianti della stessa realtà in divenire. Cfr. in particolare la risposta all'obiezione 4.

6. Q. V, art. 3 (*Astrazione, giudizio, “separatio”*)

Questo articolo è quello più elaborato e lungo del testo. Lo stesso manoscritto (conservato alla Biblioteca Vaticana e che si può leggere nell'edizione critica), attesta i vari ripensamenti dell'autore³. L'articolo prosegue in certo modo il confronto di S. Tommaso con il problema platonico, adesso con particolare riguardo al valore ontologico della matematica. Per rispondere a tale questione, tuttavia, S. Tommaso deve elaborare una teoria dell'astrazione la cui portata avanza largamente oltre i limiti della

³ I passi cancellati si possono leggere anche in: <http://www.corpusthomisticum.org/cbd.html>

questione iniziale a cui deve dare una soluzione.

In breve, se i numeri e le relazioni geometriche non si trovano realizzate come tali nella natura materiale, come si può dire che le proposizioni matematiche sono vere e che, perciò, la matematica è una scienza? L'impostazione del problema sottintende, evidentemente, che si va alla ricerca di una alternativa al realismo platonico: la verità corrisponde direttamente all'essere. Poiché le proposizioni matematiche sono evidenti, numeri esistono, rappresentano un grado dell'essere intermedio tra la natura sensibile e le idee.

Per iniziare, san Tommaso distingue due operazioni dell'intelletto secondo il loro diverso tipo di oggetto o secondo la loro diversa considerazione del medesimo oggetto. La prima consiste nella considerazione dell'essenza, o natura, nel suo puro significato intelligibile ossia nel modo di essere che essa rappresenta (*prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet*), si tratti pure dell'essenza di una sostanza, di una parte o di un accidente ("l'essere così" di uomo, della gamba o del colore). La seconda, che corrisponde al giudizio, consiste nella considerazione dell'essenza in relazione alla sua effettiva esistenza. La verità nella prima operazione riguarda la corretta comprensione dei significati nella loro universalità, ossia la correttezza delle definizioni. La verità nella seconda operazione riguarda il valore ontologico dei significati e il valore esistenziale della copula "è". (Si sottintende, così, che il giudizio si riferisce infine a delle sostanze, cioè che il soggetto logico di una proposizione normale corrisponde o si deve riferire mediatamente a una realtà sussistente).

Tommaso nota così una asimmetria tra le due operazioni: l'intelletto può considerare aspetti delle realtà, in sé, nel loro proprio significato, aspetti che pure non esistono per sé. L'indipendenza nella loro considerazione non corrisponde alla loro indipendenza nell'essere. In tale considerazione di una realtà nel suo puro significato, indipendentemente dalla sua concreta situazione di inerenza, consiste l'astrazione. Buona parte dell'articolo è quindi dedicata ad illustrare in maniera assai precisa una clausola restrittiva di questa conclusione: non tutte le realtà o le dimensioni della realtà possono essere considerate astrattamente; deve valere per loro il presupposto che si possano davvero considerare isolatamente:

"Quando dunque una certa natura possiede – in base a ciò che costituisce la sua ragione essenziale e attraverso cui può essere compresa – un rapporto di dipendenza nei confronti di altro, allora si ha che essa

non può venire compresa senza ciò da cui dipende” (“Quando ergo secundum hoc per quod constituitur ratio nature (sic!) et per quod natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura sine illo alio intelligi non potest”).

L'Aquinate precisa poi che le relazioni di dipendenza che si potrebbero dare al proposito: parte-tutto, forma-materia, accidente-soggetto; infine realtà indipendenti ma vicendevolmente connesse (come padre-figlio). Se ci sono parti che non si possono comprendere se non richiamando il tutto in cui si trovano, forme in cui è già specificato il loro riferimento ad una determinata materia e così via, allora queste realtà non si possono considerare in sé, appunto isolatamente o astrattamente.

Si badi che questa clausola ha un'importanza capitale da un punto di vista speculativo. Una concezione rigorosamente olistica (o monistica; *olon* in greco significa “tutto”, *monon*, significa “uno solo”), come quella di Leibniz o di Hegel, per la quale ogni aspetto della realtà è determinato secondo necessità dalla relazione che esso intrattiene con tutto il resto (la parte è una determinazione necessaria del tutto, l'accidente ha la sua ragione necessaria nella sostanza), non può ammetterlo, almeno da un punto di vista ontologico; potrebbe ammetterlo invece da un punto di vista gnoseologico, reinterpretando l'astrazione come una forma ancora imperfetta di conoscenza.

Tutte queste premesse servono ora per risolvere la questione circa lo statuto ontologico e la modalità epistemica degli enti matematici. L'intelletto può considerare una forma indipendentemente dal soggetto in cui essa si realizza. È il caso della forma (accidentale) “quantità”. Le relazioni quantitative si possono vedere nelle loro proprietà specifiche (l'insieme di tali proprietà corrisponde all'insieme delle proposizioni matematiche) senza richiamare il soggetto materiale a cui si devono infine ricondurre. Più precisamente, le caratteristiche sensibili che distinguono una sostanza materiale da un'altra (l'essere fatto di una determinata materia, l'essere di un certo colore, etc.) non sono rilevanti per la rilevazione e per l'attribuzione delle pure proprietà quantitative. Ecco la clausola: la quantità è semanticamente indipendente dalla qualità sensibile, non c'è una relazione determinata o univoca tra le proprietà aritmetiche o geometriche di un corpo e le sue proprietà sensibili (le medesime relazioni possono essere realizzate in materie qualificate diverse); c'è invece una relazione necessaria tra queste ultime e la quantità: ogni qualificazione sensibile (ogni fenomeno riguardante la sostanza in quanto qualificata) implica direttamente una certa determinazione spaziale o quantitativa.

Questo tipo di astrazione è detta “astrazione formale”, poiché riguarda la forma (accidentale) rispetto alla sua materia (la sostanza qualificata).

A questo punto abbiamo la soluzione dell'argomento dell'articolo. Tommaso però procede oltre, dove si vede che il problema matematico era quasi un pretesto per arrivare al punto che davvero interessa, lo statuto dell'essere immateriale e la relativa modalità di conoscenza, che è oggetto della metafisica. Prima di arrivare a questo punto, l'astrazione è ancora applicata ad un altro caso, che riguarda più da vicino la fisica. Uno dei casi di astrazione contemplati all'inizio riguardava la parte rispetto al tutto. Questa relazione è applicata alla relazione tra l'universale e il particolare. Non è uguale alla prima, forma accidentale-sostanza. L'universale corrisponde infatti direttamente al particolare, ma cambia l'estensione: “l'essere uomo” è uguale a Tizio; Tizio può essere inteso come una delle parti dell'estensione di “uomo”. Ora, l'essere uomo non implica necessariamente Tizio, perciò si può astrarre. (si confronti invece il modello olisitico). Più precisamente, posso considerare alcune parti necessarie del tutto “uomo”, le parti della sua definizione: animale-razionale; i casi che costituiscono l'estensione di “uomo”, le realtà a cui “uomo” si può attribuire sono invece sì delle parti, ma non necessarie. Tommaso ritiene che questo tipo di astrazione sia alla base delle scienze fisiche, poiché questa hanno a che fare con sostanze materiali, comprese nella loro integralità, ma sempre nelle loro determinazioni universali. Questo tipo di astrazione è detta “astrazione totale”, poiché riguarda il tutto (l'universale) rispetto alle sue parti (accidentali).

Veniamo ora al punto finale. Tommaso sostiene che l'astrazione non è la funzione con la quale noi afferiamo l'immaterialità delle sostanze spirituali. In tal caso, l'intelletto non prescinde dalla materia solo dal punto di vista della considerazione, come avviene secondo la prima operazione (si tratti di prescindere dalla materia qualificata: la matematica; o si tratti di prescindere dalla materia nella sua particolarità: la fisica). Lo stato di astrazione dalla materia rappresenta infatti il loro effettivo modo di essere.

[N]elle cose che possono essere divise secondo l'essere si ha più la separazione, che l'astrazione (“In his autem que (sic!) secundum esse possunt esse divisa magis habet locum separatio quam abstractio”).

Ora, per le note sopra indicate, la separazione (“separatio”) corrisponde alla seconda operazione, al giudizio. L'astrazione non è infatti una funzione affidabile per la comprensione dell'essere, che è la prospettiva propria della metafisica. Come abbiamo già notato, le scienze possono considerare le proprietà dell'essenza, senza porsi ancora

la questione circa la loro esistenza, cioè circa il loro definitivo modo di essere. Le scienze lavorano per così dire nell'ambito dell'astrazione, quell'astrazione specifica che costituisce il loro campo particolare d'indagine (l'essere da un certo punto di vista, riguardato sotto una certa proprietà). La metafisica deve invece riportare le parti al tutto, l'astratto al separato reale, che è anzitutto la sostanza.

Fino ad ora, abbiamo richiamato implicitamente diversi significati di “separato”. La stessa metafisica aristotelica distingue infatti due significati: 1) “separato” (*choriston*) come determinazione universale della sostanza, in relazione agli accidenti: la sostanza sussiste per sé, rispetto a un'altra sostanza, mentre gli accidenti non sussistono separatamente. 2) “Separato” come proprietà della sostanza non materiale. Per Aristotele l’“astrazione” (*afairesis*) riguarda invece esclusivamente gli enti matematici.

La metafisica ha a che fare con il separato nei due sensi indicati. Più oltre vedremo come Tommaso parli anche delle nozioni “separabili”, cioè di quelle proprietà della sostanza che non sono essenzialmente relative all'essere materiale: si tratta delle nozioni trascendentali (*ens, unum, actus-potentia*, etc.).

7. Q. V, art. 4 (Sulla natura dei principi)

L'articolo 4 è dedicato specialmente alla metafisica. (si veda il punto finale del testo di Boezio che viene ora preso in considerazione). S. Tommaso punta specialmente a distinguere la metafisica come “teologia” dalla teologia rivelata. Per far ciò, egli distingue anzitutto due tipi di principi (usiamo qui principi come sinonimo di cause, anche se in altri contesti si potrebbero distinguere) e due relative modalità di considerazione.

Ci sono principi, cioè elementi o cause, che sono inerenti ad una sostanza; come gli elementi di un composto oppure la forma e la materia. L'essere di tali principi si esaurisce, perciò, nella loro funzione causale, poiché essi non sussistono separatamente. Ci sono, invece, principi che costituiscono essi stessi delle sostanze, e che perciò non si esauriscono nella loro funzione causale. A quest'ultimo gruppo appartiene la realtà di Dio creatore.

Ora, la scienza progredisce nel ricondurre gli effetti alle cause. La metafisica è una

scienza che mira alle cause ultime. In tal modo, le scienze, e la metafisica specialmente, operano come una semplificazione o unificazione del reale: riportano la molteplicità all'unità. Tale unificazione avviene discernendo il comune vincolo degli effetti rispetto alle medesime cause. Le cose si possono unificare in quanto se ne considerano le proprietà comuni: per queste, si possono raccogliere in un medesimo insieme. È ciò che Tommaso chiama la comunanza dei principi per predicazione (*per predicationem*). È questa una prospettiva di considerazione che rimane nell'ambito formale. Si può attingere infine una unificazione più profonda, in quanto si riportano le cose sotto una medesima causa da cui dipendono nell'essere, una causa che non è una proprietà loro inerente, ma che costituisce essa stessa una sostanza. La comunanza si fonda sulla comune dipendenza da un medesimo principio: è quella che S. Tommaso chiama la comunanza per causalità (*per causalitatem*). È questa, in particolare, la relazione di causalità efficiente che sussiste tra Dio creatore e il mondo creato. La causalità efficiente presuppone infatti, diversamente dalla causalità materiale e formale, la reale distinzione tra i termini della relazione causale. (peraltro, la causalità efficiente nella relazione di creazione va intesa in modo assai specifico: non può essere assimilata a nessun'altra, presente nel mondo, e richiede molte distinzioni concettuali per essere intesa adeguatamente).

Ci sono poi due modalità di considerazione dei medesimi principi sostanziali: la metafisica e la teologia rivelata trattano di Dio; la metafisica tuttavia, giunge a Dio a partire dal mondo creato e sensibile (quest'ultima è una limitazione assai importante). Potrà parlare di Dio, dunque, solo in quanto è raggiunto attraverso i suoi effetti sensibili. Poiché esiste una insormontabile sproporzione tra Dio e il mondo, il modo in cui la metafisica giungerà a parlare di Dio sarà assai imperfetto. Si potrà parlare di Dio solo attraverso le limitazioni del nostro medio conoscitivo, il mondo appunto. Ancora, si potrà parlare di Dio solo attraverso la sua relazione causale, quale essa si manifesta nel mondo creato. (Si noti, la delimitazione precedente circa i principi, che si esauriscono nella loro funzione causale, si riproduce ora in certa maniera sul piano epistemico, sul piano cioè del nostro modo di conoscere, riguardo ad un principio, Dio, che sussiste al di là della sua funzione causale, ma che non può essere da noi conosciuto se non in questa o attraverso di questa).

La teologia rivelata invece non considera la realtà di Dio in questo modo, cioè solo

in quanto vengono manifestati dagli effetti, ma in quanto si manifestano da sé [*ipse se ipsas*

manifestant]; e a questo modo fa riferimento l'Apostolo in 1 Cor 2,11-12: "Ciò che è proprio di Dio nessuno lo ha conosciuto, se non lo Spirito di Dio" [...] "a noi Dio ha rivelato (tali cose) mediante il suo Spirito".

La teologia rivelata (la teologia cristiana) procede dunque dalla stessa auto-manifestazione del Principio nel suo stesso essere. Tale rivelazione avviene, infatti, nella stessa persona di Cristo.

8. Q. VI, art. 1 ("Compositio" e "resolutio")

La questione sesta che adesso esaminiamo affronta gli aspetti metodologici relativi alla distinzione tra le scienze teoretiche o speculative (sempre secondo la divisione classica: fisica, matematica, metafisica). Tommaso spiega così le distinzioni introdotte da Boezio nell'ultima parte del cap. II del suo "De Trinitate" (cfr. testo iniziale, in caratteri piccoli). Il primo articolo affronta insieme tutte le distinzioni principali. Gli altri tre articoli si soffermano in particolare sulle cose dette da Boezio circa la conoscenza di Dio.

Il primo articolo è di una complessità notevole: contiene tre gruppi di obiezioni (con le relative risposte) e tre soluzioni. Si tratta di giustificare separatamente le attribuzioni del metodo assegnate da Boezio ad ognuna delle tre discipline teoretiche:

- la fisica procede "rationabiliter": in maniera "razionale".
- la matematica procede "disciplinaliter" in maniera "scientifica".
- la metafisica procede "intellectualiter": in maniera "intellettuale".

Andiamo rapidamente all'ultimo punto, che è quello che più ci interessa. Il modo razionale, come Tommaso spiega, significa il modo per il quale la mente trascorre da un'istanza a un'altra, dagli effetti alle cause. Ora questo modo si riscontra in maniera speciale nella fisica, poiché la fisica percorre le relazioni causali tra le cose. A tale proposito, l'Aquinate introduce una distinzione importante: ogni scienza trascorre da un'istanza ad un'altra, producendo una spiegazione un incremento del sapere; e in tal senso si può dire razionale. Si ricordi che la ragione (*ratio*) è proprio la funzione del sapere mediato. Tuttavia, ci può essere un passaggio puramente formale, che non raccorda due realtà distinte ma, ad esempio, due diverse formalità o due diverse maniere di considerare una medesima realtà; ad esempio, passando da uomo ad animale.

Tommaso richiama in particolare a tale proposito al modo di ragionare proprio della matematica. In questo secondo caso, la caratteristica mediatrice della ragione si riscontra in maniera più debole. Si badi, Tommaso non identifica la ragione soltanto sotto il profilo logico della mediazione, ma sotto il profilo della sua relazione intenzionale alle relazioni di causalità. La ragione cerca di riprodurre nei suoi passaggi le relazioni causali tra le cose.

Il secondo punto sulla matematica segue la stessa strategia argomentativa precedentemente utilizzata: non si tratta di assegnare in maniera univoca un metodo, ma di riconoscerne il ruolo dominante e perciò distintivo in una determinata scienza. La matematica segue in maniera esemplare il metodo scientifico, poiché soddisfa pienamente l'ideale della deduzione. Tommaso insiste particolarmente sulla certezza che la matematica garantisce e che è una delle note ideali del sapere scientifico. Sotto questo profilo, la matematica è più certa della fisica e della metafisica, della prima poiché riguarda realtà immobili che può reperire immediatamente e, per così dire, manipolare nell'intelletto e nell'immaginazione; della seconda, poiché l'immateriale sostanziale, diversamente dai numeri, trascende e sussiste realmente al di là mondo sensibile, che è l'ambito nel quale noi ci muoviamo e da cui dobbiamo partire per ogni conoscenza che avanzi al di là di esso. (Si noti che il requisito della certezza non corrisponde al requisito della verità, almeno dal punto della verità dell'essere che è quella più rilevante per il metafisico. La fisica è meno certa della matematica, ma sotto il profilo metafisico la fisica risulta superiore poiché ha a che fare con la sostanza sensibile, in sé e nelle sue relazioni causali, che è l'intero di cui la matematica considera solo una parte, la quantità).

Passiamo ora al terzo punto, sul metodo intellettuale che sarebbe proprio della metafisica. L'intelletto è quella funzione cognitiva che attinge direttamente i principi; si distingue formalmente dalla ragione, poiché questa, nel suo passare da un'istanza ad un'altra, procede dai principi o riconduce ad essi. Il movimento della ragione deve, infatti, appoggiarsi su di un solido fondamento; questi sono i principi su cui si regge la comprensione originaria, basilare della realtà. Su questo livello potremmo riconoscere i primi principi logici e ontologici, come il principio di non contraddizione; ma più profondamente, potremmo riconoscervi quelle stesse nozioni trascendentali, "separabili", che reggono la comprensione di ogni realtà, e a cui devono essere logicamente "ridotti" tutti i concetti. Siamo qui come sul piano dei principi comuni "per

predicationem”. Un’altra istanza che regge il movimento della ragione sono invece i primi principi causali (“per causalitatem”), ai quali la ragione tende nell’avanzare della sua radicale richiesta di spiegazione.

Tommaso utilizza dapprima delle caratterizzazioni metafisiche di grande efficacia, riprese dalla filosofia neoplatonica attraverso lo Pseudo-Dionigi: “la ragione differisce dall’intelletto come la molteplicità differisce dall’unità”. La ragione trascorre infatti tra istanze che cerca di radunare nell’unità. In tal senso, la ragione opera nel tempo e tende verso l’eternità. L’intelletto consiste, invece, nella semplice visione dell’unità o del molteplice nell’unità. “L’intelletto considera in primo luogo una sola semplice verità e acquisisce in essa la conoscenza di tutta la molteplicità”. Il modello esemplare per tale tipo di conoscenza è quindi indicato nella conoscenza propria degli angeli e di Dio.

In schema,

1) intelletto: ragione = unità: molteplicità; 2) intelletto: eternità = ragione: tempo (divenire).

C’è così nella conoscenza umana come una co-implicazione di intelletto e ragione, in maniera corrispondente a come in essa si implicano mutuamente le dimensioni dell’unità e della molteplicità, della fissità e del divenire, dell’immediatezza e della mediazione. C’è come un circolo virtuoso tra di essi. La ragione parte da alcune istanze intellettuali attraverso le quali interpreta la realtà molteplice del mondo creato, collegandola nei suoi aspetti più universali (sintesi formale o ontologica del reale sotto i principi comuni per predicazione o per analogia). Di qui, la ragione avanza verso i primi principi metafisici che consentono la più alta comprensione di quegli stessi aspetti universali precedentemente stabiliti e quindi alla più profonda unificazione del reale (sintesi causale o metafisica). Ma la più alta comprensione del mondo cui si giunge quando si arriva ai primi principi causali non giunge per noi mai alla fine; si può infatti riprendere ancora il cammino della ragione nell’interpretazione del mondo, ma da una più alta istanza.

Leggiamo il passo in cui Tommaso illustra questa conclusione:

“Così dunque appare chiaro come la considerazione razionale termini in quella intellettuale secondo la via della risoluzione [*secundum viam resolutionis*], in quanto la ragione raccoglie da più cose una sola semplice verità; e a sua volta la considerazione intellettuale sia principio di quella razionale secondo la via della composizione o invenzione [*secundum via compositionis vel inventionis*], in quanto l’intelletto comprende in uno la molteplicità”.

Una esemplificazione interessante del procedimento risolutivo si poteva leggere già

nella soluzione della Q. V, art. 4:

“[I] principi degli accidenti si riducono a quelli delle sostanze, e i principi delle sostanze corruttibili a quelli delle sostanze incorruttibili; e così' secondo un certo ordine e grado tutti gli enti si riducono a determinati principi”,

La via risolutiva (o “analitica”) è quella che procede dal molteplice all’unità, ossia dagli effetti alle cause; la via compositiva (o “sintetica”) è quella che procede dall’unità al molteplice, ossia dalle cause agli effetti. Il procedimento risolutivo consiste quindi nel movimento della ragione che cerca la visione, semplice e trasparente, dell’intelletto; il procedimento compositivo consiste invece nel movimento della ragione che dall’unità ritorna al molteplice, appoggiandosi alla visione unitaria precedentemente guadagnata in grazia dell’intelletto. S’intende che tale circolo vale per la conoscenza umana, nella quale la visione delle cause e la relativa spiegazione che se ne può trarre è sempre parziale; perciò, non si dà una simmetria tra il movimento ascendente e discendente ma un complessivo movimento ascendente, fatto di continue analisi e sintesi, di induzioni e deduzioni, che potremmo avvicinare forse a quello a spirale.

Tommaso distingue quindi due tipi di risoluzioni e composizioni, a seconda che ci si riferisca a due tipi di principi, a due tipi di unità. C’è una risoluzione causale che va dal molteplice degli effetti all’unità delle cause; e c’è una risoluzione formale, quando si passa dal molteplice dei concetti all’unità delle “forme” più universali. La prima trascorre tra istanze realmente distinte, poiché segue la linea della causalità efficiente; la seconda trascorre tra istanze intrinseche ad una medesima realtà, poiché segue la via della causalità formale. (è tuttavia discutibile che la riduzione dei concetti nell’ente sia interpretabile come una mera riduzione formale, omogenea a quella delle specie nei generi; l’essere infatti non è una semplice forma ma è atto).

In schema,

resolutio (“analisi”): dal molteplice all’unità:

- dagli effetti alle cause,
- dalle forme particolari alle forme più universali.

compositio o *inventio* (“sintesi”): dall’unità al molteplice:

- dalle cause agli effetti,
- dalle forme universali alle forme particolari.

Poiché è proprio della metafisica il puntare ai primi principi, sia d’ordine formale (o

principi intrinseci) sia d'ordine causale (o principi estrinseci), e a interpretare la realtà del mondo alla luce di questi, allora Tommaso può sostenere che tutto il lavoro della ragione che si dispiega nelle scienze particolari, nelle quali pur si ottiene una certa unificazione ma ancora in relazione alle cause particolari, proprie del loro ambito, tutto questo lavoro, dunque, termina come per risoluzione nella considerazione intellettuale della metafisica. "E da qui segue anche che, in quanto la considerazione intellettuale è il termine di quella razionale, essa fornisce i principi a tutte le altre scienze e viene per questo chiamata *filosofia prima*".

Un passaggio di grande interesse è ancora la risposta alla prima obiezione, dove si può trovare un efficace riassunto di tutta la soluzione precedentemente sviluppata:

[I]l modo di procedere intellettuale non si attribuisce alla scienza divina nel senso che essa non fa affatto uso della ragione, passando dai principi alle conclusioni, ma nel senso che il suo modo di ragionare è assai prossimo alla considerazione intellettuale, e le sue conclusioni sono assai prossime ai principi".

La metafisica è scienza divina per il suo oggetto ma è pur sempre una scienza umana quanto al modo della conoscenza. Perciò essa richiede in maniera inevitabile il contributo della ragione, l'uso di ragionamenti, di confronti, analogie, ipotesi, induzioni, che partono dall'esperienza sensibile; insomma, richiede una mediazione per cui non attinge ancora o mai pienamente l'evidenza del proprio oggetto. Nondimeno, la metafisica poiché si riferisce a quegli aspetti fondamentali da cui dipende la comprensione di ogni realtà, i principi appunto, richiede in maniera essenziale il ruolo di una funzione intuitiva. È infatti la visione dei principi come l'orizzonte unitario all'interno del quale deve potersi vedere tutto il resto.

Si è visto come questo orizzonte sia dapprima circoscritto al piano delle nozioni trascendentali, la prima delle quali è la nozione dell'ente, e come da qui, dalla comprensione dell'ente creato, si debba passare, per risoluzione alla causa prima, che è Dio. Del resto tale originaria visione sintetica del reale consegue dalla natura intellettuale dell'uomo che, per quanto implicitamente o in maniera oscura, vede ogni cosa alla luce dell'essere. La metafisica fa emergere e sviluppa scientificamente tale disposizione metafisica che è propria dello spirito umano.

9. La metafisica moderna e Hegel

È tradizionale far cominciare la filosofia moderna con il noto principio cartesiano “cogito ergo sum”. Questo principio non apre soltanto ad una prolungata riflessione epistemologica, quel problema critico che appunto caratterizza la filosofia moderna, ma comporta molte conseguenze per la stessa concezione della metafisica. Il pensiero rinviene, così, la propria prima certezza all’interno della stessa coscienza, nella coscienza dell’attività pensante. Ogni realtà è anzitutto da intendersi come oggetto per la coscienza. Il dato al quale il pensiero si riferisce immediatamente sono le rappresentazioni, le quali, a loro volta, si riferiscono a qualcosa al di là di esse. Si devono quindi approntare una serie di argomenti per garantire la possibilità o la verifica particolare di un tale riferimento oggettivo, che tuttavia si mantiene come un postulato.

Tale impostazione si conserva grosso modo fino a Kant († 1804). Anche il filosofo tedesco assume l’esistenza di una realtà in sé al di là del fenomeno, che è per lui l’unico ambito nel quale l’intelletto umano può soddisfare la sua richiesta di un sapere oggettivamente fondato, la scienza. Il rilievo della contraddittorietà di tale assunzione da parte di un filosofo realista come Jacobi († 1819) sollecita la radicalizzazione idealistica di Fichte († 1814): la realtà coincide integralmente, senza residui, con il pensiero: è oggetto o prodotto del pensiero. In Hegel († 1831), possiamo trovare il compimento di tale radicalizzazione sul piano metafisico. Va aggiunto, che questo autore aveva una notevole conoscenza della filosofia classica, con la quale continuamente si confronta. La sua posizione si presta dunque per una comparazione sui temi dianzi trattati. Per il resto, toccheremo soltanto alcuni punti generali, riferendoci particolarmente alla parte introduttiva della *Scienza della logica* (1812, 1831) e ai primi paragrafi dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817).

Hegel assume l’ideale classico della filosofia in maniera quanto mai forte: la filosofia è scienza prima, poiché fornisce la giustificazione dei concetti che nel sapere comune e in tutte le scienze sono sempre utilizzati per la loro immediata evidenza, ma che rimangono inesplorati nella loro validità e nel loro vero significato. La ragione lavora inconsciamente nella coscienza dell’uomo, governandone le rappresentazioni attraverso una sorta di “logica naturale”; una logica non già ristretta alle regole formali del ragionamento ma alla stessa costituzione dei significati, delle categorie. Di tutto ciò è testimone anzitutto il linguaggio. Ad esempio (è un esempio dello stesso autore), nella frase “questa foglia è verde” il pensiero utilizza inconsciamente delle categorie

metafisiche che solo la riflessione filosofica esamina nella loro purezza, cioè separandole dalla loro concretizzazione empirica: questa foglia (sostanza individua), essere (è), verde (qualità).

La filosofia è scienza prima poiché persegue l'esplicitazione e l'analisi di tutti i presupposti (ecco la premessa classica). Ma il presupposto assoluto di ogni tesi o problema, è la stessa realtà del pensiero (ecco la premessa moderna). Del resto, il vero essere si distingue dall'essere solo apparente grazie alla ragione (ecco la premessa razionalistica). La ragione è, dunque, ciò in cui si manifesta e in cui definitivamente consiste il vero essere (ecco la conclusione razionalistica e idealistica). Si ricordi il celebre motto hegeliano: “ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale”.

Non c'è una reale differenza tra il pensiero e l'essere, poiché il pensiero, se è vero pensiero, è pensiero dell'essere e l'essere vero appare solo per mezzo del pensiero. Può darsi invece un lungo cammino riflessivo attraverso il quale il pensiero si libera dagli ostacoli, dal sapere apparente che si frappone a tale identità; ed è questa la situazione della coscienza. In tutto questo Hegel ha presente e cita la concezione parmenidea e quindi aristotelica della verità: “lo stesso è l'essere e il pensiero”; “l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto sono lo stesso”. Così che egli può dire che il concetto è la stessa essenza; la cosa coincide essenzialmente con la sua forma che è manifestata nel concetto. Si ricordi quanto diceva san Tommaso a tale proposito: “ogni cosa si conosce attraverso la sua forma”, cioè attraverso le ragioni universali che l'intelletto concepisce. Tuttavia, Hegel tralascia ciò che Aristotele e Tommaso invece mantengono fermamente: la cosa reale da cui l'intelletto avanza per ogni ulteriore conoscenza, la realtà sensibile, è intelligibile ma solo in potenza. L'essere della cosa (s'intende specialmente della cosa sensibile) non coincide in maniera completa con la sua forma e con la sua intelligibilità. L'intelligibilità della cosa è per essa una relazione estrinseca, una relazione appunto alla sua capacità di divenire oggetto per un intelletto.

Ora, per Hegel, la filosofia s'indirizza verso la verità profonda delle cose poiché ricostruisce la trama della razionalità (“la ragione oggettiva”) che è effettivamente realizzata nella natura e nella storia umana. Lo fa in maniera autonoma o immanente: ricostruisce *a priori* le relazioni “logiche”, ossia le nozioni metafisiche (“le pure essenzialità”; in sostanza, le nozioni trascendentali o “separabili” di Tommaso) che, nell'esperienza e quindi anche nelle altre scienze, sono date sempre solo a posteriori e in maniera implicita, dal puro pensiero. La scientificità della filosofia consiste proprio in

questo rigore: non può avanzare da alcun presupposto empirico, da nessun dato o concetto che non sia stato legittimato dal pensiero nella sua necessità. La logica è in particolare quella parte della filosofia che riguarda le nozioni metafisiche nella loro purezza, così come queste sono sempre presenti ma in maniera solo implicita nella coscienza. Intesa in tal senso, si potrebbe dire che anche per Hegel la “separatio” è la situazione propria del pensiero metafisico.

In tale prospettiva, il puro pensiero per Hegel coincide con la posizione della prima nozione metafisica, l'essere. L'essere è infatti il presupposto assoluto di ogni concetto. (Si noti l'analogia con la prospettiva tomistica: ente è ciò in cui ogni concetto si deve risolvere). Di qui egli avanza svolgendo le implicazioni del puro pensiero dell'essere; tutte le altre nozioni o categorie, tutti gli altri “pensieri” vi sono come impliciti. La stessa intellesione dell'essere fa emergere la nozione a questo contraddittoria, il nulla: l'idea del puro essere astrae, infatti, da ogni realtà finita, non significa direttamente nessuna di queste. Questo stesso passaggio del pensiero dall'idea dell'essere all'idea del nulla esemplifica quindi l'idea del divenire, che è come la sintesi ovvero la riconciliazione in un'unica realtà dell'opposizione dell'essere e del nulla.

Tutte le altre nozioni metafisiche sono quindi ricavate in questa maniera. Il passaggio tra le idee attraverso la negazione ne assicura la necessità. Le idee non sono generate e collegate tra loro in maniera indiretta, attraverso un medio argomentativo o attraverso l'esperienza, ma in maniera puramente analitica. L'una è la controparte dell'altra. Le relazioni tra le idee si integrano quindi tra loro in un corpo strutturato, in una sintesi finale in cui per Hegel consiste il *logos*, che è la stessa realtà della ragione. Il modello a cui Hegel si richiama per tale procedimento è la dialettica di Platone; si veda in particolare il dialogo *Parmenide*. Tuttavia, per Hegel diversamente da Platone non c'è una distinzione reale tra la ragione e le relazioni delle idee, tra la “ragione soggettiva” e la “ragione oggettiva”. Solo la coscienza naturale scinde questi aspetti, che la filosofia deve invece ricomporre. Un'idea guida per la concezione della ragione per Hegel è inoltre l'idea del corpo organico e del suo sviluppo. Le parti di un corpo si rispecchiano tra loro, hanno senso solo nella loro vicendevole relazione funzionale. Il corpo organico, il corpo vivente si sviluppa inoltre attraverso una continua divisione che produce le sue articolazioni. La divisione del corpo vivente nei suoi organi non va a detrimento della sua unità, ma anzi la corrobora.

“Un concetto è prima di tutto il concetto in lui stesso, e questo è soltanto uno ed è la base sostanziale

[è identico a se stesso]; di fronte poi a un altro concetto, è un concetto determinato [*il suo significato risulta poi definito dalla relazione di opposizione che, in virtù del proprio stesso significato, esso intrattiene con un altro concetto*]. [...] Ma la determinatezza del concetto è una determinazione appartenente alla forma di quell'unità sostanziale, è un momento della forma come totalità, un momento del concetto stesso, che è la base dei concetti determinati [*il concetto che appariva all'inizio come identico a sé stesso e diverso da ogni altro risulta alla fine come la parte di una totalità, di un concetto più universale, la cui identità integra le opposizioni che i concetti particolari sviluppano tra loro*]. Questo concetto non cade né sotto la intuizione sensibile, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto del pensiero, ed l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è [*la ragione è come la totalità organica di tutti i concetti*]" (Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 18-19).

Hegel distingue in particolare due modalità della ragione. La prima si sofferma sulle connotazioni proprie dei concetti, quelle connotazioni in forza delle quali un concetto significa qualcosa di in sé determinato, che si distingue dal significato di un altro concetto. Tale funzione che per così dire fissa i significati è l'intelletto (*Verstand*). L'intelletto è governato dal principio di non contraddizione ed è la funzione che opera principalmente nelle scienze particolari. C'è però una funzione più alta, che è propria della filosofia, la ragione (*Vernunft*), per la quale si coglie l'aspetto per così dire positivo ovvero il significato complessivo che risulta dalle opposizioni tra concetti.

Si è notata prima l'analogia tra l'inizio della logica hegeliana dal puro essere con la concezione tomistica della trascendentalità dell'ente. Bisogna ora una differenza capitale che consegue dalla differenza tra l'idealismo e il realismo che caratterizza in maniera essenziale le due impostazioni. L'essere non è lo stesso dell'ente. L'essere è infatti una nozione che nella sua purezza non si può attribuire come tale che ad un'unica realtà: a Dio. Il pensiero del puro essere è così il pensiero che ha Dio per oggetto. La trascendentalità del pensiero dell'essere per Hegel consiste nel fatto che il pensiero si colloca sin dall'inizio dal punto di vista della realtà assoluta, nella sua determinazione più astratta o universale; le altre nozioni che da questa si ricavano attraverso il procedimento dialettico non sono altro che i predicati dell'assoluto. La formula aristotelica della metafisica che ha per oggetto l'ente in quanto ente e le sue proprietà necessarie e che mira alla conoscenza delle prime cause dell'essere è interpretata in questo senso: la metafisica è teologia poiché ha per oggetto l'unica realtà veramente essente.

L'ente è invece, per san Tommaso come già per Aristotele, un predicato trascendentale poiché si può attribuire ad ogni realtà. La nozione dell'ente propriamente

è un predicato universale non una sostanza; non c'è, perciò, un'assoluta coincidenza tra il predicato “ente” e la sostanza a cui si attribuisce. S'intende che per san Tommaso il pensiero procede dalle molteplici realtà del mondo sensibile in cui si riscontra la distribuzione delle forme nella materia, dell'universale nel particolare. Una tale irriducibile dualità, tra la forma e la materia, tra l'universale e il particolare è ciò che Hegel non può ammettere, poiché il puro pensiero non può ammettere alcun presupposto empirico come davvero normativo. Ora, la forma normale della predicazione categorica richiede invece che ciò che il pensiero non può assimilare nella universalità del concetto ma che deve sempre presupporre, l'individualità della sostanza e le molteplici realtà sensibili, proprio questo è il soggetto dell'essere, è il reale soggetto o contenuto di quanto è pensato nel concetto dell'essere. In tutto ciò si nota come la realtà e la stessa esperienza della sostanza sensibile hanno una portata metafisica decisiva. È infatti attraverso l'esperienza sensibile che noi veniamo a toccare per la prima volta l'essere.

Si confronti infine il significato che l'astrazione può ricevere nella concezione di Hegel. Da un lato, non può essere soddisfatta la clausola tomistica circa l'assolutezza dei significati (si può astrarre solo ciò che non implica necessariamente un altro). Hegel sostiene infatti quello che si chiama l'olismo dei significati: tutti i concetti si implicano vicendevolmente. D'altro lato, per il suo monismo metafisico (esiste una sola sostanza) non può distinguersi l'universale e il particolare se non come due gradi della conoscenza. È questa una concezione che Hegel riceve da Leibniz. Particolarmente, l'astratto è ciò che è separato da altro; ma questa situazione corrisponde ad una forma di sapere che non sa cogliere in fondo le implicazioni degli stessi concetti. In tal senso, l'intelletto è la funzione propria del sapere astratto.

10. Husserl

Per concludere, faremo solo alcuni cenni al pensiero di Edmund Husserl († 1938), con particolare attenzione al suo saggio *La filosofia come scienza rigorosa* (1910); c'interessa evidenziare soltanto come l'impostazione moderna della filosofia come scienza prima, che abbiamo osservato in Hegel, vi si mantenga in alcuni punti essenziali, seppur profondamente modificata.

Husserl elabora il suo pensiero nell'ambiente del positivismo, cioè di quella corrente che, come lo stesso autore nota, è sorto in reazione o piuttosto è venuto a riempire la caduta delle pretese spropositate dell'idealismo tedesco. Il positivismo propugnava, allora come oggi in altro modo, una naturalizzazione della coscienza umana, particolarmente attraverso la psicologia (oggi invece prevale la neuroscienza). Ad esempio, l'attività mentale se si deve trattare scientificamente si deve spiegare nei termini di leggi psicofisiche, oppure di determinanti evoluzionistiche. Nella sua prima opera importante, i *Prolegomeni a una logica pura* (1900), Husserl affronta ad esempio la tesi secondo la quale le leggi logiche sarebbero determinate da leggi di economia nell'utilizzo dell'energia psicofisica. Tutto ciò porta evidentemente ad una estrema relativizzazione del pensiero e della sua pretesa di verità. Da tale punto di vista, un'altra corrente culturale con la quale il filosofo entra in conflitto è lo storicismo, che è da lui riconosciuto come un portato deterioro della dissoluzione dell'idealismo hegeliano.

Di fronte a tutto ciò, Husserl oppone la necessità che inerente invece alla stessa realtà del pensiero: la sua irriducibilità ad una spiegazione causale come a una riduzione storicistica e quindi l'esigenza di una sua comprensione adeguata. La tesi naturalistica (o materialistica) è infatti auto-contraddittoria, poiché pretende di essere vera ma annulla al contempo tutte le condizioni per le quali il pensiero può mantenersi come tale e avanzare quindi una pretesa di verità. Se il pensiero è determinato materialmente, le sue espressioni non hanno valore di rappresentazione, tanto meno di una rappresentazione universale, ma sono semplici effetti della sua particolare situazione; le espressioni linguistiche non vanno colte dunque quasi avessero un loro significato ma vanno colte come sintomi o espressioni della situazione del soggetto, così come le espressioni di dolore.

La stessa posizione naturalistica o la semplice psicologia empirica presuppongono ciò che s'intende per pensiero, ma ne offrono una spiegazione inadeguata. Husserl ritiene che la filosofia debba precisamente esaminare anzitutto ciò che preliminarmente s'intende per pensiero. La stessa realtà del pensiero deve essere dapprima analizzata nella sua struttura, nelle sue leggi immanenti. Ora, tali leggi non possono essere le leggi della causalità. Il pensiero non è regolato da cause o impulsi ma da significati (da "motivazioni", da "perché"). Tale vincolo del pensiero rispetto ai significati si chiama, con un termine che Husserl mutua dal suo maestro F. Brentano "intenzionalità".

La spiegazione del pensiero deve perciò separarsi dall'ambito dei fatti della natura,

poiché appunto il pensiero non è un semplice fatto della natura, per insediarsi invece nella pura e autonoma regione del pensiero. Il primo passo della filosofia è quella di sospendere l'inerenza della coscienza alla natura, di sospendere la stessa esistenza della natura (Husserl utilizza a tale proposito il termine dello scetticismo antico "epochè"), per cogliere invece l'apparire della natura alla coscienza. Diviene così oggetto di esperienza e di analisi ciò in cui il filosofo individua lo stesso senso originario di esperienza, la vita immanente della coscienza, il progressivo costruirsi della sua immagine del mondo.

In tale prospettiva, la filosofia risulta concepita come teoria della conoscenza. Il compito della filosofia è più precisamente quello di dipanare la molteplicità qualitativa di atti che il pensiero mette in moto nel semplice riferirsi a qualcosa; di descrivere le diverse modalità di apparizione di un oggetto alla coscienza. Ad esempio, nel mio osservare una piazza si devono distinguere atti di diverso genere (atti di percezione, ricordi, immaginazioni, ipotesi, etc.), il cui collegarsi progressivo genera la mia immagine della piazza.

Come per Hegel, la verità si deve guadagnare attraverso un esame della stessa vita della ragione; tale vita però, secondo Husserl, si deve anzitutto osservare non già a priori attraverso una logica speculativa, né attraverso una logica che si collochi dal punto di vista dell'Assoluto, ma attraverso un'analisi induttiva, per così dire "dal basso", che segua lo stesso funzionamento del pensiero umano nella costruzione del mondo sensibile, come poi dello stesso mondo umano.

Notiamo per finire come Husserl attribuisca alla filosofia una modalità specifica di razionalità che fa affidamento particolare all'intuizione. In ciò, nell'idea di filosofia come analisi descrittiva della coscienza, come fenomenologia, egli segue espressamente da vicino la concezione empiristica, particolarmente di Hume. Ma, diversamente dall'empirismo, egli intende l'intuizione non già come una mera percezione sensibile ma come un atto dell'intelletto per il quale si colgono in maniera evidente e immediata, in maniera percettiva, i significati universali, le essenze. La filosofia non deve affidarsi, come le scienze particolari, a ipotesi teoriche o a rappresentazioni indirette, ma deve riguadagnare quelle evidenze prime, quell'esperienza primigena su cui si fonda e in cui si verifica ogni rappresentazione e ogni teoria. In tale esigenza radicale di criticità e nella sua capacità di soddisfarla consiste la scientificità della filosofia e il suo ruolo fondamentale per tutte le altre scienze.

“Poiché è nelle scienze fisico-matematiche che la parte esteriormente più grande di lavoro procede secondo metodi indiretti, noi siamo portati a sopravvalutare i metodi indiretti ed a disconoscere il valore delle “*prensioni*” dirette. Ma la stessa essenza della filosofia vuole che, in quanto essa si rifà alle prime origini, il suo lavoro scientifico si muova nelle sfere della intuizione diretta” (E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958, p. 84).