

## Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA  
*Preside*

VLADIMIRO CAROLI, op\*

## L'ente di ragione nel trattato *De signis* di Giovanni di San Tommaso

Giovanni di San Tommaso († 1644) «è stato guardato a giusto titolo come uno dei più grandi teologi tomisti. I suoi contemporanei lo chiameranno, unanimi, un secondo Tommaso».<sup>1</sup> Questo giudizio di Maritain è condiviso da John Deely, che ha dedicato decenni di ricerca a questo autore portoghese, al secolo João Poinset. Come Maritain, John Deely pone Gaetano al primo posto e Giovanni di San Tommaso al secondo, tra i tre grandi commentatori di san Tommaso, a causa dell'«ampiezza, profondità ed eccellenza del loro lavoro».<sup>2</sup>

Maritain crede che non si debbano «sostituire le opere dei commentatori a quelle di san Tommaso»;<sup>3</sup> tuttavia in uomini come Gaetano e Giovanni di San Tommaso egli vede «un tale esempio di rispetto minuzioso per il pensiero autentico dell'Aquinate, che seguirli costituisce la più efficace protezione contro il rischio di ignorare l'evoluzione storica dei problemi».<sup>4</sup>

In questo articolo non intendiamo, però, presentare l'evoluzione storica del pensiero o della vita di Giovanni di San Tommaso, bensì riprendere alcune sue conclusioni riguardo a un problema delimitato: l'ente di ragione nel suo trattato *De signis*.

Segnaliamo, però, che la posizione storica di Giovanni di San Tommaso all'interno dello sviluppo dei problemi logici, filosofici e teologici è stata recentemente evidenziata in modo molto deciso dallo stesso Deely, che è uno dei più riconosciuti studiosi della storia del pensiero, con particolare riguardo alle teorie della conoscenza e alla semiotica.

---

\* Docente di Teologia ecumenica presso la Facoltà Teologica Pugliese (wlodja@gmail.com).

<sup>1</sup> Sono parole tratte da una lettera di Maritain a Yves René Marie Simon, filosofo e amico di Maritain, citata in J. DEELY, «Postfazione», in GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Trattato sui segni*, a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2010, 277.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Si tratta di una lettera a Yves Simon, cf. P. VIOTTO, *Grandi amicizie – I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, 74.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Kant, che scrive un secolo e mezzo dopo Giovanni di San Tommaso, emerge come l'unica figura la cui opera si pone alle fondamenta della tradizione moderna in una posizione comparabile alla posizione che l'opera di Giovanni di San Tommaso occupa all'interno della precedente tradizione [...]. Giovanni di San Tommaso e Kant costituiscono, ciascuno a suo modo, il culmine di due tradizioni radicalmente opposte, concernenti la connessione tra l'essere e la verità.<sup>5</sup>

E ancora, il trattato *De signis*

è rivoluzionario anche rispetto al nostro tempo, in quanto si presenta come il primo tentativo di semiotica in grado di essere in sintonia con la definizione proposta da Locke e Peirce. Solo così si può vedere in che modo il *Trattato sui segni* sia in sintonia con il movimento che si è sviluppato, solo negli ultimi decenni, attorno a questo punto di vista.<sup>6</sup>

## 1. L'ente di ragione

L'ente di ragione, già per il suo nome, sembra un *nulla* e, per certi versi, come vedremo, lo è: un *non-ens ad instar entis*.

Eppure questo *non-ente* influisce su gran parte del mondo etico, sociale, culturale, politico, storico, scientifico, artistico, manifatturiero... ma anche dogmatico, liturgico, ecumenico, ecc.

### 1.1. Diversi modi di dipendenza nell'esistere: il primo modo

L'ente di ragione in tutta la sua estensione, se poniamo mente al significato del nome, è quello che dipende in qualche modo dalla ragione. Ora, può dipenderne o come l'effetto [dipende] dalla causa o come l'oggetto [conosciuto dipende] dal soggetto conoscente.<sup>7</sup>

Così inteso, l'ente di ragione si oppone all'ente reale, perché quest'ultimo è indipendente dalla ragione.<sup>8</sup> E nel primo modo di di-

<sup>5</sup> DEELY, «Postfazione», 1410.1414.

<sup>6</sup> *Ivi*, 1358.

<sup>7</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 284b; trad. it. *Trattato sui segni*, 469).

<sup>8</sup> La ragione qui è quella finita creata, dalla quale certamente le cose esistenti non dipendono, come ben espresso da John Deely in diversi brani della sua *Medieval Philosophy Redefined*. Primo tra tutti i suddetti brani, quello di una nota che compare già a p. 79, a proposito delle categorie aristoteliche: «Il riferimento è qui alle dieci *categorie*, cioè la classificazione di Aristotele circa i modi (*of the ways*) nei quali l'ente (*being*) può esiste-

pendenza dalla ragione si riscontra non un ente di ragione, ma *reale*, che implica la causalità efficiente e quella materiale. Mentre il secondo modo di dipendere dalla ragione è esplicitato dal punto di vista della causa oggettiva.<sup>9</sup>

Nel primo modo si riscontra che una cosa dipende dalla ragione in due maniere, o perché scaturisce da essa come da causa efficiente, come le opere dell'arte, che sono concepite e prodotte per mezzo della ragione, o perché esiste in essa come nel soggetto e nella causa materiale, nello stesso modo in cui l'atto e l'abito esistono nell'intelletto. Ma entrambi questi modi appartengono all'ente reale, poiché un essere così detto ha una vera e propria esistenza (*veram et realem existentiam*), benché dipendente dall'intelletto.<sup>10</sup>

Ad esempio, «l'*Iliade* di Omero, il *Mosè* di Michelangelo» sono manufatti dell'arte.<sup>11</sup> Essi hanno un'origine dipendente dalla ragione finita dell'uomo, ma ormai esistono nel mondo reale. Così pure la medicina, la biochimica, ecc., sono capacità dell'intelletto, ma sono un *qualcosa* realmente esistente in esso come nel proprio soggetto.

Sono tutti enti che dipendono dalla ragione, ma nel modo della causalità efficiente (i primi due esempi) o materiale (gli ultimi esempi). Sono due causalità cui consegue sempre un'*existentia vera et realis*.

L'ente di ragione, al contrario, sorge dallo sforzo della ragione di cogliere *ciò che non è in sé capace di esistere* (*capax existentiae*),<sup>12</sup> ma dipende appunto, per la sua esistenza, dalla ragione.

---

re indipendentemente dalla mente finita (*finite mind*) e che i latini chiameranno *ens reale*» (J. DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, University of Scranton Press, Scranton-London 2010, 79, n. 55).

<sup>9</sup> Questo credo sia il centro di uno scambio di vedute tra John Deely, esperto editore di Giovanni di San Tommaso, e Fernando Fiorentino, responsabile dell'edizione di san Tommaso curata dalla Bompiani, per la collana *Il pensiero occidentale*. Nel leggere i termini del dibattito, si intuisce una sostanziale unità di vedute, il che rafforza i risultati della ricerca in tale questione. Sicché, allo stato attuale delle nostre conoscenze, ciò di cui c'è bisogno è soltanto una più attenta analisi dei termini nei quali i due ricercatori hanno posto la questione, cosa che, personalmente, ho già iniziato a porre in opera. Posso affermare che ambedue gli autori hanno una chiara idea di quale tipologia di causalità venga, di volta in volta, implicata nelle distinzioni che individuano e ambedue sostengono l'opposizione di *ens reale* ed *ens rationis* in Giovanni di San Tommaso, il che è già più che sufficiente per intuire la possibilità di un accordo completo, anche circa la capacità, dell'ente logico di ragione, di far da ponte tra quei due opposti.

<sup>10</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 285a; trad. it., 469).

<sup>11</sup> Sono esempi di F. FIORENTINO, in GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, 1433s.

<sup>12</sup> «Lo stesso concetto dell'ente di ragione consiste formalmente nell'opposizione all'ente reale, vale a dire nel fatto che non è capace di esistere – *Ratio ipsa entis rationis for-*

## 1.2. Diversi modi di dipendenza nell'esistere: il secondo modo

Stiamo, dunque, cercando un tipo di esistenza che, oltre ad aver avuto origine dalla ragione, non ha nessun'altra realtà se non *nella* ragione, cioè non più un essere reale, esistente *al di fuori* della ragione.

Invece, è detto in senso proprio *ente di ragione* ciò che dipende dall'intelletto nel secondo modo, cioè come oggetto. Questo ora c'interessa. Infatti, esso non ha nessun essere al di fuori della ragione, ma si dice che esiste in essa solo oggettivamente e, come tale, si oppone all'ente reale.<sup>13</sup>

L'ente di ragione in tutta la sua estensione si oppone a un'esistenza nella realtà ed esiste «solo oggettivamente», «non ha nessuna esistenza reale», «si conosce e si immagina soltanto». Sono enti davvero, «certamente enti», ma non reali (*entia quidem... ficta vero*).<sup>14</sup>

«Ex quibus elici potest definitio». Giovanni di San Tommaso giunge così a **definire** *l'ens rationis*: «Ens habens esse obiective in ratione, cui nullum esse correspondet in re». <sup>15</sup> Egli si rifà a san Tommaso, per il

---

*maliter consistit in oppositione ad ens reale, scilicet quod non sit capax existentiae»* (GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 287b; trad. it., 479).

<sup>13</sup> *Ivi* (ed. REISER, 285a; trad. it., 471).

<sup>14</sup> *Ibidem*. Le dottrine sul *fictum* richiederebbero molto spazio. Per una breve carrellata sulle varie teorie del *fictum*, cf. R. PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 81ss, 103ss, 278ss. Per ulteriori approfondimenti, cf. F. AMERINI, «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in F. ROSSI, *Cristianesimo, teologia, filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, FrancoAngeli, Milano 2010, 28ss, con alcuni riferimenti alla problematica teologica; per studi più specifici, ma anche sintetici, su *fictum*, *esse obiectivum*, *realitas obiectiva*... e per gli apporti di Suárez, cf. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. ESPOSITO, Vita e Pensiero, Milano 1999, 138-151; per lo sviluppo in Ockham dalla teoria del *fictum* a quella del concetto come *mental act*, cf. N.B. COCCHIARELLA, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Springer, Dordrecht 2007, 174-176ss; Cocchiarella offre anche poche righe molto sintetiche ma chiare, cf. *ivi*, 193.

<sup>15</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 285a; trad. it., 470). *Esse obiectivum/e*, *esse subiectivum/e*, *esse formaliter*, *conceptus formalis*, *conceptus obiectivus*, ecc. sono d'uso frequente e con diverse accezioni nella scolastica anche tarda. Oltre alla bibliografia della nota precedente, si indicano di seguito altri studi. A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, 3 voll., Vrin, Paris 2008, II, 335ss, offre ragguagli su queste espressioni in Suárez, ma anche in Scoto (cf. 406ss), Gaetano (cf. 370ss) e altri, inoltre alcune conclusioni (cf. 414ss e *passim*). Su san Tommaso, cf. S.-S. LEE, *Wirklichsein und Gedachtsein. Die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner verbum-Lehre*, K&N, Würzburg 2006, che è ricco di riferimenti e brani degli autori di diversi secoli, e che a tratti diventa una monografia sulle espressioni suddette. Invece, per una sintesi sull'origine della distinzione tra *concetto formale* e *oggettivo*, *esse formaliter*, *esse obiective*, ecc., cf. M. FORLIVESI, *Distinzione tra concetto formale*

quale, tra i due modi con cui si dice l'ente, il secondo «significa la verità delle proposizioni». <sup>16</sup> Nel secondo modo si dice *ens* «tutto quello (*omne illud*) al cui riguardo è possibile formare una proposizione affermativa, benché esso (*illud*) non ponga nulla nella realtà delle cose». <sup>17</sup> Non esiste in realtà e «in sé è un non-ente», <sup>18</sup> eppure possiede questo *secondo modo* di essere: quel *non-ente* a volte viene predicato di qualcos'altro.

Il più chiaro è il terzo testo di Tommaso citato, dove si dice che il non-ente non ha ciò che gli permetta di essere conosciuto, ma l'intelletto lo rende conoscibile nel momento stesso in cui questo non-ente è *ap-prehensum*, conseguendo così un essere nella ragione. Possiede solo un essere oggettivo, ma ha adesso davvero un essere. <sup>19</sup> Da qui l'affermazione che «la verità è fondata sull'ente». <sup>20</sup>

## 2. Avere l'essere nella conoscenza

L'essere oggettivo (*esse obiective*) e altre espressioni simili designano un tipo di essere che la conoscenza scopre. È importante questa differenza: la conoscenza non *fa*, ma *scopre* qualcosa. Usando il lessico di Giovanni di San Tommaso, possiamo dire che *l'essere oggettivo* è qualcosa che acquista un essere mentre la ragione conosce. Richiamiamo anche l'attenzione al fatto che la ragione si accorge che al suo conoscere *consegue l'essere*, un essere non nel mondo reale, naturale, ma solo un *essere conosciuto*. Ciò che la ragione sta facendo è porre un sostituto, cioè un contrassegno o un segno, <sup>21</sup> qualcosa che gli rappresenti quanto essa stessa, in conseguenza del proprio atto di conoscere, scopre e utilizza.

Se si chiede che cosa significhi (*quid sit*) *avere l'essere nella conoscenza*, si risponde [dicendo che] ciò dipende da quelle cose che bisogna dire in seguito intorno alla causa e all'atto, da cui è formato l'ente di ragione. Nel frattempo è sufficiente ascoltare san Tommaso, il quale, nel libro IV [del *Commento alla Metafisica* [di Aristotele], alla lezione 1, così si esprime: «Diciamo che alcune cose sono

e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri, 2002, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>, 2-7.

<sup>16</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. I, lect. 9.

<sup>17</sup> *Id.*, *Super Metaphysicorum*, V, lect. 9.

<sup>18</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 285a; trad. it., 471).

<sup>19</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh* I, 16, 3, 2<sup>m</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Il *signum* è centrale nel pensiero di Giovanni di San Tommaso, ma richiederebbe un lungo articolo dedicato alla relazione e alla funzione sostitutiva del *signum*, la quale funzione sostitutiva rientra nell'ambito concettuale della relazione *secundum esse*.

nella ragione, poiché la ragione ne tratta (*de eis negotiatur*) come di certi enti, quando (*dum*) di essi afferma o nega qualcosa». E quest'affermazione non va intesa nel senso che l'ente di ragione **sia formato solamente per mezzo della proposizione**, che nega oppure afferma, **ma** va intesa nel senso che **la formazione della proposizione riguardante l'oggetto**, che non ha l'essere da parte della cosa, **è un segno** ricevuto dall'intelletto nello stesso modo in cui riceve l'ente (*est signum, quod admodum entis ab intellectu accipitur*), giacché ad esso è applicata la copula, la quale designa (*quae significat*) l'essere.<sup>22</sup>

### 2.1. L'atto che produce l'essere oggettivo

Giovanni di San Tommaso fa attenzione a due aspetti sempre coinvolti: l'ordine dell'operazione e dell'operare e quello della rappresentazione e del rappresentare.<sup>23</sup> Questo permette che la proposizione affermativa sia davvero rappresentativa della realtà e non sia sganciata dall'operazione cui consegue un ente che rimane come *segno* e *similitudine* per l'intelletto che si sforza di conoscere *ciò che non è*, ma che conseguirà un essere, non nella realtà delle cose, bensì nella realtà del conoscere.

Abbiamo richiamato il concetto di *similitudine* perché è applicabile sia all'operazione del tipo appena descritto – immanente all'intelletto e meno cosciente –, sia per i manufatti, che hanno un processo di produzione e un termine (il manufatto stesso) che sono esterni e materiali, presenti in modo chiaro e conscio all'intelletto, in ogni fase.<sup>24</sup>

Così l'intelletto **applica un segno**: *la copula «è»*. In tal modo, *ciò che non è* viene ricevuto e trattato *ad instar entis, alla stregua dell'ente* o, ancora, *sub ratione entis*.

Quell'atto, che guarda al non-ente sotto la ragione dell'ente e del modo di essere dell'ente (*qui respicit non ens sub ratione et modo entis*), si dice che immagina o forma l'ente di ragione (*dicitur fingere seu formare*), e non solo che lo denomina. E **in ciò consiste l'aver oggettivamente l'essere nell'intelletto**, vale a dire che, per il modo

<sup>22</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 285a; trad. it., 473).

<sup>23</sup> Utile, a riguardo, una lettura sia pur veloce di un brano del *De signis*, in cui viene presentata la dottrina *De termino*. È una pagina di cui è bene tener presente le diverse distinzioni che discendono da due punti di vista: quello dell'*operare* e quello del *rappresentare*. Cf. ID., *Ars logica*, II Pars, q. 1, a. 6 (ed. REISER, 107b-108a; trad. it., 337).

<sup>24</sup> Cf. F. FIORENTINO, «Il realismo ermeneutico di Giovanni di San Tommaso», in GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Trattato sui segni*, 121, nota 77, con commento alla dottrina di san Tommaso in proposito.

di conoscere, ciò che non è ente è colto apprensivamente come ente (*ex ipso modo cognoscendi affici apprehensive ut ens, quod non est ens*).<sup>25</sup>

## 2.2. L'atto cui consegue l'essere oggettivo

Stiamo parlando sempre dello stesso atto, connotato da diversi verbi latini: *apprehendere, respicere, negotiari, attingere, afficere, applicare, adinvenire*, ecc.

Ora, ci sono in quell'atto dell'intelletto due cose.<sup>26</sup> Una prima cosa è la conoscenza che «rende conosciuto l'oggetto», e sta così ponendo «la denominazione estrinseca di conosciuto».<sup>27</sup> Questo primo «fatto»,<sup>28</sup> essendo comune all'*ens* reale e all'*ens rationis*, non è sufficiente per distinguerli e opporli tra loro<sup>29</sup> e capire come l'ente di ragione si costituisca formalmente.<sup>30</sup>

Però, in quell'atto c'è una seconda cosa: «Il **fatto** che [esso] rende conosciuto tale oggetto **alla stessa stregua dell'ente**, dal momento che non è un ente nella realtà delle cose».<sup>31</sup> Questo secondo fatto conferisce l'essere di ragione o immaginato,<sup>32</sup> l'essere oggettivo,<sup>33</sup> e crea l'opposizione rispetto all'ente reale.

[L'ente di ragione] non consiste nell'essere conosciuto, quasi in maniera denominativa estrinseca (ciò, infatti, è **comune** sia all'ente

<sup>25</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 286a; trad. it., 475).

<sup>26</sup> «E così nello stesso atto dell'intelletto, che coglie l'oggetto (*attingens obiectum*) nello stesso modo in cui coglie l'ente [...] ci sono due cose (*habet duo*): il fatto che la conoscenza rende conosciuto l'oggetto – e in tal caso pone la denominazione estrinseca di *conosciuto* solo nell'oggetto; e il fatto che rende conosciuto tale oggetto alla stessa stregua dell'ente, dal momento che non è un ente nella realtà delle cose – e questo significa conferire l'essere di ragione o l'essere immaginato» (*ibidem*; ed. REISER, 285b; trad. it., 473).

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> ID., *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 5 (ed. REISER, 309b; trad. it., 553).

<sup>29</sup> Quest'aspetto, come dicevamo, è notevole, perché denota una preziosa *indifferenza* sulla quale – al seguito dell'efficienza del rasoio ockhamista – da Cartesio in poi si è riflettuto sempre meno, ma che è importante non solo con riferimento al conoscere Dio, ma anche perché permette il funzionamento delle scienze sperimentali. Questo argomento esula dalla nostra attuale materia, ma suggerimenti in questo senso si possono trovare sfogliando DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, 2010b, già nelle prime cento pagine, con attenzione alle nozioni di *relazione* e *segno* (a partire da sant'Agostino in poi), che Deely integra poi nei temi a lui cari di *cenoscopy* e *ideoscopy*.

<sup>30</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 286a; trad. it., 475).

<sup>31</sup> *Ivi* (ed. REISER, 285b; tr. it., 473).

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 286a).

reale sia all'ente di ragione), ma [consiste] nell'essere conosciuto **in maniera quasi conseguente**, nel senso che **consegue dallo stesso conoscere** che il non-ente è come l'ente.<sup>34</sup>

Inoltre, se l'ente di ragione consistesse nella denominazione estrinseca, cioè nell'*essere conosciuto*, si potrebbe inferire, come estrema conseguenza, che Dio stesso produce in noi gli enti immaginati e quelli di ragione.<sup>35</sup>

Però, in quell'atto c'è da evidenziare la seconda cosa appena notata e per la quale *consegue* che l'ente di ragione è.

L'intelletto coglie, infatti, certe ragioni formali nella realtà delle cose, ma «concepire quella forma come adiacente e applicata alla stessa cosa denominata è qualcosa che appartiene alla ragione»,<sup>36</sup> *aliquid rationis est*. Attenzione, perché subito prima dice che *quella forma* dalla parte della cosa è vera (*datur*, cioè *si dà*, è un dato), ma applicarla è *aliquid rationis*: sono «enti assolutamente formati dalla ragione nella natura dell'ente». <sup>37</sup> Tuttavia la formalità è vera dalla parte della cosa e l'intelletto non modifica la cosa nel conoscerla.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 5 (ed. REISER, 309b; trad. it., 553).

<sup>35</sup> *Ibidem*. Una tale modifica, come tutti vedono, avrebbe conseguenze inibenti l'autonomia delle scienze sperimentali, ma non ha mai fatto bene nemmeno alla teologia. Le conseguenze di una simile visione impedirebbero, ad esempio, quel sano disegno offerto dal cardinale Scheffczyk per una corretta ermeneutica della sacra Scrittura, vista come «parola di Dio in parola umana» (L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica*, a cura di M. HAUKE, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 91). Tale ermeneutica è puntellata con gli insegnamenti del magistero, anche recente (per es. *Dei verbum*, nn. 9 e 11, ma anche 12: EV 1/885ss). Per quel che riguarda la nostra presente ricerca, essa è un'ermeneutica intesa a evitare che, di fronte alla sacra Scrittura, s'introduca «un elemento della soggettività che si conclude in un'aporia» (SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 92). Un elemento che sembra originarsi nel principio dell'*internum iudicium Spiritus Sancti*, un principio che, ripetendo e citando parole di David Friedrich Strauss, Scheffczyk chiama «*il tallone d'Achille del protestantesimo*» (*ivi*, 93, con la citazione di Strauss in nota). In ultima analisi, Leo Scheffczyk illustra la visione cattolica, per la quale nella Scrittura «il divino e l'umano sono collegati fra loro in modo *non mischiato e non separato*» (*ibidem*), perché questo garantisce l'affidabilità del testo e la ragionevolezza del ricorso alla tradizione (cf. *ivi*, 126s), onde evitare l'aporia soggettivista (o oggettivistica kantiana). Perché altrimenti si dovrà accettare che il criterio sia il seguente: «Il manifestarsi nel credente della constatazione di quanto i libri biblici "portino a Cristo"» (*ivi*, 93), con alcuni casi estremi in cui «si è addirittura potuto dire che la verità della Scrittura sia staccata dalla sua parola esteriore» (*ibidem*) e che, quindi, possa anche «mentire» (*ibidem*).

<sup>36</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 288a; trad. it., 481).

<sup>37</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 286a; trad. it., 475).

<sup>38</sup> Questo vantaggio della denominazione estrinseca emerge quando si vogliono porre delle serie obiezioni alle idee cartesiane (cf. S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia*

### 3. Divisione dell'ente di ragione

Stabilita la notizia di ente di ragione in generale, resta ancora da stabilire succintamente **di quanti tipi esso sia**. Comunque, non spetta al logico trattare della divisione che divide l'ente di ragione in tutta la sua estensione, poiché il logico tratta solo dell'ente logico di ragione, che è uno dei membri che lo dividono. Tuttavia, affinché si sappia a quale membro della divisione esso appartenga, diciamo brevemente...<sup>39</sup>

Giovanni di San Tommaso non intende occuparsi della divisione di tutto l'ente di ragione, ma vi accenna ugualmente.

Tommaso d'Aquino, nel *De veritate*, elenca due membri per tale divisione: «la negazione e una determinata relazione»,<sup>40</sup> cioè «una relazione di ragione». <sup>41</sup> Giovanni di San Tommaso riprende il *De veritate* e spiega che l'ente di ragione, non avendo un essere nella realtà delle cose, bensì nella conoscenza, allora non può essere nulla di assoluto, specialmente se fosse qualcosa di positivo. «Infatti, ogni posizione assoluta significa qualcosa che esiste nella realtà delle cose». <sup>42</sup>

L'unica possibilità è, allora, di porre la *negazione* e *una determinata relazione*, la quale è qualcosa di *positivo* ma non *assoluto*.

#### 3.1. Due enti di ragione e tre cose da considerare

Giovanni di San Tommaso procede con ordine e distingue, nell'ente di ragione, tre cose:

*La prima* è il soggetto stesso;  
*la seconda* è la formalità stessa (*ratio ipsa*), concepita e attribuita ad altro (*quae concipitur et attribuitur alteri*);  
*la terza* è ciò nel modo del quale è concepita e conosciuta – *ad cuius instar concipitur et apprehenditur*.<sup>43</sup>

moderna – *Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia <sup>3</sup>1994, 95, con le note 26 e 27).

<sup>39</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 286b; trad. it., 475).

<sup>40</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 1: «Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio».

<sup>41</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 286b; trad. it., 475).

<sup>42</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De veritate* (1256/59), q. 21, a. 1: «Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat».

<sup>43</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 287a-b; trad. it., 477s). Traduzione leggermente modificata.

La divisione corretta si fa in base alla *terza cosa*, mentre gli altri criteri fondano altre proposte per la divisione in oggetto, ma sono proposte rifiutate da Giovanni di San Tommaso. O meglio, esse «possono anche essere ammesse», «ma come desunte dalle condizioni dell'ente di ragione, non come direttamente poste sotto di esso».<sup>44</sup>

### 3.2. La prima cosa

Dalla parte del soggetto, cui [l'ente di ragione] è attribuito, talvolta si riscontra un fondamento, di modo che ad esso sia attribuito qualcosa in questo o in quel modo, talaltra non lo si riscontra. E così, rispetto a ciò, si desume quella distinzione dell'ente di ragione con o senza fondamento nella realtà delle cose. Infatti, ciò si desume in rapporto a ciò cui si attribuisce tale ente di ragione.<sup>45</sup>

Il soggetto fornisce, infatti, un fondamento per l'ente di ragione, come quando si dice:<sup>46</sup> «La parete è *vista*». Inoltre, dalla parte del soggetto cui è attribuito, l'ente di ragione può mancare del fondamento. Queste sono condizioni, ma non lo specifico dell'ente di ragione.

Alcuni ritengono che l'ente di ragione vada dapprima diviso in ciò che ha un fondamento nella realtà e in ciò che non lo ha e il primo membro è detto *ente di ragione raziocinata*, mentre il secondo [è detto] di *ragione raziocinante*. E poi dicono che si divide in negazione e in relazione solo l'ente di ragione raziocinata e, invece, ciò che appartiene alla ragione raziocinante ritengono che sia distribuito in tutti i generi.<sup>47</sup>

Costoro vogliono evitare la confusione tra ciò che ha e ciò che non ha fondamento nella realtà, per non modificarla.<sup>48</sup> Tuttavia Giovanni di San Tommaso sa risolvere la difficoltà, senza fare del soggetto il criterio formale per la divisione dell'ente di ragione.

Un esempio di questa sua capacità di risolvere sono proprio i due tipi di distinzione menzionati qui sopra. In quella di ragione raziocinante non c'è un fondamento nella realtà e, infatti, *raziocinante* è un participio

<sup>44</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 287b; trad. it., 479).

<sup>45</sup> *Ibidem* (trad. it., 477).

<sup>46</sup> Riprendiamo in modo libero esempi che ricorrono nel testo.

<sup>47</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 287a; trad. it., 477).

<sup>48</sup> Cf. ID., *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 3 (ed. REISER, 294b; trad. it., 503), dove si dibattono le varie posizioni circa il modo di distinguere in logica e le *varie specie di distinzione*. Quella che vede una pluralità attuale o *quasi attuale*, dalla parte della cosa, è la posizione di Scoto e della sua scuola (cf. *ibidem*).

presente in forma attiva, il che significa che la ragione istituisce qualcosa da se stessa.<sup>49</sup> *Raziocinata* invece è una forma passiva, perché la ragione riceve passivamente qualcosa dall'esterno,<sup>50</sup> costituendo il *fundamentum* per la sua successiva attività.

Si è soliti dividere questa distinzione di ragione in distinzione di *ragione raziocinante* e di *ragione raziocinata*. La prima è detta solitamente quella distinzione che l'intelletto si rappresenta senza che ci sia un fondamento nella realtà; quindi, è soltanto una distinzione relativamente al modo di significare e d'intendere, come quando si pensa che una stessa cosa si predica di se stessa e si distingue da se stessa (*sicut quando idem apprehenditur praedicari de se et distingui a se*). Invece, si dice che la seconda, formata dall'intelletto, ha un fondamento nella realtà, come quando distinguiamo in Dio gli attributi e nella stessa forma o nella stessa natura i gradi o i predicati essenziali, che sono della stessa entità.<sup>51</sup>

Qui troviamo:

- 1) un'idea dei problemi dibattuti all'epoca circa la pluralità delle forme e l'unità della cosa in se stessa;
- 2) la distinzione di ragione come esempio di relazione di ragione;
- 3) infine, un esempio di ente di ragione senza fondamento *nel soggetto* cui tale ente viene attribuito.

Il soggetto, dunque, è una delle condizioni, ma non la formalità specifica sulla quale fondare la divisione dell'ente di ragione.

### 3.3. La seconda cosa

È anche possibile la confusione dei tipi di ente di ragione con i tipi di enti, alla guisa dei quali noi modelliamo l'ente di ragione. Ciò si deve alla seconda delle tre cose: la formalità stessa (*ratio ipsa*), concepita e attribuita ad altro.

Parimenti, dalla parte di ciò nel modo del quale è concepito l'ente di ragione, non ripugna che esso sia distribuito in tutti i generi, poiché talvolta si può immaginare e apprendere qualcosa nel modo della sostanza, come la chimera, la montagna d'oro, talvolta nel modo della quantità, come il vuoto, talaltra nel modo della qualità, come

<sup>49</sup> «Quella [la raziocinante], infatti, è così detta poiché si origina solo dallo stesso essere intelligente o raziocinante – *solum ex ipso intelligente seu raziocinante originatur*» (*ibidem*; ed. REISER, 295b; trad. it., 507).

<sup>50</sup> «Questa [la raziocinata], invece, presenta un fondamento anche dalla parte dello stesso oggetto – *etiam ex ipso obiecto fundamentum praebet*» (*ibidem*).

<sup>51</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 294a; trad. it., 501).

quando la morte o la cecità sono concepite come qualcosa di nero o come una forma oscura.<sup>52</sup>

Ad esempio, l'unità. Essa è un ente di ragione, una negazione: nega la divisione. L'intelletto coglie una cosa, l'oggetto,<sup>53</sup> come indivisa. L'indivisione, in sé è un'inesistenza e una negazione; giungendo però alla potenza conoscitiva, consegue un essere nella conoscenza. Ora, quella *ratio ipsa*, oltre ad avere *un essere nella conoscenza*, può essere raffigurato al modo di qualcos'altro. Per esempio, *l'unità può essere immaginata alla stregua di una quantità unica oppure come il numero 1*. Ciò, tuttavia non è lo specifico dell'ente di ragione perché le rappresentazioni sono variabili, «talvolta nel modo della quantità, come il vuoto, talaltra nel modo della qualità, come quando la morte o la cecità sono concepite come qualcosa di nero o come una forma oscura».<sup>54</sup>

### 3.4. La terza cosa

In conclusione, lo specifico e il proprio dell'ente di ragione è di *non essere capace di esistere per sé*, eppure, *conseguentemente all'atto dell'intelletto, di ricevere l'essere nella conoscenza*.

Proponiamo a questo punto il brano riguardante l'ultima delle tre cose: «Ciò nel modo del quale è concepita e conosciuta», *ad cuius instar concipitur et apprehenditur*. Ci sono *formalitates* o *rationes* scoperte nella realtà delle cose, ma che tuttavia, proprio nella realtà delle cose, esse sono non-ente.

In verità, se poi consideriamo l'ente di ragione dal lato della cosa concepita (*ex parte rei conceptae*) o dal lato di ciò che è conoscibile nel modo dell'ente reale (*ad modum entis realis cognoscibile est*), pur non essendo realmente un ente, l'ente si divide adeguatamente in quei due membri come nei primi generi dell'ente di ragione, ossia in *negazione* e in *relazione*, generi che possono essere ulteriormente divisi in molte [altre] negazioni e relazioni.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 287a; trad. it., 479).

<sup>53</sup> L'oggetto, si ricordi, è la cosa in quanto presente alla facoltà dell'*intelligere*. In verità, si deve dire che l'oggetto, come *causa oggettiva movente e terminata* una facoltà conoscitiva, è presente già al livello della percezione sensibile, quello che i latini scolastici chiamano *phantasiari*. Da questo punto di vista, anche gli animali infraumani hanno un *phantasiari*. Però, soltanto l'uomo, tra gli animali, fa uso anche cosciente degli oggetti e può conoscere gli oggetti al punto da poterne conoscere le diverse *rationes* e *formalitates* che, come vedremo alla fine, l'oggetto contiene *virtualmente* in sé.

<sup>54</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 3 (ed. REISER, 287a; trad. it., 479).

<sup>55</sup> *Ivi*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 287a-b; trad. it., 479).

C'è, dunque, una *res concepta*, conseguenza del fatto che l'intelletto si sforza (*nitet*) di conoscere il non-ente, ed essa è di due tipi: la negazione e la relazione di ragione.<sup>56</sup>

#### 4. La negazione e l'unità della cosa

La privazione è una certa negazione o mancanza della forma in un soggetto atto a ricevere la forma opposta; invece, la negazione è una mancanza, in un soggetto, contraria alla forma, come la negazione della potenza visiva nella pietra è una negazione, nell'uomo è una privazione.<sup>57</sup>

Abbiamo visto che l'ente di ragione non deve porre nulla di positivo e assoluto nella realtà delle cose: «Ogni posizione assoluta significa qualcosa che esiste nella realtà delle cose».<sup>58</sup>

Tuttavia si potrebbe pensare che la negazione ponga qualcosa di positivo nella realtà delle cose.

La difficoltà è la seguente:

La privazione e la negazione, senza che ci sia nessuna considerazione dell'intelletto, esprimono la mancanza della forma e denominano il soggetto che ne è privo; dunque, non sono mancanze immaginate e neppure enti di ragione. È evidente *la conseguente*. Infatti, l'ente di ragione, per esistere e per apportare il suo effetto formale, dipende dalla conoscenza; dunque, se esso dà la sua denominazione alle cose prima che si conoscano, la negazione non è un ente di ragione.<sup>59</sup>

Riportiamo la risposta di Giovanni di San Tommaso:

La negazione, in quanto dice privazione della forma, si dà dalla parte della cosa in maniera negativa, poiché la forma non esiste nella realtà delle cose. Tuttavia, non si dice per questo fatto ente di ragione, ma [si dice] che essa, a causa del fatto che in realtà non è un ente (*sed quia cum in re non sit ens*), bensì la privazione di una forma, è colta dall'intelletto nel modo dell'ente e quindi, ancor prima della denominazione dell'intelletto, denomina un soggetto privo di qualcosa. Però questa privazione (*carentia*) non è, propriamente, un effetto formale e neppure il togliere una forma (*tollere formam*) è una

<sup>56</sup> Cf. *ibidem* (ed. REISER, 286a; trad. it., 475).

<sup>57</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 286b; trad. it., 477).

<sup>58</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 21, a. 1: «Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat».

<sup>59</sup> GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 287b; trad. it., 481).

forma. In ogni modo essa è colta dall'intelletto nel modo dell'effetto formale (*per modum effectus formalis accipitur ab intellectu*), in quanto è colta nel modo della forma e, per conseguenza, nel modo dell'effetto formale, mentre quella privazione non è in realtà (*in re*) un effetto formale, ma la sua eliminazione (*sed ablatio illius*).<sup>60</sup>

La realtà delle cose in se stessa, perciò, *manca* di certi aspetti e di questa *manca* l'intelletto tiene conto, ma proprio *nel tenerne conto* li sta trattando alla stregua dell'ente, mentre nella realtà essi sono una *ablatio entis*.

In questo modo, però, la conoscenza si adegua e rispetta la realtà. *L'indivisione*, ad esempio, è davvero l'unità. Essa è negazione della divisione, ma nella realtà delle cose, come ciascuno vede, è un aspetto entitativo riscontrabile.

#### 4.1. «L'uno che si converte con l'ente» e la negazione

Si può obiettare che «l'unità della ragione, qual è attribuita dall'intelletto all'universale, è qualcosa che appartiene alla ragione».<sup>61</sup> Tuttavia questa obiezione sposta l'analisi sul *discorso*, distogliendo la nostra attenzione dalla cosa in se stessa, cioè nella sua *existentia* e nella sua *quidditas*, che è il modo per far emergere che essa è indivisa.

Infatti, notiamo che il modo di argomentare porta l'attenzione non sulla cosa, ma su ciò che l'intelletto *dice*, sul discorso: «Non è una relazione, poiché l'unità è detta», in latino *dicitur*, «non è una negazione, sia perché l'unità dice», in latino *dicit*. Tutto ciò dà eccessiva importanza alla pluralità dei concetti.

Precisa, proprio su questo punto, la risposta:

Alcuni ritengono che solo l'unità della ragione si desume (*quod unitas rationis tantum sumitur*) dall'unità del concetto e la distinzione dalla molteplicità. Questo è certamente vero dalla parte della causa efficiente o causante l'ente di ragione, cosa di cui qui non stiamo discutendo, perché stiamo discutendo della causa oggettiva e fondamentale. Perciò rispondiamo che l'unità della ragione dalla parte dell'oggetto, per quanto riguarda l'aspetto formale, appartiene alla negazione o alla privazione, poiché altro non è che la separazione di ciò in cui c'è una convenienza da una molteplicità di cose che determinano la diversità (*segregatio eius, in quo est convenientia a pluribus facientibus differentiam*). E alla prima obiezione in contrario si risponde che, secondo san Tommaso, in quel luogo

<sup>60</sup> *Ibidem* (trad. it., 480).

<sup>61</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 289a; trad. it., 485).

[sopra citato dalla *Somma di teologia*], l'unità è qualcosa di positivo solo materialmente ed entitativamente; invece, formalmente, è la negazione della divisione.<sup>62</sup>

La *causa oggettiva* o *oggetto*, da cui parte l'argomento del nostro autore, «è la cosa che muove o verso cui tende la conoscenza».<sup>63</sup> L'autore riporta, dunque, l'attenzione sulla cosa.

L'unità è un aspetto formale dell'oggetto e l'intelletto, nel conoscere, riscontra che adesso, come conseguenza dell'atto di conoscere, il non ente è come l'ente.

Non ripugna che questa unità di ragione sia anche un ente di ragione, appunto perché la stessa negazione o separazione dalla molteplicità e dalla diversità è colta dall'intelletto nel modo in cui coglie l'ente – *si quidem ipsa negatio seu separatio pluralitatis et differentiae per modum entis accipitur ab intellectu*.<sup>64</sup>

## 5. La relazione di ragione e la pluralità dei concetti

Questo articolo non è dedicato alla *relazione di ragione*, ma anch'essa si caratterizza come *ens habens esse obiective in ratione, cui nullum esse correspondet in re*. Tuttavia, invece di essere qualcosa di negativo, deve essere qualcosa di positivo, ma non di assoluto. Dunque si tratterà di qualcosa di relativo, di riferito ad altro.

Lo stesso concetto dell'ente di ragione consiste formalmente nell'opposizione all'ente reale, vale a dire nel fatto che non è capace di esistere. Ora, ciò o è qualcosa di positivo o qualcosa di non positivo. Se è qualcosa di non positivo, è una negazione, ossia qualcosa che non pone, ma che toglie la forma. Se è qualcosa di positivo, può essere solo una relazione, poiché ogni positivo assoluto, non essendo concepito in rapporto ad altro, ma in sé, o è una sostanza in sé o è un accidente esistente in altro. Perciò un qualcosa di positivo non può essere assolutamente assunto come ente di ragione, giacché a causa del concetto stesso dell'essere in sé o dell'essere in altro comporta una certa realtà. In verità, [può esserlo] solo la relazione. Poiché essa non esprime solo il concetto *in*, ma anche il concetto *in rapporto a*, ragion per cui non dice precisamente un'esistenza in sé, ma un'affezione estrinseca del termine (*sed extrinsecam termini attingentiam*), ecco perché non ripugna che sia concepita senza realtà e quindi come ente di ragione, da pensare

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Cf. *ivi*, II Pars, *Summulae*, lib. 1, c. 1 (ed. REISER, 8a-9a; trad. it., 237.239).

<sup>64</sup> *Ivi*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 289b; trad. it., 485).

non come *in altro* o come *in sé*, ma come *in rapporto ad altro* insieme con la negazione dell'esistenza in altro.<sup>65</sup>

Può essere d'aiuto considerare la pluralità dei concetti circa un unico oggetto, cioè la cosa in quanto presente alla capacità conoscitiva. L'oggetto è indiviso, ma l'intelletto vi scopre diversi aspetti; essi non sono realmente esistenti, altrimenti le cose non sarebbero indivise in se stesse.

Per esempio, poniamo attenzione alle *seconde intenzioni*, cioè

il fatto di essere predicato (*esse autem praedicatum*) o di essere soggetto, di essere superiore o inferiore, ancor prima della conoscenza dell'intelletto (*ante cognitionem intellectus*), lo si riscontra solo fondamentalmente e non formalmente sotto il concetto di relazione.<sup>66</sup>

È un ordine presente nella realtà, ma che solo l'intelletto scopre (*adinvenit*) e applica. Ed è soprattutto l'applicazione a essere qualcosa di estrinseco, rispetto all'oggetto, e che ne fa un *aliquid rationis*. Esso ha un essere vero ma oggettivo e riferito *ad alterum*, il che permette la rete dei riferimenti sopra ricordati (*inferiore-superiore, soggetto-predicato, ecc.*).

### 5.1. La distinzione di ragione

La pluralità richiede estremi distinti da rapportare tra loro e che possono essere reali o di ragione. Nel caso della relazione di ragione, almeno uno dei due estremi deve essere di ragione.

E a ciò che si dice circa la dualità o circa la distinzione di ragione, si risponde che la distinzione di ragione è **formalmente una relazione di ragione** ed è proprio la stessa **relazione di due cose distinte**, le quali, per il fatto stesso che sono distinte per mezzo **della sola** ragione (*quae hoc ipso, quod sola ratione distinguuntur*), la loro distinzione è **una certa relazione** (*eorum distinctio relatio quaedam est*), nonostante che gli stessi estremi talvolta siano concepiti distinti alla stregua (*ad instar*) di realtà assolute, per esempio alla stregua (*ad modum*) di doppie sostanze... Ora, questa **relazione di distinzione** non sempre si fonda su un'altra distinzione considerata **formalmente**, ma **fondamentalmente**, ossia su una molteplicità potenziale (*in pluralitate virtuali*), che sta dalla parte dell'oggetto (*quae tenet se ex*

<sup>65</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 287b; trad. it., 479).

<sup>66</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 288a-b; trad. it., 483).

*parte obiecti*), in quanto soggiace a una molteplicità di concetti (*ut pluralitati conceptuum subicitur*).<sup>67</sup>

Nozioni come *soggetto, superiore, inferiore*, sono un fatto riscontrabile, *fondamentalmente e non formalmente*, nella relazione. Ciò significa che la molteplicità è *virtualis* da parte dell'oggetto. L'oggetto è indiviso, ma fonda una molteplicità di concetti, soggiace (*subicitur*) a molti atti con cui l'intelletto si rapporta alle diverse formalità riscontrabili nell'oggetto.

L'oggetto è toccato (troviamo il verbo *tangere*) dalla relazione di ragione, per questo si può parlare di *attingentia extrinseca termini*.

## 5.2. Fondamenti della molteplicità e denominazione estrinseca

Sappiamo che «dal fatto», denominativo estrinseco, di essere conosciuto «così formato non segue che esso abbia formalmente l'essere in modo oggettivo – *obiective formaliter*». <sup>68</sup> *Formalmente* significa «non avere altro essere che quello di essere conosciuto – *quando non habet aliud esse quam cognosci*». <sup>69</sup>

È grazie a queste formalità che *circa obiectum* è possibile non solo negare, ma anche *affermare qualcosa*, cioè porre qualcosa (o più cose) di positivo, ma non di assoluto, bensì di relativo perché altrimenti non sarebbe più lo stesso unico oggetto.

## 5.3. Distinzione virtuale da parte dell'oggetto

Nella denominazione estrinseca la forma denominante è una formalità *colta* dall'intelletto nell'oggetto e *attribuita* all'oggetto. Siccome, però, quella formalità, vera e reale, è un aspetto *non-esistente attualmente* nell'oggetto, da ciò consegue che quell'attribuzione è un *aliquid rationis*.

La denominazione estrinseca dalla parte della cosa è data quanto alla forma denominante. Ma poiché la sua applicazione alla cosa denominata non esiste realmente nella stessa cosa denominata (*non est realiter in ipsa re denominata*), ecco perché concepire quella forma come adiacente e applicata alla stessa cosa denominata è qualcosa che appartiene alla ragione (*aliquid rationis est*).<sup>70</sup>

<sup>67</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 289b; trad. it., 487). Nostro il grassetto.

<sup>68</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 309b; trad. it., 553).

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 288a; trad. it., 481).

La *forma denominante* è data «dalla parte della cosa»,<sup>71</sup> ma non è data *realiter* o *formaliter*. Si può dire invece che, nella cosa, essa è presente *virtualmente*.

La *forma denominante* non ha l'essere nella cosa e perciò, per poterla usare nell'attribuzione e nella denominazione, riceve l'essere in dipendenza dalla ragione. «Concepire quella forma come adiacente e applicata»,<sup>72</sup> infatti, è proprio della ragione.

L'avverbio *virtualmente*, già più volte utilizzato, l'abbiamo riportato poco fa in un brano sulla molteplicità *virtualis* nell'oggetto.<sup>73</sup>

Parole come *virtuale* e *virtualmente* indicano che c'è, nella cosa, una formalità prevalente, un'*eminentia*, che riesce a fare da sola (*virtute facit sola*) ciò che avrebbero fatto diverse forme.<sup>74</sup>

*Virtute facit sola*. È un ablativo traducibile in modi diversi: *in forza di se stessa*, *in virtù di se stessa*, ecc. Le diverse forme possono essere colte dall'intelletto, ma essere anche già *virtualmente* date nell'oggetto. E l'intelletto non soltanto le trova (*adinvenit*), ma anche le applica all'oggetto stesso, ed è così che diventano *attualmente* delle forme, ma di ragione, cioè enti di ragione.

#### 5.4. La forma distinta e l'*attingentia extrinseca termini*

[La relazione] non dice precisamente un'esistenza in sé, ma un'affezione estrinseca del termine (*extrinsecam termini attingentiam*), ecco perché non ripugna che sia concepita senza realtà (*concipi sine realitate*) e quindi come ente di ragione (*atque adeo ut ens rationis*), da pensare (*concupiendo illud*) non come *in altro* o come *in sé* (*non ut in alio vel ut in se*), ma come *in rapporto ad altro* insieme con la negazione (*ut ad aliud cum negatione*) dell'esistenza in altro.<sup>75</sup>

Essere un'affezione estrinseca del termine, cioè dell'oggetto come terminante l'atto della conoscenza, permette alla relazione di essere qualcosa di positivo rimanendo un ente di ragione. Ciò significa dipendere da quell'atto dell'intelletto, «*ipse actus intellectus attingens obiectum ad modum entis, quod extra intellectum non est*».<sup>76</sup>

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Cf. il brano riportato sopra, 2, n. 67.

<sup>74</sup> È, questa, proprio la definizione di *distinzione virtuale*: «*Virtualis distinctio, quia eadem forma virtute facit sola, quidquid facerent diversae – Distinzione virtuale, poiché un'identica forma fa da sola ciò che avrebbero fatto diverse forme*» (cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 2, a. 1 (ed. REISER, 295a; trad. it., 505).

<sup>75</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 287b; trad. it., 479).

<sup>76</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 285b; trad. it., 473). Nostro il grassetto.

L'intelletto concepisce l'oggetto *uno* e indiviso, ma vi scopre tante caratteristiche. Tuttavia, nell'oggetto sono tutte distinzioni solo *virtualmente* presenti. L'oggetto pone tutto questo *per eminentiam* ed entitativamente, mentre l'intelletto ha bisogno di rappresentarsi tutto ciò in un discorso, che implica un ordine e delle relazioni.

### 5.5. L'*attingentia extrinseca* e la denominazione prima della denominazione

Poniamo adesso insieme alcuni passaggi circa un fenomeno che potremmo chiamare *denominazione prima della denominazione* e che ci fa comprendere in che modo la relazione possa essere presente fondamentalmente già prima della *consideratio intellectus*.

Esaminiamo brevemente due brani già incontrati: nel primo si parla della negazione o privazione, mentre il secondo brano riguarda la relazione. Circa la negazione o privazione si dice, dunque, che

essa, a causa del fatto che in realtà non è un ente, bensì la privazione di una forma, è colta dall'intelletto nel modo dell'ente e quindi, ancor prima della denominazione dell'intelletto (*ante considerationem intellectus*), denomina un soggetto privo di qualcosa.<sup>77</sup>

Subito dopo, si dice qualcosa di equivalente circa la relazione:

Ora, il fatto di essere predicato o di essere soggetto, di essere superiore o inferiore, ancor prima della conoscenza dell'intelletto (*ante cognitionem intellectus*), lo si riscontra solo fondamentalmente e non formalmente sotto il concetto di relazione.<sup>78</sup>

Emerge sempre meglio in che modo le relazioni di ragione permettano, in un certo qual senso, una *preesistenza* di forme dominanti, che non modificano l'oggetto, pur presupponendo un mondo ordinato di caratteristiche *positive* che l'intelletto *attinge* dagli oggetti e *applica* ad essi.

Ora, i due passi sopra riportati fanno seguito alla seguente difficoltà, che porta ragioni contrarie alla divisione dell'ente di ragione in *negazione e relazione*:

L'ente di ragione, per esistere e per apportare il suo effetto formale, dipende dalla conoscenza; dunque, se esso dà la sua denominazione alle cose prima che si conoscano, la negazione non

<sup>77</sup> *Ibidem* (ed. REISER, 288a; trad. it., 481).

<sup>78</sup> *Ibidem*.

è un ente di ragione. Lo stesso ragionamento si può fare circa la denominazione estrinseca, per es. *essere visto, essere conosciuto*. In realtà, per il solo fatto che, senza che ci sia nessuna considerazione da parte dell'intelletto, si dia la vista della parete nell'occhio, si dice *parete vista*; similmente, prima che risulti l'ente di ragione, si può dire *natura superiore e natura inferiore, predicato o soggetto*.<sup>79</sup>

Le difficoltà poste dal brano intendono portare alla moltiplicazione delle forme attualmente presenti nell'oggetto, proprio facendo forza sulla *praexistentia* di cui dicevamo. Un tale modo di vedere le cose, infatti, ritiene che la forma denominante sia una forma reale nel senso che è realmente presente nell'oggetto, perché appare reale allo stesso modo di altri enti (la sostanza, la quantità, la qualità ecc.). «Come la denominazione, che consegue alla forma sostanziale, è sostanziale, e quella che consegue alla forma accidentale, è accidentale, così quella che consegue alla forma reale, deve essere reale».<sup>80</sup>

A questo punto, riportiamo un brano del nostro autore che, dopo aver menzionato brevemente le posizioni di Vazquez e Suarez sulla denominazione estrinseca, conclude con quanto segue:

*Ma sembra più vero che in questa denominazione concorrano due cose, ossia la stessa forma come la ragione formale denominante e la sua aderenza o l'applicazione alla cosa denominata come condizione. E quanto alla stessa forma, è manifesto che essa è qualcosa di reale, come la visione, a causa della quale la parete è denominata vista, è una forma reale nell'occhio. Tuttavia, la sua applicazione, in quanto investe il soggetto denominato (ut *tangit subiectum denominatum*), non è qualcosa di reale, poiché non pone nulla [di reale] nella stessa parete. Ora, ogni cosa di non reale che è appresa è qualcosa della ragione (*omne autem non reale apprehensum est quid rationis*); e così, dalla parte dell'applicazione alla forma denominata, la denominazione estrinseca è qualcosa che appartiene alla ragione (*ex parte applicationis in forma denominata aliquid rationis est denominatio extrinseca*). Tuttavia, si dice che il soggetto è denominato ancor prima dell'operazione dell'intelletto, non in ragione di ciò che l'intelletto pone in esso, ma in ragione di ciò che al di fuori di esso presuppone, poiché la forma in sé è reale, ma non esiste realmente in ciò che denomina. Perciò in ragione della non esistenza si assume come ente di ragione; invece, in ragione della preesistenza in altro, dalla parte della quale esso è in rapporto con la cosa denominata, si dice che denomini ancor prima dell'operazione dell'intelletto (*unde ratione non existentiae sumitur**

<sup>79</sup> *Ib.*

<sup>80</sup> *Ib.*

*ut ens rationis, ratione autem praeexistentiae in alio, a quo respicit rem denominatam, dicitur denominare ante operationem intellectus*).<sup>81</sup>

Ora, la relazione di ragione «non ripugna che sia concepita senza realtà»,<sup>82</sup> qualcosa di positivo che si concepisce, però, «non come *in altro* o come *in sé*»,<sup>83</sup> ma un *positivo relazionarsi ad altro*. È positivo, perché consiste in un *respectus*, non in una negazione; ma questo *respectus* riceve un essere nella conoscenza, un *essere formale*, che esiste davvero nell'intelletto conoscente, che *la trova (adinvenit) e la riceve (recipit) come un segno*, e da questa forma *respicit rem dominantam*. «Unde ratione non existentiae sumitur ut ens rationis, ratione autem praeexistentiae in alio, a quo respicit rem denominatam, dicitur denominare ante operationem intellectus». <sup>84</sup>

L'intelletto già presuppone *forme dominanti* come soggetto, predicato ecc. Però, non le pone nell'oggetto conosciuto, sa che sono forme che *fondamentalmente* sono tali da conseguire *l'essere nella conoscenza* al momento dell'attribuzione.

## 6. Conclusione

L'ente di ragione, in tutta la sua estensione, meriterebbe molto tempo e un'attenzione che il mondo moderno non volle concedere a questo *nulla*, questo *non-essere* concepito *ad instar entis*.

Anche ad alcuni medievali sembrò inutile,<sup>85</sup> tanto che Ockham giunse a eliminarlo.

<sup>81</sup> *Ivi* (ed. REISER, 288b; trad. it., 483). Nostro il grassetto.

<sup>82</sup> *Loc. cit.*, cf. *supra*, n. 65.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi* (ed. REISER, 288b; trad. it., 483).

<sup>85</sup> Quello di Ockham († 1347) in realtà è il punto di arrivo di una linea di pensiero che registra rappresentanti anche tra i primi discepoli di san Tommaso. Sembra, infatti, confermarsi (cf. R.L. FRIEDMANN, in H. LAGERLUND (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy – Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011, 581s) agli occhi degli studiosi la fondatezza di una linea di dipendenza, proposta da J. KOCH, «Jakob von Metz O.P., Der Lehrer des Durandus de S. Porciano O.P.», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 4(1929), 169-229, secondo quanto segnalato da Gilson. La linea suddetta è la seguente: Pietro d'Alvernia, Giacomo di Metz e Durando di San Porziano (cf. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo – Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2011, 711). FRIEDMANN, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 581, segnala a ulteriore conferma l'opera di B. DEKKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967, 438-460. Vediamo, ad esempio, Giacomo di Metz (domenicano attivo nei primissimi anni del XIV secolo) ammettere «la necessità delle specie per la conoscenza degli oggetti materiali» (GILSON, *La filosofia del Medioevo*, 711), ma escluderla quando

La nostra epoca postmoderna, invece, gradualmente se ne riappropria.<sup>86</sup> Anche il termine *trascendentale* sta assumendo nuovamente un significato che porta oltre il conoscente e l'atto di conoscere, favorendo quel contatto con la realtà che era ostacolato dall'accezione kantiana di *trascendentale*.<sup>87</sup>

Questo cambiamento epistemologico che gradualmente riconosce la centralità dell'ente di ragione non può essere trascurato in teologia. Gran parte delle origini di questa problematica coinvolge generazioni di santi e teologi tra i più rilevanti della storia cristiana.

Tra le scienze sperimentali, si prenda come esempio l'etologia, la quale non può prescindere dall'uso che gli animali fanno degli oggetti percepiti. Gli animali, infatti, hanno una percezione che organizza la realtà circostante in base all'interesse per la sopravvivenza e il benessere del proprio organismo. Tuttavia, la percezione degli animali si mantiene nei termini di una certa, in qualche modo freudiana, *Objektbesetzung*, o più genericamente *Besetzung*.<sup>88</sup>

---

l'intelletto conosce Dio o gli esseri immateriali (*ibidem*). Anzi, anche riguardo alla conoscenza di cose materiali il *verbum mentis* «non è un effetto dell'atto di conoscenza, ma è questo stesso atto» (*ib.*; cf. anche DEKKER, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, 531-536). Inoltre, sebbene non trovi conferme la tesi, sostenuta da KOCH, che Giacomo di Metz fosse maestro di Durando di San Porziano, non di meno Giacomo ebbe influenza su quest'ultimo, che era suo confratello (FRIEDMANN, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 581). Anche Durando di SAN PORZIANO († 1334) fu, infatti, un maestro domenicano; e si attirò le condanne del suo Ordine per infedeltà a san Tommaso (GILSON, *La filosofia del Medioevo*, 712). Inoltre, Durando muore poco meno di un decennio prima di Ockham e ha, appunto, «un modo di ragionare che distruggerà progressivamente il campo delle forme aristoteliche nel corso del XIV secolo. Per finire di distruggerle, il XVII secolo non avrà che da rimpiazzarle» (*ivi*, 715). Pur avendo come punto centrale del suo pensiero la *relazione*, Durando rifiuta le specie intellegibili e si attesta su posizioni nominaliste; cf. I. IRIBARREN, in LAGERLUND (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy – Philosophy Between 500 and 1500*, 279. Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM (1323), *Summa logicae*, I, 12; a cura di P. BOEHNER, 1974, 42s (trad. it. *Logica dei termini*, a cura di P. MÜLLER, Milano, Rusconi 1992, 116).

<sup>86</sup> DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, xxv.

<sup>87</sup> *Ivi*, 175, n. 13.

<sup>88</sup> In italiano, *investimento (oggettuale)*, in inglese, *cathexis*. John Deely l'accosta al *phantasiari* e la distingue, nell'uomo, dall'*intelligere*, appunto perché quest'ultima operazione è capace di cogliere l'oggetto in quanto oggetto e non solo in quanto collegato a una carica affettiva. Ciascuno vede che questo paragone rende differente anche lo stesso *phantasiari* dell'uomo rispetto al *phantasiari* dell'animale. Si tratta, in fondo, della distinzione di quella facoltà di percezione che gli scolastici chiamavano *aestimativa*, per gli animali, mentre per l'uomo essa era detta *cogitativa*, proprio perché nell'uomo interviene anche l'*intelligere*. Per approfondire le possibilità di utilizzo di questo concetto moderno (*cathexis*), in collegamento con la filosofia medievale in genere e in particolare con la dottrina dell'Aquinata e con la semiotica elaborata da Giovanni di San Tommaso, cf. DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, xxiiis, xxxss. Segnaliamo, inoltre, la p. 6, n. 1,

Per questo gli scolastici non solo distinguevano il *phantasiari* degli animali dall'*intelligere* umano, ma anche chiamarono la percezione umana *cogitativa* in opposizione alla *aestimativa* degli animali. Il *phantasiari* umano non è quello animale: c'è qualcosa in più.

Queste ultime riflessioni confermano la validità epistemologica del triangolo ermeneutico che, da Aristotele a Giovanni di San Tommaso, è stato decodificato per esprimere proprio la funzionalità dei *pathemata*, cioè le affezioni dell'anima,<sup>89</sup> per la vita concreta e conoscitiva dell'uomo. I *pathemata* dell'intelletto organizzano in concreto la rete del pensiero che fa esperienza del reale. La visione ockhamista, riducendo la realtà della conoscenza al puro atto dell'*intelligere*,<sup>90</sup> esclude proprio questa concretezza. All'inizio dell'esperienza conoscitiva, la realtà è davvero misura dell'intelletto, ma poi l'intelletto acquista scienza con l'esperienza del reale, una scienza che l'intelletto può a quel punto applicare,<sup>91</sup> così come anche può comunicarla.<sup>92</sup>

La teologia, anch'essa, è diventata diffidente di fronte agli strumenti logici. Eppure essi aiutano nel leggere i dottori antichi o meno antichi, in modo tale da ricavarne i segni formali, cioè i concetti, cioè il mondo scoperto e ordinato dal pensiero cristiano lungo i secoli, scaturito dall'e-

---

dove Deely spiega di voler desumere il termine *cathexis* non direttamente da Freud ma da un'opera di Talcott Parsons e Edward A. Shils. Inoltre spiega (*ibidem*) *cathexis* come traduzione di *Libidobesetzung*, ma quest'ultimo concetto, con l'accostamento di un sostantivo componente (*Libido-*), è solo un'altra caratterizzazione rispetto, per esempio, a *Objektbesetzung*. In effetti, il termine che li comprende ambedue è *Besetzung* (cf. E. JONES [a cura di], «Glossary for the Use of Translators of Psycho-analytical Works», in *International Journal of Psycho-Analysis*, Suppl. no. 1, 1928, 6). Inoltre *cathexis* è posto, da Deely, in correlazione con l'uso che egli intende fare di due altri concetti tra loro correlati: *Umwelt* e *Lebenswelt*. Desunti da Husserl (1859-1938) ma adattati a significare queste due maniere di trattare gli oggetti in senso scolastico, dal momento che *Umwelt* è più adatto al caso degli animali (cf. DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, 9, n. 1). *Cathexis* ricorre in varie pagine dell'opera di Deely qui richiamata, ma non si trascuri – per contestualizzare in modo chiaro l'uso fattone dall'autore – il grande capitolo 8, che si occupa direttamente della dottrina dell'Aquinata e di quella di Giovanni di San Tommaso, specialmente 260ss.

<sup>89</sup> Non a caso, il saggio del curatore, nell'introduzione all'edizione italiana del *De signis*, parte proprio dallo statuto aristotelico dei *pathemata* dell'anima e affronta subito il triangolo ermeneutico aristotelico con i suoi tre vertici (il concetto, la voce e la cosa), inoltrandosi poi nelle conseguenze epistemologiche e realiste di tali premesse (cf. FIORENTINO, «Il realismo ermeneutico di Giovanni di San Tommaso», 8ss, 16ss).

<sup>90</sup> Cf. *ivi*, 61s.

<sup>91</sup> Cf. *ivi*, 19s., a riguardo del rapporto tra scienza e realtà conosciuta, tra l'intelletto che inizialmente è certamente misurato dalle cose reali ma che in seguito, avendo acquisito dalla realtà stessa il metro di giudizio, diviene capace di misurare a sua volta.

<sup>92</sup> «Quando due parlano, secondo Ockham, non hanno niente in comune nella mente. Per il nostro [Giovanni di San Tommaso], invece, i due hanno *in comune* il concetto e, quindi, tra i due c'è *realmente* comunicazione » (*ivi*, 64).

sperienza che l'intelletto credente ha fatto a contatto col creato, con la rivelazione e con la tradizione. In tal modo la tradizione può fornire i *segni formali* che aiutano a decifrarla, viverla in modo corretto e renderla veicolo di comunicazione, unione e dialogo.

Ci sono qui anche le premesse per il dialogo con il mondo non credente. La fiducia che tutti possano incontrare e riconoscere il Cristo parte da una rinnovata fiducia nel pensiero dell'uomo, coniugata con la fiducia nell'ordine del creato, poiché tutto fu creato nel *Logos*.<sup>93</sup>

Non dimentichiamo che *l'actus fidei internus*, in san Tommaso, è un'*assensio*, ma condotta nella *cogitatio: cum assensione cogitare*.<sup>94</sup>

Senza una corretta *cogitatio*, l'*assensio* alla vita cristiana o anche l'unità dei cristiani diventano difficili, perché si rischia il confessionalismo e il settarismo di chi pensa che ogni suo pensiero venga direttamente da Dio e che ogni uomo abbia in Dio l'immediato suggeritore dei propri pensieri. Come sappiamo, la tradizione è necessaria proprio per il fatto che persino la sacra Scrittura è, in senso cattolico, «parola di Dio in parola umana». <sup>95</sup>

Le origini della problematica dell'ente di ragione furono profondamente teologiche. Infatti Giovanni di San Tommaso, tanto importante nella storia della semiotica, presenta la dottrina del *segno* partendo da sant'Agostino, evidenziando i limiti della definizione agostiniana di *segno*. Tuttavia, quella di Agostino è già intuizione del risvolto scientifico del *segno*,<sup>96</sup> un'intuizione legata all'insegnamento della fede cristiana, quindi pensata in riferimento alla teologia.

Il *signum* agostiniano fu un'eredità che «scottava»<sup>97</sup> per i latini, a causa del retaggio neoplatonico che c'era in essa. L'opera di Giovanni di San Tommaso è la sintesi più matura di questa sfida raccolta dall'aristotelismo latino. E in questa sintesi ricomprende la definizione dell'Ip-ponense, ma in una definizione più adeguata e più ampia,<sup>98</sup> tale da comprendere un mondo tralasciato dalla definizione agostiniana: il mondo dei segni formali.

<sup>93</sup> A questo proposito si veda il pensiero dell'Angelico, ripresentato in una lectio Thomae tenutasi a Napoli, presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione san Tommaso (cf. ID., «Principi di bioetica secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino», in *Quaderni di filosofia*, a cura di P. GIUSTINIANI, 2013, 17s).

<sup>94</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh* I-II, 2, 1.

<sup>95</sup> SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma*, 91. Cf. gli altri riferimenti a questo autore e a questo argomento.

<sup>96</sup> Cf. DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, xxv.

<sup>97</sup> *Ivi*, 95.

<sup>98</sup> Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 21, a. 1 (ed. REISER, 645b; trad. it., 689).

In questo modo, il *signum* si inserisce in una dottrina che tiene conto di Aristotele, degli studi di san Tommaso e del dibattito sviluppatosi dopo Ockham.<sup>99</sup>

Inoltre il *segno*, come *relazione*, ha legami ancora più stretti e *trinitari* con la teologia. Per esempio, il trattato *De signis*, in un brano decisivo circa la relazione di ragione e il segno formale,<sup>100</sup> cita l'articolo 1 della questione 28 della *Summa* di san Tommaso, *Prima Pars*. Ora, l'oggetto di studio di quell'articolo di Tommaso, anzi di tutta la questione 28, è appunto questo: «Le relazioni divine».

Anche uno sguardo agli autori che hanno fatto la storia del dogma può darci un'idea dell'utilità teologica dell'ente di ragione, perché molti di essi sono contemporanei, o quasi, di Giovanni di San Tommaso, e sono da lui citati nel *De signis* anche in quanto rappresentanti di altre scuole e posizioni. Costoro hanno lasciato il loro nome anche nella storia dei dogmi e del *dogma*. Sono nomi come Suarez († 1617),<sup>101</sup> Vasquez († 1604), ecc.

Un grande storico del dogma scrive, ad esempio, riguardo a Suarez che «tema peculiare fu, per lui, ciò che è virtualmente rivelato (*virtuell Geoffenbarten*) nell'oggetto formale (*Formalobjekt*) della fede»,<sup>102</sup> ma questi punti sono oggetti di riflessione e discussione in molti altri.<sup>103</sup> E ciò che ancor più avvalora quanto qui scriviamo circa l'importanza dell'ente di ragione nella *scienza* teologica, è quanto viene affermato subito dopo. Si legge, infatti, che tale *peculiare* interesse animava, in realtà, il dibattito di tutta quell'epoca. E così compaiono, nel giro di poche righe,<sup>104</sup> i nomi di Cano († 1560), Gregorio di Valencia († 1603), per risalire poi allo stesso Ockham († 1347), «i tomisti in genere», lo stesso Tommaso e Luis de Molina (†1600).

<sup>99</sup> Non a caso F. Fiorentino, affrontando il rapporto tra la definizione di *signum* data da Giovanni di San Tommaso e quella di Agostino, traccia, anche graficamente, lo schema del triangolo ermeneutico ereditato dal *De interpretatione* di Aristotele e contestualizza la dottrina logica di Ockham che, come sappiamo è detta *terminista* proprio a causa dell'eliminazione del *segno formale*: il concetto (cf. FIORENTINO, «Il realismo ermeneutico di Giovanni di San Tommaso», 63ss).

<sup>100</sup> Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars logica*, II Pars, q. 21, a. 1 (ed. REISER, 646a; trad. it., 691).

<sup>101</sup> Francisco Suarez, per esempio, che compare ripetutamente nel *De signis* (cf., ad esempio *ivi*, 482s, 500ss, 616ss, 623, 640 ecc.), lo ritroviamo anche nel dibattito di quel periodo sullo statuto del dogma. Cf. G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, *passim*, ma specialmente 166.

<sup>102</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>103</sup> Söll accenna al problema del *virtuell Geoffenbarten* e al suo rapporto con il *formell Geoffenbarten* in Gersono (cf. *ivi*, 131), in Gaetano (cf. *ivi*, 146, n. 40; 147s), in Báñez (cf. *ivi*, 165), e ancora si giunge a autori più recenti, come *Reginald Schultes* († 1928), (cf. *ivi*, 245).

<sup>104</sup> *Ibidem*.

Anche nel campo liturgico, senza tener presente l'ente di ragione, sarà difficile trovare una via di comunicazione e di riconciliazione nella *Catholica*.

Ed ecco, allora, affiorare altri aspetti, non solo teologici ma anche dossologici e liturgici. Infatti, *signum* è studiato da sant'Agostino per le sue implicazioni di fede in un campo molto concreto: i sacramenti.<sup>105</sup>

Nella storia della Messa romana, i nomi di Suarez e Vasquez e di gran parte degli autori del Seicento menzionati poco fa, compaiono quasi tutti raggruppati nelle fitte note a piè di pagina di due pagine successive,<sup>106</sup> nell'opera poderosa di Jungmann. Curioso è notare come il paragrafo cui appartengono quelle pagine è dedicato, certamente per un caso, ma indicativo, al *Significato della celebrazione della Messa*, in un capitolo dal titolo: «L'essenza e le forme della Messa».

I Latini, cioè questi autori che per un'intera epoca scrissero in latino, ebbero cura che i contenuti di fede non si sviluppessero in modo casuale, relegandoli nella sfera pratica e pastorale. Sapevano che parole e gesti introducono nella mente del credente altri segni, quelli formali: i concetti. E che possono favorire l'*assensio* della fede o impedirla.

Viene qui alla mente la parola *ortodossia*, la cui etimologia accosta la liturgia al corretto orientamento dell'uomo in rapporto a Dio e alla comprensione di se stesso davanti a Dio.<sup>107</sup>

## Breve nota bibliografica e sitografica

N.B.: Le opere di san Tommaso sono citate secondo la forma più classica e conosciuta.

### Fonti principali e altre fonti

GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, a cura di B. REISER, 3 voll, Marietti, Torino 1930-1937; I, Roma, <sup>2</sup>1948.

<sup>105</sup> Cf. DEELY, *Medieval Philosophy Redefined*, 94s.

<sup>106</sup> J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, 2 voll., Marietti, Torino 1963, rist. anast. Ancora, Milano 2004, I, 160.

<sup>107</sup> «È forse utile ricordare qui che nella parola *ortodossia* la seconda metà della parola, *doxa* non significa *opinione*, ma *gloria*: non si tratta dell'*opinione* giusta su Dio, ma del modo giusto di glorificarlo, di rispondere a Lui. Questa, infatti, è la domanda fondamentale dell'uomo che comincia a capire se stesso in modo giusto: come devo pormi davanti a Dio? Ecco che il giusto apprendimento dell'adorazione – dell'ortodossia appunto – è il dono principale che ci viene dalla fede» (BENEDETTO XVI, «Prefazione», in J. RATZINGER, *Teologia della liturgia – La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 6).

- , *Trattato sui segni*, a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2010.  
 GUGLIELMO DI OCKHAM, *Summa logicae*, I, 12; a cura di P. BOEHNER, New York 1974.

### Monografie, contributi, introduzioni, postafazioni e commenti

- AMERINI F., «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in F. ROSSI, *Cristianesimo, teologia, filosofia. Studi in onore di Alberto Sclari*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- COCCHIARELLA N.B., *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Springer, Dordrecht 2007.
- COURTINE J.-F., *Il sistema della metafisica – Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, a cura di C. ESPOSITO, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- DEELY J., «Postfazione», in GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Trattato sui segni*, a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2010, 1351-1419.
- , *Medieval Philosophy Redefined*, University of Scranton Press, Scranton and London 2010b.
- DEKKER B., *Die Gotteslehre des Jakob von Metz, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967.
- DE LIBERA A., *Archéologie du sujet*, 2 voll., II: *La quête de l'identité*, Vrin, Paris 2008.
- FIORENTINO F., «Il realismo ermeneutico di Giovanni di San Tommaso», in GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Trattato sui segni*, a cura di F. FIORENTINO, Bompiani, Milano 2010.
- , «Principi di bioetica secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino», in *Quaderni di Filosofia*, a cura di P. GIUSTINIANI, 2013.
- FORLIVESI M., *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>.
- GILSON É., *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1952 (trad. it. *La filosofia nel Medioevo – Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di M.A. DEL TORRE, BUR, Milano, 2011).
- JONES E. (a cura di), *Glossary for the Use of Translators of Psycho-analytical Works*, International Journal of Psycho-Analysis. Suppl. no. 1, 1928.
- JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 voll., Wien-Freiburg-Basel, 1962 (trad. it. *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Marietti, Torino 1963; rist. anast., Ancora, Milano 2004).
- KOCH J., «Jakob von Metz O.P., Der Lehrer des Durandus de S. Porciano O.P.», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 4(1929)30, 169-229; rist. in ID., *Kleine Schriften*, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, I, 133-200.
- LAGERLUND H. (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy – Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Verlag, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011.
- LEE S.-S., *Wirklichsein und Gedachtsein: Die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner verbum-Lehre*, K&N, Würzburg 2006.
- PASNAU R., *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

- RATZINGER J., *Teologia della liturgia – La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.
- SCHEFFCZYK L., *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1997 (trad. it. *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010).
- SÖLL G., *Dogma und Dogmenentwicklung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971.
- VIOTTO P., *Grandi amicizie – I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008.
- VANNI ROVIGHI S., *Storia della filosofia moderna – Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia <sup>3</sup>1994.



*Giovanni di San Tommaso rappresenta l'apice della riflessione sulla conoscenza nella tradizione aristotelica latina. L'importanza del suo trattato De signis è oggi evidenziata soprattutto in ambito americano. L'ente di ragione trova, con questo autore, uno statuto rigorosamente fondato e che si contrappone al paradigma kantiano, tipico dell'età moderna. Questo articolo espone il modo in cui si origina l'ente di ragione e come esso venga diviso. Nelle conclusioni, oltre alla sua utilità per la scienza in generale, emerge il suo legittimo e anche doveroso impiego nel campo teologico e dogmatico. Questo sembra essere d'altronde il senso di marcia intrapreso dall'età postmoderna nel campo delle scienze sperimentali.*



*John of St Thomas represents the foremost reflection on language and knowledge in the Latin Aristotelian tradition. The importance of his treatise De signis is today sustained primarily in the US. This author sets the «ens rationis» upon a rigorous foundation that stands in opposition to the Kantian paradigm so typical of the modern era. This articles expounds the way in which the «ens rationis» originates and how it is divided. There emerges in the conclusions not only its value for science in general, but also its application in the theological and dogmatic fields. This seems in any case to be the tendency of the postmodern era in field of experimental research.*

**ENS RATIONIS – NEGATIO – UNITAS – RELATIO RATIONIS  
– DIPENDENZA DALLA RAGIONE – ATTO DELL'INTELLETTO –  
TEOLOGIA E SCIENZA**