

ANGELA LONGO

**Notula tomistica : gli *Analitici secondi* di Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino *Super Boethium De Trinitate* (q. 2, art. 2)\***

INTRODUZIONE

Il presente contributo intende presentare l'influenza che gli *Analitici secondi* di Aristotele hanno esercitato nell'elaborazione concettuale di una sezione del Commento di Tommaso d'Aquino (1224/5-1274) all'opuscolo teologico boeziano *De Trinitate* (Boezio : 475-80 circa-525). Tale Commento fu probabilmente composto da Tommaso in occasione del suo primo periodo d'insegnamento a Parigi, tra il 1257 e il 1259<sup>1</sup>. In quegli anni Tommaso non conosceva ancora le traduzioni aristoteliche dal greco al latino di Guglielmo di Moerbeke né aveva ancora composto il suo Commento agli *Analitici secondi* di Aristotele (redatto tra il 1271 e il 1272), per il quale Tommaso utilizzò dapprima la traduzione latina dell'opera aristotelica realizzata da Giacomo Veneto e poi quella di Guglielmo di Moerbeke<sup>2</sup>. Nondimeno egli mostra di avere già una meticolosa conoscenza delle opere di Aristotele, il cui studio dovette iniziare già durante la sua formazione universitaria a Napoli (1239-1244) e proseguire a Colonia sotto la guida di Alberto Magno (1248-1252). Infatti, all'interno dell'esegesi boeziana,

\* Ho avuto modo di presentare oralmente una prima versione di questo lavoro al pubblico del Centro L. Robin a Parigi (gennaio 2012), nell'ambito del seminario 'L'héritage philosophique de l'Antiquité dans la pensée byzantine et médiévale latine', diretto da Anca Vassiliu che qui ringrazio per l'invito. A Parigi sono state per me molto utili le osservazioni di J. Barnes, J.-B. Gourinat, J.-L. Labarrière e C. Viano. Ci tengo inoltre ad esprimere la mia gratitudine a E. Berti, A. Conti, G. Galluzzo, G. Perillo e D. P. Taormina per le loro preziose indicazioni circa la versione scritta di tale contributo. Ringrazio infine G. Galluzzo e M. Bertagna per aver accolto questo contributo sulla rivista « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale ». Questa ricerca è stata realizzata nell'ambito del progetto cofinanziato PRIN-MIUR (2009) 'Le filosofie post-ellenistiche da Antioco a Plotino'.

<sup>1</sup> Per la cronologia della vita e delle opere di Tommaso ci basiamo su J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Editions universitaires, Fribourg (Suisse) - Editions du Cerf, Paris 1993. Riprende sostanzialmente tale datazione, proponendo gli anni 1256-1259, P. Porro nella sua recente monografia: *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci 2012, in cui il commento di Tommaso al *De Trinitate* di Boezio occupa un intero capitolo (pp. 124-145, in part. p. 125), avendo fatto l'oggetto di lunga attenzione da parte di tale studioso (cf. *infra* la nota 11).

<sup>2</sup> Non ci occupiamo qui del commento di Tommaso agli *Analitici secondi*, in particolare rispetto al tema dei criteri che definiscono una scienza, ma rimandiamo al lavoro di A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I Commenti agli "Analitici secondi"*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006, in cui il commento in questione di Tommaso è selettivamente studiato e messo a confronto con gli altri commenti medievali duecenteschi.

Tommaso non solo fa dei rimandi espliciti e puntuali agli *Analitici secondi* di Aristotele — come vedremo — ma anche a numerose altre opere aristoteliche, tra cui soprattutto la *Metafisica*, l'*Etica Nicomachea*, il *De anima* e la *Fisica* (in tal senso sono istruttivi i rimandi alle opere aristoteliche contenuti nell'edizione leonina del testo dell'Aquinate). Si potrebbe anzi osservare che l'insieme delle opere aristoteliche evocate da Tommaso nel suo Commento è molto più ampio di quello evocato da Boezio nel suo opuscolo *De Trinitate*, in cui sono la *Metafisica* (per la tripartizione della filosofia speculativa) e le *Categorie* (per i concetti di sostanza e relazione) a occupare tutto il campo, e ciò nonostante che Boezio sia stato, come è ben noto, il 'traghettatore' di Aristotele al mondo latino e cristiano in particolare grazie alle sue traduzioni e ai suoi commenti delle opere logiche aristoteliche<sup>3</sup>. Il fatto è che Tommaso solleva, tra gli altri, dei problemi di epistemologia che non si trovano in realtà nel testo boeziano commentato e per i quali l'Aquinate mobilita tutte le sue conoscenze di Aristotele, e non solo.

Ricordiamo inoltre che l'esegesi di Tommaso è incompleta, poiché si ferma all'inizio del secondo capitolo dell'opuscolo boeziano (che ne contiene sei), e si articola di volta in volta dapprima in una parafrasi esplicativa molto vicina al testo e poi nell'introduzione di temi e problemi, sotto forma di *quaestiones*, in modo alquanto indipendente dal testo commentato<sup>4</sup>. In questa sede mi soffermerò in particolare sulla seconda questione, quella riguardante la manifestazione della conoscenza divina, e, più in particolare, sul secondo articolo, riguardante l'esistenza o meno di una scienza delle cose divine proprie della fede. In tale contesto cercherò di mostrare come Tommaso utilizzi il modello di sapere scientifico che si può ricavare dagli *Analitici secondi* di Aristotele<sup>5</sup>, ma sottoponendolo a una profonda trasformazione. Ricordiamo infatti che tale testo pagano è inserito nell'ambito della speculazione sulla teologia cristiana, e, in partico-

<sup>3</sup> Il più recente testo critico degli opuscoli teologici boeziani, tra cui il *De Trinitate*, si trova in: BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. MORESCHINI, K. G. SAUJ, Lipsia 2005. Per una traduzione italiana, benché precedente la suddetta edizione, si veda SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. OBERTELLO, Rusconi, Milano 1979. Per la fortuna degli opuscoli teologici boeziani nel Medio Evo rimandiamo al recente lavoro di C. ERISMANN, *The Medieval Fortunes of the Opuscula sacra*, in J. MARENBOON ed., *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 155-177.

<sup>4</sup> Per una bibliografia specifica sul commento di Tommaso al *De Trinitate* di Boezio segnaliamo: L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Super Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974; M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin aufgrund seiner Schrift Super Boetium De Trinitate*, Paulus Verlag, Freiburg 1948; D. HALL, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas Expositio of the De Trinitate of Boethius*, Brill, Leiden-New York-Koln 1992; W. J. HANKEY, *The De Trinitate of St. Boethius and the Structure of the Summa Theologiae*, Atti del Congresso internazionale di studi boeziani a cura di L. OBERTELLO, Herder, Roma 1981, pp. 367-375 e L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas In De Trinitate*, in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 31, 1947, pp. 3-40.

<sup>5</sup> Sul dibattito generale circa l'esistenza della scienza delle cose divine si veda: M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985<sup>2</sup> (originale francese 1957).

lare, che Tommaso distingue la teologia in (a) teologia razionale, al cui interno può trovare opportuna collocazione anche la speculazione filosofica pagana (aristotelica e platonica), e in (b) teologia rivelata cristiana, rispetto alla quale i testi aristotelici restano per forza di cose alquanto estranei. Infine ricordiamo che Tommaso subordina la teologia razionale alla teologia rivelata cristiana e quest'ultima alla scienza di Dio e dei beati, partecipata per fede agli esseri umani nel loro pellegrinaggio terreno<sup>6</sup>.

#### § 1. LE OBIEZIONI : NON ESISTE UNA SCIENZA DELLE COSE DIVINE DI PERTINENZA DELLA FEDE

Dopo aver trattato nel primo articolo della seconda questione se sia lecito condurre un'indagine sulle cose divine e dopo aver dato una risposta affermativa a tale quesito, Tommaso passa a considerare nel secondo articolo se possa esistere una scienza delle cose divine. Egli ha in mente principalmente quelle cose divine che sono proprie dell'ambito della fede, come si precisa sin dall'inizio quando si parla di « *de divinis que fidei subsunt* ». Le obiezioni, che introducono l'articolo, esprimono la tesi negativa che non possa esistere una tale scienza<sup>7</sup>. Quindi nella seconda sezione, introdotta da « *set contra* » è formulata la tesi opposta per cui una tale scienza esiste. In seguito è nella *responsio* che si esprime la presa di posizione personale di Tommaso per cui esiste una scienza delle cose divine credute per fede e, infine, nelle repliche finali (introdotte da « *ad primum* », etc.) egli replica alle obiezioni iniziali.

Ora proprio nell'articolare sia le obiezioni iniziali sia la sua risposta personale mi sembra che Tommaso faccia un importante e largo uso degli *Analitici secondi* di Aristotele, anche al di là di quel rinvio esplicito che si trova alla suddetta opera nella seconda obiezione (« *ut dicitur in I Posteriorum* », ...) <sup>8</sup>. Nondimeno la mia impressione è che non si tratti di un rimando isolato, ma che l'intera sezione delle obiezioni e della risposta sia articolata con concetti ed espressa con termini tratti dagli *Analitici secondi*, di modo che si possa tracciare una vera e propria mappa concettuale, derivante dalla suddetta opera aristotelica, e tale da funzionare come strumento e criterio per decidere se esista o meno una scienza delle cose divine che sono di pertinenza della fede.

<sup>6</sup> Per la teologia come scienza subalternata già nel prologo del commento di Tommaso alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Paris, Vrin 2006 (Bibliothèque thomiste). Rimandiamo inoltre alle pagine estremamente chiare al riguardo di J.-P. TORRELL, *La teologia cattolica*, Milano, Jaca Book 1998, pp. 55-57 (originale francese 1994), si veda inoltre P. PORRO, *Metaphysica - sapientia - scienza divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Brepols - Pagina, Turnout - Bari, 2006.

<sup>7</sup> Va al di là delle nostre competenze il poter identificare la fonte di tali obiezioni, per cui preferiamo non avanzare alcuna ipotesi al riguardo.

<sup>8</sup> Cito dall'edizione leonina SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus L. *Super Boetium De Trinitate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma - Paris 1992 (*quaestio secunda, articulus secundus*). Tale rimando è identificato dall'editore con *An. post.*, I, 2 (in realtà 1), 71a13.

Se si prendono in considerazione le obiezioni, si può osservare che l' 'identikit' di una scienza è il seguente:

- bisogna che una scienza per essere tale abbia un genere, deduca le proprietà del genere e lo faccia in modo dimostrativo a partire da dei principi;
- inoltre bisogna che tale scienza possa definire l'essenza del genere di cui si occupa;
- infine che essa abbia come proprio punto di partenza l'intelletto.

In base a tali requisiti la scienza delle cose divine proprie dell'ambito della fede non può dirsi tale. Infatti, riprendendo i vari punti, si obietta (seconda obiezione) che tale scienza avrebbe per genere Dio (si noti come si sia passati dalle cose divine in generale a Dio stesso), ma che di tale genere non è in grado di cogliere e definire l'essenza. Ora, indagare l'essenza di qualcosa e avere un genere come oggetto, sono invece caratteristiche proprie di una scienza, per cui, non potendosi cogliere l'essenza di Dio, non si può nemmeno porre la possibilità di una scienza a suo riguardo.

*Ad secundum sic proceditur: videtur quod de divinis que fidei subsunt, scientia esse non possit ... 2. [5] Preterea. Ut dicitur in I Posteriorum<sup>9</sup>, in qualibet scientia oportet de subiecto presupponere quid est. Set de Deo nullo modo possumus scire quid est, ut dicit Damascenus<sup>10</sup>. Ergo de Deo non potest esse scientia (ed. cit., p. 94, 1-2/5-9).*

« A riguardo del secondo punto, si procede in questo modo: sembra che non si possa avere scienza delle cose divine sottoposte alla fede... 2. Inoltre, come si osserva nel I libro degli *Analitici secondi*, in ogni scienza occorre presupporre l'essenza del soggetto. Ma non possiamo in alcun modo conoscere l'essenza divina, come dice Giovanni Damasceno. Dunque non può esservi scienza di Dio »<sup>11</sup>.

Inoltre (terza obiezione), se il secondo elemento che caratterizza una scienza è l'indagine delle parti e affezioni del suo genere, nemmeno per questa via sarà possibile che esista una scienza di Dio in quanto Dio è privo sia di parti sia di affezioni.

*3. [10] Preterea. Cuiuslibet scientie est partes et passiones sui subiecti considerare. Set Deus cum sit forma simplex, nec partes habet in quas dividatur, nec passionibus aliquibus subici potest. Ergo de Deo non potest esse scientia (ed. cit., p. 94, 10-14).*

« Inoltre, è proprio di ogni scienza considerare le parti e le affezioni del suo soggetto. Ma Dio, essendo una forma semplice, non possiede parti in cui possa essere diviso, né può sottostare a qualche affezione. Non può dunque esservi scienza di Dio ».

<sup>9</sup> L'editore rimanda a ARIST. *An. Post.*, I, 1, 71a13.

<sup>10</sup> L'editore rimanda a *De fide*, ch. 4, PG 94, 800b.

<sup>11</sup> Qui, come negli altri passi, la traduzione citata è tratta da: TOMMASO, *Commenti a Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di P. PORRO, Bompiani, Milano 2007, pp. 129 ss.

Ma (quinta obiezione) la scienza di Dio non ha nemmeno dei principi per sé noti a partire dai quali costruire le proprie dimostrazioni, dato che i contenuti oggetto di fede non sono di per sé noti, altrimenti non richiederebbero nemmeno un atto di fede.

5. *Preterea. Omnis scientia procedit ex principiis per se notis, que 'quisque probat audita', aut ex principiis que ab his fidem habent. Set articuli [25] fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi: quia neque sunt per se nota, neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstratione, ut dictum est (cf. art. 1 ad 5). Ergo de divinis que fide tenentur non potest esse scientia* (ed. cit., pp. 94, 22 - 95, 29).

« Inoltre, ogni scienza procede da principi noti di per sé, che “ciascuno approva appena li ascolta”, o dai principi che ricevono da questi la loro validità. Ma gli articoli di fede, che rappresentano i principi primi nell’ambito della fede stessa, non sono di questo tipo, perché né sono noti di per sé, né possono essere ricondotti per via di dimostrazione, come di è detto, a principi noti di per sé. Non può dunque esservi scienza delle cose divine che si tengono per fede ».

Infine (settima obiezione), mentre una scienza procede dall’intelligenza dei suoi principi, invece in ambito di fede — all’inizio almeno — non c’è comprensione, bensì accettazione dei principi.

7. *Preterea. Cuiuslibet scientie principium est [35] intellectus, quia ex intellectu principiorum venit in scientiam conclusionum. Set in his que sunt fidei intellectus non est principium set finis, quia ut dicitur Ys. vii, “Nisi credideritis non intelligetis”. Ergo de divinis que fidei sunt non potest [40] esse scientia* (ed. cit., p. 95, 34-40).

« Inoltre, principio di qualunque scienza è l’intelletto, perché è dalla comprensione [intellettuale] dei principi che si perviene alla scienza delle conclusioni. Ma in ciò che appartiene alla fede l’intelletto non è principio ma fine, perché, come si dice in Is. 7, 9: “Se non crederete, non potrete comprendere” [*Vetus Latina*]. Non può dunque esservi scienza delle cose divine che appartengono alla fede ».

Riassumendo, secondo la tesi negativa espressa in quattro delle obiezioni, non vi può essere una scienza delle cose divine proprie dell’ambito della fede poiché tale scienza avrebbe un genere (Dio) inaccessibile nella sua essenza, sprovvisto di parti e affezioni, e non avrebbe dei principi di per sé noti, comprensibili all’intelligenza umana, da cui prendere le mosse.

Delineato questo ritratto della scienza, anche se in senso negativo, è ora possibile vedere — a mio avviso — come esso derivi dagli *Analitici secondi* di Aristotele, di cui propongo la lettura e l’analisi di alcuni passi non segnalati dall’edizione leonina.

In primo luogo appare pertinente il passo del libro I, capitolo 10, in cui si dice che una scienza dimostrativa ruota intorno a tre elementi, ovvero, nell’ordine, il genere, gli assiomi e le proprietà del genere (*An. Post.*, I, 10, 76b11-16):

*Omnis enim demonstrativa scientia circa tria est, et quaecumque esse ponuntur (hec autem sunt autem, genus, cuius per se passionum speculativa est) et que communes dicuntur dignitates, ex quibus primis demonstrant, et tertium passiones, quarum quid significet unaqueque accipit*<sup>12</sup>.

Tali tre elementi erano stati già enunciati al capitolo 7, come ciò che si riscontra in quanto caratterizzante nelle dimostrazioni, nell'ordine: il genere nei suoi caratteri essenziali, gli assiomi (principi) e le proprietà e accidenti per sé. Genere, assiomi e proprietà del genere sono rispettivamente l'oggetto, il punto di partenza e il punto di arrivo delle dimostrazioni di una scienza (*An. Post.*, I, 7, 75a39-b 2):

*Tria autem sunt in demonstrationibus, unum quidem quod demonstratur conclusio: hoc autem est quod inest alicui generi per se. Unum autem dignitates; dignitates autem sunt ex quibus est. Tertium genus subiectum, cuius passiones et per se accidentia ostendit demonstratio*<sup>13</sup>.

Ora,

- a) il fatto che ci sia un genere per la scienza delle cose divine proprie della fede, ovvero che questo genere sia Dio,
- b) ma al contempo il fatto che Dio sia indefinibile,
- c) così come che non esistano sue parti o affezioni,
- d) e che i principi da cui partire siano oscuri per l'intelligenza umana — almeno all'inizio — costituiscono un insieme di dati che rendono particolarmente potenti le obiezioni alle quali Tommaso dovrà replicare.

<sup>12</sup> Per la traduzione latina, di cui fece uso Tommaso, di questo come degli altri passi aristotelici cf. IACOBUS VENETICUS translator Aristotelis, *Analytica posteriora*, Aristoteles Latinus IV, 1-4, edd. L. MINIO-PALUELLO et B. G. DOD, Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1968, pp. 5-107. Per l'originale greco rimandiamo a: ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*. Recognovit W. D. ROSS. Praefatione et appendice auxit L. MINIO-PALUELLO, Oxford 1969, e per la sua traduzione italiana citiamo (segnalando differenze con la versione latina, ove si riscontrino) da ARISTOTELE, *Analitici secondi*. Traduzione e commento di M. MIGNUCCI. Introduzione di J. BARNES, Laterza, Roma-Bari 2007: « Infatti ogni scienza dimostrativa ha a che fare con tre cose, ossia con quelle cose che sono poste essere (ed esse sono il genere del quale la scienza considera le affezioni per sé), con quelli che sono chiamati assiomi comuni, le cose prime a partire dalle quali si dimostra, e in terzo luogo con le affezioni, di ciascuna delle quali la scienza assume che cosa significhi » (p. 31).

<sup>13</sup> « Vi sono infatti tre cose nelle dimostrazioni: una è ciò che viene dimostrato, la conclusione (ossia ciò che conviene per sé ad un qualche genere); un'altra sono gli assiomi (gli assiomi sono le cose da cui la dimostrazione procede); la terza cosa è il genere soggiacente, di cui la dimostrazione rivela le affezioni e gli accidenti per sé » (trad. cit., pp. 23-25). Ricordiamo che per Aristotele gli assiomi sono distinti in comuni a più scienze o propri di una scienza, in entrambi i casi (ma soprattutto nel primo) non è necessario che essi di fatto costituiscano una o più premesse dei vari sillogismi dimostrativi, agendo spesso come principi impliciti.

Infatti sembra davvero che si possa dire che, se si assume come paradigma di una scienza dimostrativa quello delineato negli *Analitici secondi*, allora non solo non esiste, ma non può nemmeno esistere una scienza delle cose divine che ricadono sotto la fede.

Anche il concetto per cui la scienza indaga l'essenza (il *quid est*) di ciò di cui si occupa è sostenuto in più passi dell'opera aristotelica in questione sia in termini generali sia in relazione a casi particolari. A tal proposito si può osservare che il passo aristotelico indicato dall'edizione leonina riguarda la preconnoscenza del *quid est* di un termine utilizzato (ARIST., *An. Post.*, I, 1, 71a10-13)<sup>14</sup>:

*Dupliciter autem necessarium est praecognoscere; alia namque quia sunt, prius necesse est opinari, alia vero, quid est quod dicitur intelligere oportet, quedam autem utraque.*

Nondimeno ho qualche dubbio che si tratti in Tommaso di indicare semplicemente secondo quale accezione semantica un termine sia utilizzato, ma che si tratti piuttosto di una definizione dell'essenza dell'oggetto d'indagine, di cui si intendono dimostrare le proprietà. A tal fine si potrebbe indicare un altro passo dell'opera aristotelica, ovvero un brano del capitolo 2, sempre del I libro, in cui si parla della definizione e si dà l'esempio concreto dello scienziato di aritmetica il quale definisce la monade dichiarandola « ciò che è indivisibile secondo la quantità ». In tale passo inoltre si distingue esplicitamente la semplice ipotesi di esistenza (che la monade esista) dalla definizione di essenza (che cosa sia la monade, *An. Post.*, I, 2, 72a21-24):

*Definitio enim positio quidem est; ponit enim arithmeticus unitatem hoc indivisibile esse secundum quantitatem; suppositio autem non est; id enim quod quid est unitas et esse unitatem non idem est<sup>15</sup>.*

Le due questioni di esistenza e di essenza sono associate e considerate in termini generali nel primo capitolo del II libro, in cui Aristotele enuncia i quattro oggetti di una ricerca, ovvero un fatto, il perché di esso, l'esistenza di qualcosa e la sua essenza. Sono trattati in coppia dapprima il primo e secondo oggetto d'indagine, ovvero il fatto (*quia*) e il suo perché (*propter quid*), poi il terzo e il quarto oggetto d'indagine, ovvero se una cosa ci sia (*si est*) e che cosa sia (*quid est*). Per queste ultime due domande (trattate insieme come nel precedente passo aristotelico) si apportano degli esempi,

<sup>14</sup> « In due modi è necessario preconnoscere. Di alcune cose è necessario preassumere che sono; di altre bisogna comprendere che cosa è quel che viene detto; di altre ancora entrambe » (trad. cit., p. 3).

<sup>15</sup> « Infatti la definizione è una posizione: il matematico pone che l'unità sia l'indivisibile secondo la quantità; ma questa non è una presupposizione; infatti che cos'è l'unità e che l'unità è non sono la stessa cosa » (trad. cit., p. 9). Si veda anche *An. Post.*, I, 10, 76a35-36.



tra cui quello della divinità (*theos/deus*) che può essere oggetto d'indagine sia per la sua esistenza sia per la sua essenza (*An. Post.*, II, 1, 89b23-35):

*Questiones sunt equales numero quecumque vere scimus. Querimus autem quatuor, quia, propter quid, si est, quid est... hec quidem igitur sic, quedam autem alio modo querimus, ut si est aut non est centaurus, aut deus. Hoc autem si est aut non est simpliciter dico, sed non si album est aut non. Cognoscentes autem quia est, quid est querimus, ut quid igitur est deus, aut quid est homo*<sup>16</sup>.

Osserviamo che, a rigore, da questo testo aristotelico l'indagine sull'essenza della divinità appare possibile. Nel testo di Tommaso, invece, la seconda obiezione esprime proprio l'impossibilità di cogliere l'essenza (il *quid est*) di Dio e come autorità si appoggia sulla testimonianza di Giovanni Damasceno<sup>17</sup>, il quale afferma appunto che è evidente che Dio esista, mentre è inafferrabile che cosa Egli sia. Nel Damasceno la prospettiva sembra essere quella dell'inconoscibilità dell'essenza di Dio per una mente umana e l'adozione dei modi della teologia negativa, che enuncia ciò che Dio non è piuttosto che ciò che Egli è.

In relazione poi alla terza obiezione, dove — si noti — si menzionano non solo le affezioni (*passiones*), ma anche le parti (*partes*) del genere di cui si dovrebbe occupare la scienza in questione, mi sembra sia opportuno richiamare non tanto il passo degli *Analitici secondi*, I, 18 (indicato nell'edizione leonina), in cui sono menzionate solo le affezioni e non le parti, bensì il brano degli *Analitici secondi*, I, 28, in cui compaiono entrambe, ovvero le parti e le affezioni del genere (*An. Post.*, I, 28, 87a38-39):

*Una autem scientia est que est unius generis, quecumque ex primis componuntur et partes aut passiones horum sunt per se*<sup>18</sup>.

Ma veniamo ora agli assiomi o principi di una scienza, in quanto nella quinta obiezione si sostiene che una scienza delle cose divine pertinenti la fede non possiede dei principi per sé noti o riconducibili a dei principi per sé noti. Il concetto che i principi siano per sé noti è a sua volta espresso negli *Analitici secondi*, I, 10, lì dove si dice che non vi è bisogno di spiegare il significato degli assiomi comuni poiché essi sono cose note, come per esempio l'assioma « se da uguali toglì uguali, restano degli

<sup>16</sup> « Le cose cercate sono in numero uguale a quelle di cui abbiamo conoscenza scientifica. Cerchiamo quattro cose, e precisamente il "che", il "perché", "se è", "che cos'è" ... Queste cose [*scil.* il "che" e il "perché"] le cerchiamo in questo modo, altre in altro modo, come per esempio se il centauro o il dio è o non è. Intendo dire se è o no in senso assoluto, e non se bianco o no. Una volta venuti a conoscere che è, cerchiamo che cos'è, come per esempio: che cos'è allora il dio o che cos'è l'uomo? » (trad. cit., p. 93).

<sup>17</sup> Come detto, l'editore rimanda all'*Expositio fidei orthodoxae*, cap. 4, PG 94, 800b.

<sup>18</sup> « È una la scienza che riguarda un genere, ossia quelle cose che sono composte dalle cose prime del genere e sono parti o affezioni di queste per sé » (trad. cit., p. 81).



uguali ». I principi poi risolvibili in altri per sé noti sarebbero quelli di una scienza subordinata rispetto ai principi della rispettiva scienza sovra-ordinata, ad esempio i principi della geometria rispetto a quelli dell'aritmetica (*An. Post.*, I, 10, 76b20-21):

*Sicut neque communia [principia] non recipit quid significant quod est equalia ab equalibus demere, quoniam notum est*<sup>19</sup>.

In verità, va osservato che più spesso negli *Analitici secondi* si parla non tanto di cose note *tout court*, ma di cose più note di altre. In particolare i punti di partenza di una dimostrazione devono essere più noti (e anteriori) rispetto alle conclusioni che da essi sono dedotte, pena una dimostrazione non valida in quanto circolare (*An. Post.*, I, 3, in particolare 72b25-27):

*Circulo que quod impossibile sit demonstrare simpliciter, manifestum est, si vere ex prioribus oportet demonstrationem esse et notioribus*<sup>20</sup>.

Ora tale requisito dell'essere noti di per sé (o di essere riducibili a enunciati noti) manca ai principi della scienza in questione, la quale li assumerebbe nella loro oscurità, almeno iniziale, per mezzo di un atto di fede. Sempre riguardo ai principi, nella settima obiezione, si nega che l'intelletto sia principio della scienza delle cose divine che ricadono sotto la fede, come invece dovrebbe. In questo caso mi sembra che ci sia non un semplice rimando concettuale, ma una vera e propria citazione di quel passo degli *Analitici secondi* in cui si dice appunto che l'intelletto è principio di scienza (*An. Post.*, II, 19). In esso si sostiene che non può esservi dimostrazione, dunque scienza, dei principi stessi da cui una scienza prende le mosse, essi vanno colti piuttosto dall'intelletto/intelligenza che li mette così a disposizione della scienza per le sue procedure deduttive. L'intelligenza è in grado di comprendere tali principi nella loro verità evidente (*An. Post.*, II 19, 100b15-17):

*Si igitur nichil aliud secundum scientiam genus habemus verum, intellectus utique erit scientie principium et principium principis, hoc autem omne similiter se habet ad omnem rem*<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> « Così come a proposito delle cose comuni non si assume che cosa significa togliere da uguali uguali, perché è noto » (trad. cit., p. 31).

<sup>20</sup> « Che sia impossibile che qualcosa sia dimostrato in senso proprio circolarmente è chiaro, se è vero che la dimostrazione deve procedere da cose anteriori e più note » (trad. cit., p. 11), cf. anche *An. Post.*, II, 19, 100b9-10.

<sup>21</sup> « Se allora non abbiamo alcun genere vero oltre [in latino 'secondo'] alla conoscenza scientifica, l'intellezione deve essere principio della conoscenza scientifica. E l'una può essere considerata il principio del principio [in latino 'per i principi'], mentre l'altra nel suo complesso sarà nella stessa relazione col suo oggetto nel suo complesso » (trad. cit., p. 141).

Invece i principi della fede sono oscuri e all'inizio almeno non è possibile comprenderli, la loro comprensione verrà solo dopo aver compiuto l'atto di fede. Il rimando è a Isaia (VII, 9), per cui la comprensione non precede l'atto di fede, ma può solo seguirlo.

Per riassumere possiamo dire che nelle obiezioni che aprono il secondo articolo della seconda questione non solo è presente un esplicito rimando da parte di Tommaso al I libro degli *Analitici secondi* di Aristotele, ma che più largamente il modello di sapere scientifico estraibile dall'opera aristotelica agisca come criterio dirimente per negare al sapere delle cose divine di pertinenza della fede lo statuto di scienza. Ciò è visibile, in particolare, nelle obiezioni seconda, terza, quinta e settima. Conformemente a questo approccio tale sapere è manchevole riguardo ai tre elementi che caratterizzano una scienza, ovvero il genere, le sue proprietà e i principi, senza contare che non vi è un atto di intelligenza umana che potrebbe avviare una tale scienza. Questa dunque la tesi negativa espressa nelle obiezioni e articolata in modo significativo secondo una certa idea di scienza dimostrativa la cui origine è rintracciabile appunto negli *Analitici secondi* e con cui Tommaso dovrà confrontarsi.

## § 2. LA RISPOSTA: LA SCIENZA DELLE COSE DIVINE DI PERTINENZA DELLA FEDE ESISTE

Tommaso, da parte sua, prende posizione nella *responsio* e afferma che, al contrario, esiste una scienza delle cose divine di pertinenza della fede. Egli articola un'elaborata risposta in cui è di nuovo possibile rintracciare l'influsso degli *Analitici secondi*, anche se, questa volta, si rivelerà necessaria l'aggiunta di un concetto di 'partecipazione'/'assimilazione' di matrice piuttosto neoplatonica e magari mediato dallo stesso Boezio, sia grazie all'immagine (contenuta nel proemio del *De Trinitate*) della fiammella dell'intelligenza umana illuminata dal fuoco divino<sup>22</sup> sia per mezzo del *De hebdomadibus*, che ha per tema appunto la partecipazione e che fu ugualmente commentato da Tommaso, anche se — sembra — successivamente<sup>23</sup>. Apparirà così

<sup>22</sup> La tradizione agostiniana della *illuminatio* deve aver avuto un gran peso già in Boezio, rimandiamo inoltre al noto passo della *Lettera VII* di Platone (non ci occupiamo qui della questione dell'autenticità di tale testo) in cui si parla di una luce che all'improvviso, da un fuoco scoppiettante, si accende nell'anima umana (*Ep. VII*, 341c7-d1), passo che i platonici della tarda antichità (per es. Porfirio) usavano per indicare l'accensione nell'essere umano della conoscenza intellettuale (cf. D. P. TAORMINA, *Plotino e Porfirio sul messaggero e il re. Nota sulla conoscenza di sé secondo Plotino, trattato 49, 3.44-4.1*, in D. P. TAORMINA ed., *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Napoli, Bibliopolis 2010, pp. 245-266, in particolare p. 256).

<sup>23</sup> In generale per la nozione neoplatonica di partecipazione nell'opera di Tommaso, oltre a Boezio, possono aver agito da filtro anche altri autori, in particolare C. Fabro considera l'apporto di Agostino, dello ps. Dionigi l'Aeropagita e, per il versante arabo, dell'autore del *De causis* e di Avicenna (*La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005 [prima edizione 1939], pp. 77-120); si veda anche L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1953<sup>2</sup>.

che il ricorso agli *Analitici secondi*, per quanto importante, non sarà però sufficiente a stabilire la tesi positiva dell'esistenza della scienza in questione. Inoltre nel parlare di una partecipazione/assimilazione della conoscenza umana a quella di Dio, questa volta il genitivo diventa soggettivo (ovvero la conoscenza che Dio ha di sé e delle altre cose) e non più oggettivo (ovvero la conoscenza su Dio), com'era invece nelle obiezioni. Un'altra differenza nella terminologia rispetto alle obiezioni è che nella risposta si parla di « scientia de divinis » in generale, senza precisare che si tratti delle cose divine che ricadono sotto la fede. Tommaso infatti nella risposta, almeno all'inizio, intende in senso lato la scienza delle cose divine, in modo da includere la scienza prima della tradizione filosofica pagana, *in primis* quella dello stesso Aristotele.

Tommaso inizia col presentare il modo di procedere di una scienza (non solo di quella *de divinis*) ricalcando parzialmente la definizione di sillogismo formulata nel secondo capitolo degli *Analitici primi* aristotelici, ovvero come il sillogismo sia quel ragionamento nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso segue di necessità (*An. Pr.*, I, 1, 24b18-20):

*Syllogismus autem est oratio in qua positis quibusdam aliud quid ab his quae posita sunt ex necessitate accidit eo quod haec sint*<sup>24</sup>.

Così per l'Aquinate una scienza procede in modo che, poste alcune premesse come note, se ne deducano delle conclusioni in modo necessario. Poiché egli ritiene che questo modo di procedere sillogistico abbia luogo *de divinis*, allora conclude, sulla base di questo solo elemento procedurale, che esista una scienza delle cose divine in generale.

*Responsio. Dicendum, quod cum ratio scientie [55] consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur, hoc autem de divinis contingat, constat de divinis esse scientiam* (ed. cit., p. 95, 54-57)

« Risposta. Si deve dire che, poiché la ragione essenziale della scienza consiste nel desumere in modo necessario alcune cose da altre già note, e poichè ciò si verifica a proposito delle cose divine, è evidente che di queste possa esservi scienza ».

Quindi riprende una distinzione, sempre aristotelica e già formulata negli *Analitici secondi* (I, 2), per dire che si ha notizia delle cose divine in due modi: o rispetto a noi o rispetto alla loro natura (*An. Post.*, I, 2, 71b33-72a5):

*Priora autem et notiora dupliciter sunt; non enim idem est primum natura et ad nos prius, neque notius et nobis notius. Dico autem ad nos priora et notiora proxima sensui,*

<sup>24</sup> Da BOETHIUS translator Aristotelis, *Analytica priora (recensio Florentina)*, Aristoteles Latinus III, 1-4, ed. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1962. « Sillogismo è un ragionamento in cui, poste alcune cose, ne consegue necessariamente qualcosa d'altro rispetto alle cose poste » (traduzione mia).

*simpliciter autem priora et notiora que longius sunt. Sunt autem longiora quidem universalia maxime, proxima autem singularia; et opponuntur hec ad invicem*<sup>25</sup>.

Anche per Tommaso, rispetto a noi la conoscenza delle cose inizia dai sensi (« a sensu »), a partire dalle creature, mentre rispetto alla natura stessa delle cose divine essa è posseduta in modo immediato da Dio e dai beati. Tuttavia si può notare che nel passo aristotelico indicato si parli di cose anteriori e più note in generale, e non specificamente delle cose divine, di cui invece il passo di Tommaso costituisce un'applicazione. Inoltre mentre nel passo aristotelico il contrasto era tra « per noi » e « per natura », senza evocare un soggetto conoscente oltre al 'noi' degli esseri umani, invece Tommaso inserisce Dio stesso (e i beati), quale soggetto alternativo, in grado di conoscere le cose divine secondo la loro stessa natura :

*Set divinorum notitia dupliciter potest estimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia [60] non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex se ipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a [65] beatis secundum modum suum* (ed. cit., p. 95, 57-65).

« Ma la conoscenza delle cose divine può essere valutata in due modi: rispetto a noi, e in questo senso esse risultano conoscibili solo a partire dalle cose create, la cui conoscenza si ricava dai sensi; o rispetto alla loro stessa natura, e in questo senso sono di per sé massimamente conoscibili, e per quanto non possano essere conosciute da noi così come sono in se stesse, vengono tuttavia conosciute, nel modo loro appropriato, da Dio e dai beati ».

A questo punto, poiché ci sono ormai due soggetti conoscenti, gli esseri umani in terra da una parte e Dio con i beati dall'altra, la scienza delle cose divine a sua volta si sdoppia per diventare « duplex ». Di conseguenza quella scienza che è propria del soggetto conoscente umano e che non può non partire dai dati sensibili per arrivare a conoscere le cose divine che non sono sensibili è appunto la scienza dei filosofi o scienza prima (potremmo dire la teologia razionale), mentre la conoscenza di Dio e dei beati è quella scienza che non necessita la mediazione dei sensibili e che coglie le cose divine secondo la loro stessa natura di realtà immateriali. Ora di questa seconda scienza, implicitamente più alta e più perfetta di quella umana, non è dato il possesso all'essere umano, finché è pellegrino sulla terra, ma gli è accordata una partecipazione/assimilazione tramite la fede appunto :

<sup>25</sup> « Ci sono due sensi in cui le cose sono anteriori e più note. Infatti non è lo stesso essere anteriore per natura e rispetto a noi ed essere più noto per natura e rispetto a noi. Chiamo anteriori e più note rispetto a noi le cose che sono più vicine alla percezione, anteriori e più note in senso assoluto quelle che sono più lontane. Le cose più universali sono quelle più lontane, le singolari sono quelle più vicine e tali cose si oppongono reciprocamente » (trad. cit., p. 7).

*Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, que quidem perfecte in statu vie nobis est impossibilis, set fit nobis in statu vie quedam illius cognitionis participatio et assimilatio [75] ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inheremus ipsi prime veritati propter se ipsam (ed. cit., p. 95, 65-77).*

« E in base a ciò si ha una duplice scienza delle cose divine: una secondo il modo della nostra conoscenza, che trae i propri principî dalle cose sensibili per pervenire a quelle divine, e questa è la maniera in cui i filosofi hanno tramandato la scienza delle cose divine, chiamando la filosofia prima scienza divina; l'altra secondo il modo delle stesse cose divine, in maniera tale cioè che esse vengano comprese per come sono in se stesse. Nel nostro stato di viatori, una conoscenza perfetta di questo tipo risulta per noi impossibile; è possibile invece solo partecipare in qualche misura di essa e avvicinarci alla conoscenza divina, in quanto, attraverso la fede infusa in noi, possiamo penetrare nella verità prima in virtù di essa ».

Implicitamente si intende che delle cose divine che riguardano la fede non si dà una scienza da parte nostra a partire dai sensibili (come, invece, per la scienza prima dei filosofi), ma una scienza mediata dalla fede, per partecipazione (ecco appunto la nozione neoplatonica estranea ai testi aristotelici) alla conoscenza che Dio stesso e i beati hanno delle cose divine.

Nondimeno, dopo la distinzione tra pensiero intuitivo (proprio di Dio) e discorsivo (proprio dell'uomo), Tommaso non rinuncia a riportare anche la conoscenza delle cose divine a partire dalla fede a uno schema deduttivo, secondo il quale si procede dai principi alle conclusioni, ed afferma che gli articoli di fede funzionano, per così dire (« quasi »), da principi, mentre le cose da essi dedotte valgono, sempre per così dire (di nuovo « quasi »), come conclusioni. Tommaso nell'adattare la scienza delle cose di fede a uno schema deduttivo, originariamente elaborato da altri non per essa, ha coscienza dello scarto esistente, per cui per due volte ripete « quasi », proprio ad esprimere — mi sembra — la consapevolezza di un certo *décalage* nell'applicazione dello schema deduttivo aristotelico al sapere delle cose di fede<sup>26</sup>.

*Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, [80] non discorrendo, ita nos ex his que per fidem capimus prime veritati adherendo,*

<sup>26</sup> Mette bene in evidenza la problematicità del superamento della natura ad opera della grazia in ambito scientifico G. BOTTARINI, *Costruzione della teologia e unità della ragione in Tommaso d'Aquino. Una possibile interpretazione del Super Boetium De Trinitate*, in « Doctor virtualis. Rivista on line di storia della filosofia medievale », 8, 2008, pp. 105-137, mentre ci sembra troppo aporetico l'approccio di E. F. ROGERS, *Thomas Aquinas and Karl Barth. Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - London 1995.

*venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa que fide tenemus sint nobis quasi principia [85] in hac scientia, et alia quasi conclusiones* (ed. cit., pp. 95, 78-85).

« E così come Dio, conoscendo se stesso, conosce anche tutte le altre cose, nel modo a Lui proprio (e cioè attraverso il semplice intuito, e non in modo discorsivo), anche noi da ciò che accogliamo per fede, aderendo alla verità prima, possiamo pervenire alla conoscenza del resto secondo il modo a noi proprio, e cioè procedendo per via discorsiva dai principî alle conclusioni, in modo tale che le cose che teniamo per fede fungano per noi, in questa scienza, quasi da principî, e il resto quasi da conclusioni ».

Ciononostante Tommaso conclude la sua risposta rifacendosi ancora una volta a un concetto espresso negli *Analitici secondi*, ovvero quello per cui l'altezza e la perfezione di una scienza è la risultante dell'altezza e perfezione dei suoi principî (*An. Post.*, I, 9). Aristotele, infatti, ivi aveva elaborato tale concetto per spiegare il fatto che alcune scienze siano sovra-ordinate ad altre, come la geometria rispetto alla meccanica e all'ottica o l'aritmetica rispetto all'armonica. Questa sovra-ordinazione era resa possibile proprio dal fatto che i rispettivi principî erano in tale ordine gerarchico. Tommaso, dal canto suo, afferma che la scienza delle cose divine di pertinenza della fede è più alta di quella che i filosofi trasmisero, appunto perché procede da più in alto, cioè dalle cose divine che Dio stesso conosce secondo la loro natura e che sono rese accessibili alla mente umana tramite quella partecipazione/assimilazione che avviene per fede. Essa, a differenza della scienza delle cose divine dei filosofi, non parte dai causati, ma dalle cause, non dalle creature, ma dal Creatore :

*Ex quo patet quod hec scientia est altior illa scientia divina quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principiis* (ed. cit., p. 95, 85-88).

« E da ciò si evince che questa scienza è più elevata della scienza divina che ci hanno tramandato i filosofi, dal momento che procede da principî più elevati ».

E a riguardo si veda quanto detto da Aristotele (*An. Post.*, I, 9, 76a18-25):

*Et nam scivit magis intelligens ex superioribus causis ; ex prioribus enim scivit, cum non ex causatis sciat causas. Quare si magis scivit et maxime, et scientia illa erit et magis et maxime. Sed demonstratio non convenit in aliud genus, sed aut sicut dictum est geometricae in mechanicas (vel machinativas) aut speculativas, et arithmetice in armonicas<sup>27</sup>.*

<sup>27</sup> « In effetti conosce scientificamente in grado maggiore chi sa a partire da ragioni più elevate. Infatti egli sa a partire da cose anteriori quando sa a partire da ragioni che non hanno a loro volta ragioni. Di conseguenza se egli sa in un grado maggiore o anche al grado massimo, la sua conoscenza è in grado maggiore o addirittura al grado massimo conoscenza scientifica. Ma la dimostrazione non si adatta ad un altro genere se non come si è detto che si adattano le dimostrazioni geometriche a quelle meccaniche o a quelle ottiche e quelle aritmetiche a quelle armoniche » (trad. cit., p. 29).

Riassumendo si può dire che nella risposta di Tommaso esercitano il loro influsso almeno quattro concetti aristotelici combinati con uno extra-aristotelico. Il primo è quello di una descrizione del modo di procedere della scienza sulla base del funzionamento deduttivo in generale; il secondo è quello della distinzione della conoscibilità delle cose dal nostro punto di vista, da un lato, e da quello della natura stessa, dall'altro; il terzo è quello di distinguere principi e conclusioni, al fine di strutturare deduttivamente i contenuti della scienza delle cose divine proprie della fede; il quarto è quello della maggiore altezza di una scienza (qui quella di Dio, partecipabile da parte dell'essere umano per fede) rispetto a un'altra (la scienza prima dei filosofi) sulla base della maggiore altezza dei principi della prima rispetto a quelli della seconda (la Causa rispetto agli effetti). Nondimeno Tommaso ha bisogno di inserire un concetto non aristotelico, bensì neoplatonico, per dare una svolta alla sua argomentazione, ovvero quello di partecipazione/assimilazione, in un contesto che è approdato al risultato complicato di ben tre scienze, nonostante se ne cercasse all'inizio una sola: ovvero a) la scienza prima dei filosofi, b) la scienza di Dio e c) la scienza delle cose divine di pertinenza della fede. È difficile inoltre immaginare come si possa parlare di scienza da parte di Dio visto che in Lui non c'è discorsività e, quindi, nemmeno un procedimento deduttivo di carattere dimostrativo, bensì un'intelligenza 'iperscientifica'. Per Tommaso la fede permette alla mente umana di aderire alla verità *de divinis* senza averne un'immediata comprensione. Tuttavia questo risultato è il massimo delle possibilità concesse a un essere umano finché è nel corpo, pellegrino sulla terra.

#### CONCLUSIONI

Per concludere possiamo dire che gli *Analitici secondi* di Aristotele, esplicitamente menzionati da Tommaso nella seconda obiezione, costituiscano ben più di un rimando puntuale, poiché forniscono una mappa concettuale e terminologica articolata che permette di strutturare non solo molte delle obiezioni iniziali, ma anche la risposta stessa dell'Aquinate. In entrambi i casi, infatti, il testo aristotelico funziona come criterio per decidere dell'esistenza o meno di una certa scienza, quella delle cose divine di pertinenza della fede.

Mentre, però, nelle obiezioni l'uso degli *Analitici secondi* è volto a fondare la tesi negativa, per cui il sapere delle cose divine per fede *non* è una scienza, invece nella risposta di Tommaso gli *Analitici secondi* servono a sostenere la tesi positiva per cui un tale sapere ha lo statuto di scienza. Tuttavia personalmente osserverei che, mentre il ricorso ai soli *Analitici secondi* nelle obiezioni seconda, terza, quinta e settima sembra sufficiente, e anzi potente, per negare che esista una scienza delle cose divine per fede (almeno finché il criterio per decidere dell'esistenza e dello statuto di una scienza è tratto dall'opera aristotelica), invece nella risposta di Tommaso gli *Analitici secondi*, per quanto ampiamente sfruttati, non sembrano essere sufficienti a fondare la tesi



dell'Aquinate, che deve sottoporre il testo aristotelico a profondi adattamenti, direi anche a forzature (come i due « quasi » visti sopra indicano), e deve comunque aggiungervi la nozione extra-aristotelica di partecipazione/assimilazione della conoscenza umana rispetto a quella divina e dei beati.

#### ABSTRACT

In his commentary on Boethius' *De Trinitate* Thomas Aquinas cites explicitly Aristotle's *Posterior Analytics*. He uses this work in order to establish, in the relevant section of his commentary (quaest. II, art. 2), the criteria by which one can verify the main features of a science, namely its genus, its principles and the attributes *per se* of the genus. What is at stake is the scientific status of the knowledge of divine things, which fall within the domain of faith. Nonetheless Thomas needs, along with the *Posterior Analytics*, to draw also on a neoplatonic concept, that is the concept of 'participation', in order to explain how human knowledge can receive the truths of faith from God and use them as apodictic principles in a deductive pattern. Such a combination of Aristotelian criteria and a neoplatonic notion allows Thomas to argue that in fact there is a positive science of the contents of faith.

ANGELA LONGO, Università dell'Aquila  
angela.longo@univaq.it