

RES, UN TERMINE MEDIEVALE DIMENTICATO*

RES, UM TERMO MEDIEVAL ESQUECIDO

Paul Gilbert S.I.**
Università Gregoriana, Roma

RIASSUNTO

Nella lista dei *transcendentali* proposta da Tommaso d'Aquino nel *De veritate*, vediamo apparire il termine *res*, che si traduce con "cosa". Nella contemporaneità, si suppone che il termine *res* integri l'idea di un oggetto (*ob-iectum*) suscettibile di essere percepito, fisicamente o mentalmente, con una consistenza "in sé" prima di essere "per noi". Secondo Kant la "cosa in sé" non sarà mai conosciuta. Prima, però, l'Aquinate poneva la domanda di sapere quali sarebbero i criteri che permettono di riconoscere la consistenza interiore di una "cosa", e quindi la legittimità dell'attribuzione del predicato "reale" a una "cosa", stabilendo la possibilità di conoscenza oggettiva delle "cose". Per affrontare criticamente la relazione tra "cosa" e "reale", l'articolo considererà la problematica a partire da Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino. Si verà che questi due autori sono uniti in un progetto comune nella prospettiva di Henrique de Lima Vaz quando identifica la ricerca dell'Aquinate con una espressione tipica di Anselmo, *fides quaerens intellectum*. Queste proposte medievali hanno ancora un senso per la riflessione attuale? Per rispondere a questa domanda, seguiremo la riflessione di Lima Vaz sul divenire del tomismo nel nostro secolo.

PAROLE CHIAVI: *res*; Tommaso d'Aquino; Anselmo d'Aosta; Lima Vaz; tecnoscienza.

RESUMO

Na lista dos *transcendentais* proposta por Tomás de Aquino em *De veritate*, aparece o termo *res*, que se traduz como "coisa". Na contemporaneidade, supõe-se que *res* integre a ideia de um objeto (*ob-iectum*) capaz de ser percebido, física ou mentalmente, e que possui uma consistência "em si" antes de ser "para nós". Segundo Kant, a "coisa em si" jamais poderá ser conhecida. Antes, porém, Tomás de Aquino perguntava sobre os critérios que nos permitiriam reconhecer a consistência interna de uma "coisa" e, portanto, a legitimidade de atribuir o predicado "real" a uma "coisa" que pudesse estabelecer a possibilidade de conhecimento objetivo das "coisas". Para abordar criticamente a relação entre "coisa" e "real", o artigo considera a questão a partir de Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino. Estes dois autores estão unidos num projeto comum na perspectiva de Henrique de Lima Vaz que identifica a pesquisa de Tomás de Aquino com uma expressão típica de Anselmo, *fides quaerens intellectum*. Essas propostas medievais ainda fazem sentido para o pensamento atual? Para responder a essa questão, seguiremos a reflexão de Lima Vaz sobre o desenvolvimento do tomismo em nosso século.

PALAVRAS-CHAVE: *res*; Tomás de Aquino; Anselmo de Aosta; Lima Vaz; tecnociência.

* Artigo recebido em 17/01/2025 e aprovada para publicação em 23/01/2025. A tradução deste texto para o português se encontra na seção "Tradução" deste presente volume da *Sapere aude*, páginas 1208-1240.

** Doutor em filosofia pela Universidade de Louvain-la-neuve. Professor titular emérito da cátedra de Metafísica da Pontificia Università Gregoriana (Roma). E-mail: gilbert@unigre.it.

INTRODUZIONE

Nel primo articolo della prima questione disputata *De veritate*, Tommaso d'Aquino propone una "deduzione" dei trascendentali. Nella lista dei trascendentali proposta, vediamo apparire il termine *res*, che si traduce con "cosa". È "cosa", dice il *Vocabolario filosofico* di André Lalande Paris (2002, p. 139), «tutto ciò che può essere pensato, supposto, affermato o negato», cioè un po' qualsiasi "cosa". Nelle pratiche linguistiche contemporanee, però, si suppone che il termine *res*, *chose* in francese, *cosa* in italiano e in spagnolo, *Ding* in tedesco e *Thing* in inglese, integri l'idea di un oggetto (*ob-iectum*) suscettibile di essere percepito, fisicamente o mentalmente, che abbia quindi una consistenza in sé prima di essere "per noi", ma a tal punto "in sé" che Immanuel Kant ha potuto sostenere che l'espressione "cosa in sé" significhi qualsiasi realtà nella sua più grande riserva intima e inaccessibilità a ogni conoscenza scientificamente determinata e determinante, e anche ai discorsi filosofici che però hanno il privilegio di enunciare questa stessa impossibilità, come lo pensava e praticava Kant stesso.

L'inserimento, fatto dall'Aquinate, della parola *res* nella lista dei trascendentali, presupponendo che non sia una fantasia insopportabile per la ragione umana, impone quindi la domanda di sapere quali sarebbero i criteri che permettano di riconoscere la consistenza interiore di una "cosa" e, quindi, la legittimità dell'attribuzione del predicato "reale" a una "cosa", essendo il predicato reale utilizzato in contesti di rivendicazioni scientifiche di conoscenza oggettiva delle "cose". In questo contesto critico del conoscere oggettivo, infatti, la pretesa di toccare il "reale" (una forma predicativa del sostantivo *res*) sembra decisiva, ma anche "misteriosa".

Nella prospettiva di una riflessione filosofica che ha il compito classico di risalire fino ai principi primi del pensiero umano, stupisce oggi che vi entri il termine "cosa" tra i trascendentali. Che una "cosa" sia giudicata "reale" non è un problema per la nostra cultura. Che questa stessa cultura sappia "cosa" significhi "reale", è meno ovvio. Il nostro articolo considererà la problematica a partire da due autori, uno dell'XI secolo, Anselmo d'Aosta², e uno del XIII secolo, Tommaso d'Aquino³. Questi due autori sono uniti in un progetto comune, che Henrique de Lima Vaz evidenzia in un articolo del 1998⁴ quando inserisce un'espressione

² Citeremo i testi di Anselmo nell'edizione critica di F. Schmitt, indicando prima le pagine e le linee.

³ In modo particolare si farà attenzione al *De veritate* di Tommaso (1992).

⁴ L'articolo di Lima Vaz è stato pubblicato sulla rivista *Sintese* (1998) di Belo Horizonte (FAJE).

tipica di Anselmo, «*Fides quaerens intellectum*»⁵, per caratterizzare la ricerca dell'Aquinate. Questi due autori hanno però prospettive molto diverse. Quella di Anselmo (nella prima sezione dell'articolo) è propriamente teologica, interna a una discussione sul modo di parlare delle persone unite nella Trinità; quella di Tommaso (seconda sezione) sembra invece tipicamente filosofica, da situare in una riflessione su un lessico che sia suscettibile di accompagnare una riflessione "ontologica", sull'*ens* o l'ente in generale. Queste proposte medievali hanno ancora un senso per la riflessione attuale? Per rispondere a questa domanda, seguiremo la riflessione di Lima Vaz (terza sezione) sul divenire del tomismo nel nostro secolo.

1 ANSELMO D'AOSTA

È noto che il termine *res* non aveva solo un significato empirico o fisico nella tradizione filosofica medievale. Consideriamo l'opera di Anselmo d'Aosta. Nel suo primo libro (1076), il *Monologion*, alcune occorrenze del termine *res* sono interessanti dal nostro punto di vista. Non possiamo in questo articolo esaminare tutti i casi di presenza del termine nell'intero opuscolo. Ci basterà l'esame di tre passi che si sono succeduti nella pubblicazione dell'opera, prima il capitolo 1, poi il "Prologo" e infine una "Lettera" che Anselmo mandò al suo maestro Lanfranco. Vedremo poi altri testi del Dottore Magnifico.

Nel capitolo 1 del *Monologion*, l'autore segnala che il tema della sua ricerca considera una natura che è «*summam omnium quae sunt*»⁶, e dalla quale *omnibus rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt at quod aliquomodo bene sunt*»⁷. Si tratta dunque di una *res* superiore che non è vista solo da un punto di vista "ontologico" ma anche "etico". Nel "Prologo", scritto ovviamente come introduzione al volume di cui aveva terminato la composizione, Anselmo diceva che il suo opuscolo poteva essere giudicato dai suoi studenti «*vilem rem*»⁸. Rivelando l'origine del suo opuscolo, ciò per cui lo aveva scritto, raccontava che i suoi studenti avevano richiesto un text-book al loro maestro per ripassare i loro appunti del corso. Questa domanda è stata accolta con difficoltà dall'autore, che diceva di avere molte ragioni per non rispondere alle sollecitazioni dei suoi studenti. Tra queste difficoltà, forse la principale era il timore di non

⁵ Anselmo, *Proslogion*, 94:7 (Traduzione I. Sciuto: "la fede che cerca l'intelletto").

⁶ Anselmo, *Monologion*, 13:3 (Traduzione I. Sciuto: "al punto massimamente alto di tutto ciò che c'è").

⁷ Anselmo, *Monologion*, 13:8 ("tutte le altre cose che ci sono ricevono da lui di essere, e soprattutto di essere bene").

⁸ Anselmo, *Monologion*, 8:2-3 ("cosa di scarso valore").

sentirsi all'altezza della «*re ipsa*»⁹ che gli era richiesta. *Res* significa qui la stesura di un libro per gli studenti, e non solo il libro materiale. Nella lettera a Lanfranco (scritta dopo la redazione del "Prologo" per poter essere integrata nel documento mandato al suo venerato maestro), Anselmo scrive che la sua intenzione era di chiedere una conferma di affetto «*si res indiget exhibeat, aut si res exigit congaudeat*»¹⁰. Qui, il termine *res* significa semplicemente ciò di cui si parla e il modo di trattarlo.

Vale la pena segnalare che la parola *res* appare poco nel secondo libro di Anselmo (1078), il *Proslogion*, come se la prospettiva di questo testo non lo richiedesse. Tuttavia, nel secondo capitolo, Anselmo distingue due situazioni speculative: «*Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*»¹¹. Il testo, densissimo, contrappone due condizioni di una *res*: l'essere *in intellectu* e l'essere senza un luogo preciso, ossia solo "fuori" dall'intelletto, ma comunque percepibile da esso in quanto non vi risiede. Si tratta, cioè, di una *res* che emerge nell'esperienza dell'intelletto, il quale percepisce di non racchiudere in sé tutto ciò che è "cosa". Poche righe dopo, ricorrono infatti alcune espressioni tra le quali interviene l'*esse in re*: «*Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*»¹². L'autore sta pensando certamente qui al *maius quam* del suo "argomento". Verso la fine dell'opuscolo, nel cap. 24, torna il lessico della *res*, di cui si distingue un doppio significato: questo termine è valido infatti non solo per ogni creatura, ma anche per ogni atto creativo: «*non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem quanto differt creator et creatura*»¹³. Notiamo che il passaggio verso l'*in re* dipende dall'attivazione della *cogitatio* dopo quella dell'intelletto. Poche righe sotto, l'autore parla di «*rebus delectabilibus*»¹⁴. Il criterio discriminante tra i due usi è all'esperienza cognitiva, conformemente a ciò che ci si potrebbe aspettare dal secondo opuscolo di Anselmo.

⁹ Anselmo, *Monologion*, 7:13 ("alla cosa stessa").

¹⁰ Anselmo, *Monologion*, 5:15-16 ("se sarà chiaro che manchi qualcosa o se qualcosa richiederà di rallegrarsi con me").

¹¹ Anselmo, *Proslogion*, 101:9-10 ("Altro, infatti, è che una cosa sia nell'intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista").

¹² Anselmo, *Proslogion*, 101: 16-17 ("Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore").

¹³ Anselmo, *Proslogion*, 118:2-3 ("non quella [gioia] che sperimentiamo nelle cose create, ma una gioia tanto differente da questa quanto il creatore differisce dalla creatura").

¹⁴ Anselmo, *Proslogion*, 118:8 ("cose dilettevoli").

L'esperienza cognitiva di Anselmo integra quindi un momento di *cogitatio*, termine che possiamo tradurre con "pensare". Nel *De veritate* (1080-1085), cap. 3, Anselmo utilizza questo termine in un modo che riflette un aspetto che abbiamo appena visto, nel *Proslogion*. Scrive infatti che «*cogitationem quoque dicimus veram, cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse; et falsam, cum non est*»¹⁵. *Esse* non ha qui un significato esistenziale o empirico ma intenzionale come si direbbe in fenomenologia. Nella sua spiegazione, Anselmo si mantiene infatti nell'analisi dell'atto di pensare. Connette però il concetto della *cogitatio* e quello della *rectitudo*: «*nihil rectius dicitur veritas cogitatione is quam rectitudo eius*»¹⁶. La questione è quindi adesso di sapere che cosa si indichi con il termine *rectitudo*. Per essere brevi, diciamo che una realtà è retta quando esiste secondo ciò per cui è fatta, ossia la sua identità d'essenza. Per esempio un libro è fatto per essere letto. Se non è destinato alla lettura, non sarà conforme all'essenza di un libro e quindi non sarà un vero libro. Per Anselmo, c'è una convergenza tra l'essere vero e l'essere conforme alla propria natura attiva.

La questione è dunque questa: qual è la natura della *cogitatio* e per quale scopo è stata concepita? Una risposta ovvia ci viene subito alla mente: perché sia capito ciò che c'è secondo le modalità appropriate alla cosa pensata. Siamo allora rimandati al *De grammatico* del dottore magnifico.

Il *De grammatico* (1080-1085) è un piccolo trattato molto innovativo. In questo testo di logica, Anselmo introduce una distinzione tra due tipi di relazione immanenti a ogni parola, la *significatio* e l'*appellatio*. Alcune righe di questo testo richiedono una speciale attenzione: «*Sufficenter probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum sed grammaticae*»¹⁷. L'*appellativum* designa una realtà, in questo caso: una persona, il grammatico. Il *significativum* non significa una cosa reale, ma una conoscenza o una qualità che una persona umana può possedere. Naturalmente, la parola "grammatica" significa anche un libro, ma nella composizione del termine "grammatico", non viene usata come libro, bensì per ciò per cui è stata creata, cioè aiutare una persona a comunicare con altre persone che condividono la stessa lingua e le sue regole particolari. La parola "grammatica" acquisisce quindi un vero e proprio "senso" nell'evento di uno scambio verbale, oltre al suo significato

¹⁵ Anselmo, *De Veritate*, 180:7-8 (Traduzione P. Palmieri: "Diciamo vero anche il pensiero, quando è ciò che, o con la ragione o in qualche altro modo, pensiamo che sia; e falso quando non è").

¹⁶ Anselmo, *De Veritate*, 180:11-12 ("niente si chiama verità del pensiero più rettamente della sua rettitudine").

¹⁷ Anselmo, *De Grammatico*, 159:26-27 ("è abbastanza chiaro che la parola 'grammatico' non è un appellativo della grammatica ma della persona, e che è significativo solo della grammatica").

lessicale. La parola “grammatico” (appellativo) si riferisce invece a una persona che fa ciò a cui la “grammatica” (significativo) è destinata: il grammatico “sa come parlare correttamente una lingua”. La parola “grammatico” non è quindi solamente significativa ma è anche appellativa. La parola “grammatica” propone un’“essenza” significativa, pronta per una pratica sensata; la parola “grammatico” designa una persona che è in grado di utilizzare questa stessa essenza in modo corretto, realizzando ciò per cui è stata concepita, accedendo così al livello del “senso” oltre alla “significazione”.

Queste nostre osservazioni lessicali sono importanti per capire una disputa di Anselmo con Roscellino di Compiègne, pochi anni dopo, all’inizio del 1090, in un campo linguistico che era però prettamente teologico. Possiamo anche precisare che, se il quadro della disputa con Roscellino era quello del lessico della teologia trinitaria, il problema si pone per Anselmo all’interno di una domanda più fondamentale per la fede, che emergerà alla luce del suo libro *Cur Deus homo?* (1098), un libro di soteriologia. Ora, per rispondere a una domanda teologica è necessario precisare il lessico specifico del discorso teologico, cioè cristiano per Anselmo e per noi, vale a dire il discorso sull’Incarnazione o l’essere nel mondo, e dunque di accedere allo statuto ontologico di una “cosa”.

Dal punto di vista della logica trinitaria, la domanda verte sui “tre” dell’“unità” divina. Ora non possiamo ignorare un testo di Agostino che ha provocato lunghe discussioni tra gli autori ecclesiastici del Medioevo: «*Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa*»¹⁸. Notiamo in questo testo le assonanze tra “cosa” e “causa”, come ce ne sono tra *res* e *reor* (essere persuaso) o *ratus* (determinato, ratificato, fissato), che porterà la comprensione del termine *res* nella direzione dei fatti empirici. Da ciò le inquietudini dei teologi di fronte alle proposte di Roscellino.

Ecco la posizione di Roscellino, quella che Anselmo ha potuto conoscere a partire da una lettera ricevuta da un monaco chiamato Giovanni e che citava un passo controverso dell’eresiarca: «*si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus*

¹⁸ Agostino, *De dottrina cristiana*, 1,5 (La dottrina cristiana, Traduzione on line: “Le cose di cui bisogna appieno godere sono dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, cioè la Trinità, che è la più eccelsa di tutte le cose, una cosa comune a tutti coloro che ne godono, seppure è una cosa e non la causa di tutte le cose e se anche questo termine ‘causa’ le è appropriato”).

sanctus cum filio incarnatus est»¹⁹. La risposta di Anselmo insiste sul tenore “ontologico” del problema: «*Sic tamen, ut diligenter intelligatur quomodo ipsae relationes dicantur res et cuiusmodi res, et si aliquid faciunt eadem relationes circa substantiam [...] an no*»²⁰. Non possiamo pensare che ci siano “tre” nell’unità di Dio, senza pensare che questi tre non siano qualcosa come tre “cose”. Il punto di vista di Anselmo dal *Proslogion* in poi è sempre quello della *fides quaerens intellectum*²¹. Ecco perché un’analisi filosofica è richiesta qui: perché è necessaria. Quando dunque parliamo di “cose”, di che “cosa” stiamo parlando in filosofia?

La lettera 129 di Anselmo risponde in modo sbrigativo alla richiesta del monaco Giovanni. Il problema ha però appassionato il dottore magnifico, che ha scritto una risposta così articolata da doverne redigere due versioni successive, l’ultima delle quali è ovviamente la più sviluppata. Considererò soltanto questa versione, che presenta quindi il testo più meditato ed espressivo del pensiero dell’autore.

Si parte da un’affermazione di Roscellino: le parole “anima” o “angelo” valgono per una moltitudine di sostanze simili ma tutte reali per conto proprio. Questa situazione logica non sarebbe valida anche per il termine “dio” che integra le tre persone? «*Nempe de nulla una et eadem numero re duo angeli dicuntur aut due animae*»²². Poco oltre, Anselmo scrive che «*de una quippe et eadem re non est vera simul affirmatio et eius negatio*»²³. La questione d’ordine logico è quella del predicato di una sostanza, “anima” e “angelo” essendo sostanze non fisiche o empiriche ma consistenti ugualmente in sé come una “cosa” sensibile. Il principio aristotelico della non contraddizione funziona qui senza sfumature. Se quindi, in teologia trinitaria, si sostiene che Padre e Figlio sono della stessa sostanza, allora «*est autem filius incarnatus, est ergo pater quoque incarnatus*»²⁴. Roscellino sosteneva infatti che, nel lessico abituale, tra padre e il figlio c’è l’unità di una comunità di sostanza (umana), ma anche una differenza numerica, e quindi di sostanza personale. Anselmo risponde quindi che Roscellino «*non intelligit quod dicit*»²⁵.

¹⁹ Anselmo, *Lettera*, 128:9-11 (Traduzione A. Granata: “se le tre persone sono di fatto una sola realtà – né sono tre realtà per se stanti, come tre angeli o tre anima –, in modo però da essere la stessa identica cosa nel volere e in potenza, ne consegue che col Figlio si sono incarnati il Padre e lo Spirito santo”).

²⁰ Anselmo, *Lettera* 129:14-17.

²¹ Anselmo, *Proslogion*, 94:7 (“della «fede che cerca l’intelletto»”).

²² Anselmo, *De Incarnatione Verbi (II)*, 13:14-15 (Traduzione A. Orazzo: “due angeli o due anime non si dicono di alcuna cosa unica e identica per numero”).

²³ Anselmo, *De Incarnatione Verbi (II)*, 14:24-15:1 (“l’affermazione e la negazione di una sola e medesima cosa non sono simultaneamente vere”).

²⁴ Anselmo, *De Incarnatione Verbi (II)*, 15:11-12 (“se il Figlio si è incarnato, il Padre anche si è incarnato”).

²⁵ Anselmo, *Lettera* 129:272:22 (“non capisce ciò che sta dicendo”).

Vorrei segnalare adesso un fatto redazionale strano. Mi sembra che rimandare Roscellino solamente alla sua fede non sia soddisfacente. Manca un impegno della *ratio*. Roscellino ha fatto infatti alcuni passi indietro dopo la sua condanna da parte di un sinodo a Soissons (1093), ma solo per prudenza politica, e provvisoriamente. Il problema è che l'eresiarca aveva bisogno di qualcosa in più per cambiare le sue tesi, e che Anselmo poteva darglielo. Come? Ecco il fatto strano. Notiamo che nelle due redazioni successive della lettera *De Incarnatione Verbi*, (1093), l'autore non rimanda mai alla teoria dell'*appellatio* che il *De Grammatico* distingueva da quella della *significatio*. La lettera non utilizza mai il termine *appellatio*, ma 5 volte quello di *significatio*.²⁶ Avrebbe rinunciato alla logica che aveva ricreato pochi anni prima?

Il santo monaco, da pochi mesi vescovo di Canterbury, ha seguito altre strade per convincere Roscellino. Quella era già una strategia che aveva utilizzato nel suo *Proslogion* quando, dopo aver articolato il famoso argomento del *maius quam cogitari non possit*, rischiando così di non poter dire niente dell'essenza di Dio *semper maior*,

si lascia stimolare da un principio enunciato nel *Monologion*, l'argomento di una essenza dialettica. Leggiamo infatti nel primo libro di Anselmo queste righe: della natura "summa", «*necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum*»²⁷. Il *Monologion* continuava assumendo molti parametri della logica del tempo, ma il *Proslogion* sceglie adesso riferimenti che vengono direttamente dalla fede cristiana. I parametri della giustizia e della misericordia che, a vista umana, non sono congiungibili, sono invece congiunti nella fede cristiana e, insieme, nella ragione, poiché, anche a vista umana ma sensibile alla rivelazione cristiana, è meglio che siano congiunti che separati. Il *Proslogion*, capitoli 8 a 11 sulla giustizia e la misericordia, realizza quindi il criterio del *Monologion* per riconoscere la soluzione migliore e più consistente all'indeterminazione del *melius* che è anche *maius*

In questo modo di fare, c'è come un passaggio attraverso l'assunzione della narrativa evangelica al livello del *cogitare*. Nella lettera *De Incarnatione*, abbiamo qualcosa del genere, il passaggio attraverso una narrativa che nasconde il linguaggio ma che un'analisi attenta del linguaggio stesso può rivelare. Si tratta della metafora del fiume, in cui non interviene più l'ontologia della sostanza e dei suoi accidenti, ma una riflessione che si fonda sul linguaggio e

²⁶ Anselmo, *Lettera* 11:24; 13:25; 17:3; 29:6,20.

²⁷ Anselmo, *Monologion* 29:19 ("è necessario che le si attribuiscono tutti i predicati, la cui affermazione è del tutto migliore della negazione").

ciò che vi si indica, come l'*appellatio* del *De Grammatico*, il cui senso non nega i significati determinati dal sistema del loro dizionario, ma va oltre. «*Videamus tamen an in rebus creatis, quae et loci et temporis et compositionis partium legi subiacent, inveniri possit aliquatenus hoc quod negat in deo*»²⁸. Segue la metafora del fiume, anzi del “Nilo”, che è insieme sorgente, ruscello e lago, ogni momento avendo le proprietà adatte alla sua situazione relativa all’insieme. Alla fine della sua argomentazione, Anselmo avrà mostrato a Roscellino che la sua argomentazione perde valore, essendo il termine *res* corretto per parlare della realtà trinitaria.

2 TOMMASO D'AQUINO

Tra Anselmo e Tommaso, c'è più di un secolo e mezzo. Il XII secolo, infatti, è stato quello che ha conosciuto più di altri uno sforzo per precisare il lessico filosofico. Marie-Dominique Chenu (2016, p. 424) ha potuto scrivere che: «*res naturae* (in opposizione a *natura rei*), in cui è assicurato un futuro per il così neutro latino *res*, è un bel prodotto della speculazione trinitaria, costretta a contrapporre l'esistenza personale alla natura astratta». Nel XII secolo, la parola *res* significa chiaramente una “cosa” della natura sensibile. L'uso della stessa parola *res* nella riflessione tomista sui trascendentali non restituirebbe alla *res* uno dei suoi significati più antichi, quello dell'indeterminazione o dell'astrazione estrema del pensato? Astratto sarà però un concetto valido per molte cose dello stesso genere, senza alcuna attenzione alle particolarità delle cose così raggruppate, cioè alla loro realtà. Quando Tommaso afferma che la *res* è il trascendentale più vicino all'*ens*, quale sarebbe la sua intenzione³⁰?

2.1 Una problematica da rinnovare

Abbiamo osservato, esaminando alcuni testi di Anselmo, che il termine *res* ha più di un significato. Sembra che, nella mentalità di Roscellino, abbia il valore di sostanza quasi empirica, di cose ben determinate, rappresentabili (come per esempio quando si parla di “padre”

²⁸ Anselmo, *De Incarnatione Verbi (II)*, 31:10-12 (“Vediamo tuttavia se nelle realtà create, soggette alla legge dello spazio, del tempo e della composizione di parti, si possa trovare in una certa misura ciò che si nega in dio”).

³⁰ Il termine *res* costituisce un caso speciale del lessico filosofico, a tal punto che un centro di ricerca lessicografica presso l'università Sapienza di Roma ha realizzato un volume intero al suo studio, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, *Res. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo* (1982). Il volume raggruppa lavori di ricercatori che hanno utilizzato per il loro studio gli strumenti informatici che avevano alla loro disposizione. Era una delle prime pubblicazioni di una investigazione di questo genere nella storia universitaria.

e di “figlio”), in tal modo che Anselmo ha dovuto orientare la riflessione verso un altro tipo di linguaggio, meno “empirico” anche se comunque narrativo e quindi “rappresentativo” di “cose”, per esempio il linguaggio metaforico della sorgente, dei fiumi, ecc. Pensare la *res* come un termine astratto rimane difficile. Un autore del volume *Res*, George Théodule Guilbaud, scrisse dopo la sua ricerca sulla *Regola s. Benedicti (Res, 1982, p. 15)*, che, «da un lato, *res* rimanda a oggetti, non qualsiasi però, ma oggetti materiali, il più spesso *de rebus monasterii*. Dall’altro lato, *res* è una parola astratta: *de hac re dicens*», cioè una parola che segnala la “cosa” di cui si parla³² e che potrebbe essere ben altra da una cosa fisica, per esempio quando dico “numeri”, “legge fisica”, “parola”, ecc. Secondo Jacqueline Hamesse, Bonaventura da Bagnoregio è stato l’autore del XIII secolo che ha visto meglio di altri che, alla sua epoca, c’erano due modi profondamente differenti di intendere la parola *res*, e che entrambi erano divenuti un bene comune. Si legge per esempio nel *Commento delle Sentenze*: «Il termine *res* viene da *reor*, *reris*, e indica un atto dell’anima; in un altro modo, questo termine va a ciò che è *ratus* e indica una stabilità della natura; e così *res* indica insieme stabilità e accordo quanto all’entità»³³.

La posizione di Tommaso, contemporaneo di Bonaventura e dell’Italia meridionale come lui, è però meno legata all’etimologia del termine. Nel volume *Res*, il gesuita Roberto Busa (1982, p. 105-136) ha dedicato un articolo a Tommaso d’Aquino che si concentra sui risultati ottenuti attraverso le sue analisi realizzate per creare ciò che diverrà l’*Index thomisticus*, un’opera immensa che peserà tonnellate di schede perforate³⁵. L’articolo di Busa insegna molte cose sulle relazioni tra alcuni termini che ci interessano e che, nell’opera dell’Aquinato, si richiamano vicendevolmente, per esempio *realis* e *realiter*. Menziona in particolare la parola *res* in una sezione intitolata *ens et res* (Busa, 1982, p. 113), con un rimando a *I Sententiae* (1252-1255), dist. 25, q. 1, a. 4 («*Utrum personae possint dice tres res*»³⁷). In questo testo, Tommaso lavora a partire dalla “quiddità” che, da un lato, vale per l’ente singolare percepito fuori dall’anima, ma che, da un altro lato, è colta dall’intelletto. *Res* significa quindi «*aliquid ratum et firmum in natura*»³⁸ e intelligibilità. Un’altra sezione dell’articolo, *Ratio et res*,

³² L’omologia tra *res* e *causa* (causa fisica, ma anche causa giudiziaria) non risulta da un caso linguistico.

³³ Bonaventura, *Commento delle Sentenze*, L. I, q. 2, dist. 25, dub. III. Notiamo l’ambito giuridico o di decisione di questo lessico: *reor* e “colpevole”; *ratus* e “compiuto”.

³⁵ Oggi accessibile in rete: *Index thomisticus*.

³⁷ Traduzione R. Coggi: “Se le tre persone possano essere dette tre realtà”.

³⁸ Traduzione R. Coggi: “qualcosa di stabile (*ratum*) e fermo in natura”.

logicum et reale (Busa, 1982, p. 114), rimanda a *I Sententiae*, dist. 2, q. 1, a. 3 («*Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu vel etiam in Deo*»⁴⁰).

Tommaso propone una composizione speculativamente forte dei trascendentali all'inizio della *Questione disputata "De veritate"*, q. I, a. 1, c., in cui il termine *res* appare nella sua singolarità. La proposta di Tommaso sembra essere assolutamente originale. Ecco questo testo strutturato:

Ente
 in se
 positivamente: *res*
 negativamente: *unum*
 ad aliud
 negativamente: *aliquid*
 positivamente: *bonum et verum*

Il nostro articolo si interessa essenzialmente al trascendentale *res*. Per intendere correttamente questo termine, avremo però bisogno di alcune spiegazioni preliminari relative alla forma della proposta di Tommaso. Iniziamo con un'osservazione fondamentale. L'autore distingue *ex abrupto* due punti di vista: *l'ens in se* e *l'ens ad aliud*, *l'aliud* essendo l'anima, cioè le nostre capacità principali di relazionarci con le cose, prima la capacità "appetitiva" (cioè che capisce quali cose sono un *bonum* desiderabile) e poi la capacità intellettuale di assimilare ciò che conviene effettivamente (il momento dell'intelletto o del "*verum*").

La nostra prima domanda sarebbe quindi quella del kantismo: come si potrebbe parlare dell'*ens in sé* senza passare prima attraverso una necessaria conversione copernicana e l'analisi delle nostre possibilità intellettive soggettive? La distinzione tra i trascendentali *in sé* e quelli *ad aliud* avrà quindi un senso? Con quali criteri razionali potremo riconoscere che le nostre proposte sull'*ens* concepito *in sé* hanno un senso, se non ci sia prima alcuna preparazione metodologica che abiliti a un tale risultato? Si tratta qui di una domanda sulla possibile conoscibilità dei principi primi, o più esattamente dei principi che la riflessione dichiara "primi".

Due sono i cammini che potrebbero fondare questa possibilità: l'intuizione e la riduzione trascendentale. La possibilità dell'intuizione dei principi primi non è però legittima,

⁴⁰ Traduzione R. Coggi: "Se la pluralità delle nozioni, secondo cui gli attributi differiscono, sia solo nell'intelletto o anche in Dio".

come non lo è la pretesa generale per cui un discorso razionale possa appoggiarsi su qualsiasi intuizione. Ogni intuizione dipende infatti da chi ce l'ha. Nessuna intuizione può essere universale. Per essere universale, la sua immediatezza deve essere dispiegata in un discorso. Solo così l'insegnamento di una intuizione diverrà effettivamente un bene comune, ma non sarà più un'intuizione. La percezione dei principi primi non diviene mai significativa se non si indica un cammino possibile e legittimo perché tutte le persone ragionevoli possano adottarla. Il problema è pragmatico. Aristotele, quando tenta di mostrare la necessità del principio di non contraddizione (*Metafisica*, Γ/IV, 1006 13) in quanto principio primo, cioè senza il quale non sarà possibile alcun discorso razionalmente convincente, non ha altra possibilità che rimandare all'evento di una conversazione tra due persone. La dimostrazione non è qui *a posteriori* ma neanche *a priori*, è pragmatica se si vuole, o piuttosto performativa, infatti dell'ordine della pratica di una ragione dialogante. È all'interno di un'esperienza della pratica razionale che si possono scoprire i principi che s'impongono necessariamente agli interlocutori.

2.2 L'incomprensione di Kant

Per Tommaso come per la tradizione aristotelica, non sembra necessario, e neanche possibile, giustificare previamente la struttura della riduzione trascendentale, perché è troppo evidente nella pratica razionale. Non si può comunque giustificare il principio primo. Aristotele l'aveva stabilito nel secondo libro della *Metafisica*. Il principio primo richiede solo una grande attenzione a ciò che stiamo facendo nella stessa attività del parlare in un modo sensato, alle condizioni trascendentali di questa azione. Dobbiamo però fermarci un attimo su un'ambiguità della parola "trascendentale".

Per Kant, da un lato, il metodo filosofico deve essere trascendentale; dall'altro lato, la teoria classica dei trascendentali è da respingere. I trascendentali della tradizione sono infatti inutili, perché possono essere integrati nelle categorie della ragione. Il filosofo tedesco organizza queste categorie nelle due edizioni della sua prima *Critica* (2004, A 80 e B 106) e ritiene che esse siano in un ordine perfetto e che formino un sistema compiuto. Afferma poi che possiamo ricondurre i 3 trascendentali classici, cioè per lui l'*unum*, il *verum* e il *bonum*, alle tre categorie della quantità, vale a dire all'unità (*unum*, la coerenza), alla pluralità (*verum*, la pluralità) e alla totalità (*bonum*, la totalità). Kant (2004, B 113) precisa che, nella vecchia tradizione, anche se i trascendentali «non venissero annoverati fra le categorie, dovevano valere

tuttavia [...] come concetti a priori degli oggetti. In tal caso, però, verrebbero ad accrescere il numero delle categorie, il che non può essere».

Su questo punto, non capiamo Kant. Nella tradizione aristotelica, per esempio, non mancano differenti tipi di sistemi categoriali. Quello grammaticale, cioè quello del libro delle *Categorie*, è il più evidente, benché siano molte le domande su un possibile legame tra la funzione grammaticale e le categorie dell'ontologia. Non sono comunque paragonabili alle categorie della fisica, cioè alla potenza, all'atto e all'entelecheia. Il sistema dei trascendentali classici non potrebbe avere dunque un'originalità che non sia né logica, né fisica, né ontologica, ma di un'esperienza mentale o spirituale originale? Non dovremmo ricordare per esempio a Kant che la riflessione aristotelica sul principio di non contraddizione ha un'evidenza che non deve niente a un sistema categoriale, che è asistematico?

Vediamo come Kant procede per sostenere la sua critica del sistema antico dei trascendentali. Questa critica è sviluppata nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, certamente per rispondere a critiche suscitate dalla prima edizione. In alcune pagine della seconda edizione, nell'«Analitica dei concetti» (B 113-115), l'autore respinge infatti che i trascendentali classici (*unum, verum, bonum*) abbiano un significato originale perché non sono altro che gli elementi fondamentali di un semplice concetto. Il criterio della possibilità di un concetto è infatti una buona definizione in cui abbiamo una congiunzione di unità, di verità e di totalità: «l'unità del concetto, la verità di tutto ciò che se ne può derivare direttamente, e infine la compiutezza di ciò che se ne è tratto, costituiscono tutto il necessario per la produzione dell'intero concetto» (Kant, 2004, B 115). Gli antichi avevano la convinzione che si potesse accedere alla “cosa in sé” attraverso i concetti. Per Kant, invece, non abbiamo accesso alla *cosa in sé*, che rimane oltre ogni possibilità di comprensione razionale e persino al di là del linguaggio con cui pretendiamo di conoscere le realtà.

Kant (B 114) continua la sua critica dei trascendentali evidenziando come la loro interpretazione classica andasse oltre il possibile razionale e si abbandonasse all'illusione. I trascendentali «avrebbero dovuto essere intesi in senso propriamente materiale, e cioè come appartenenti alla possibilità delle cose [*Dinge*] stesse», ma non alla loro realtà attuale. Gli antichi non avevano lo sguardo acuto di Kant sulle condizioni delle conoscenze scientifiche moderne. La loro ignoranza ha fatto sì che abbiano trasferito in ontologia, cioè in rappresentazione di cose ontiche, una struttura che è però più fondamentale delle altre categorie, grammaticali o fisiche. Per dimostrare la sua tesi, Kant (B 114) osserva che la riflessione antica

passava senza attenzione critica attraverso tre momenti: l'*ens* concepito prima come una forma logica o categoriale, poi attribuito alle realtà empiriche e, infine, riportato a una nuova formalità che si diceva trascendentale. Alla fine di questa interpretazione critica della tradizione, Kant concludeva che i sistemi concettuali degli antichi non potevano offrire alla riflessione filosofica alcuna possibilità di comprensione razionale delle cose reali.

2.3 L'intenzione tomista

È però possibile, anzi certo, che Kant non abbia conosciuto la tradizione dei trascendentali nelle loro presentazioni autentiche. È anche possibile che una giusta comprensione della tradizione sia divenuta impossibile in conseguenza di una cultura in cui la parola *Ding* non aveva più altro significato che materiale o empirico. Comunque, la stessa critica che Kant fa ai trascendentali formali era conosciuta in qualche modo da Tommaso quando egli scriveva che ci sono differenti modi di parlare dell'*ens*:

Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae desi gnet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus⁴⁸.

Nella sequenza dei trascendentali invece, secondo i classici, un trascendentale successivo dice qualcosa che il trascendentale precedente non poteva significare. Tommaso precisa infatti che «*alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unum ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*»⁴⁹. Notiamo la parola *consequens* su cui dovremo ritornare più tardi. Significa infatti una differenza da un trascendentale a un altro. Per esempio, *res* non dice lo stesso di *ens*, come una “qualità” dice

⁴⁸ Tommaso, *De veritate*, q. 1, a. 1, resp., 75: “quando il modo espresso è un qualche modo speciale dell’ente; vi sono infatti diversi gradi di entità secondo i quali si prendono i diversi modi di essere, e secondo questi modi si prendono i diversi generi delle cose: la sostanza infatti non aggiunge all’ente qualche differenza che designi qualche natura sopraggiunta all’ente, ma col nome di sostanza si esprime un certo speciale modo di essere, cioè l’ente per sé, e così per gli altri generi”.

⁴⁹ Tommaso, *De veritate*, q. 1, a. 1, resp., 75: “La seconda maniera si ha quando il modo espresso è un modo generale che consegue a ogni ente, e questo modo può essere duplice: o in quanto segue ogni ente in sé, o in quanto segue un ente in ordine a un altro ente”.

invece un aspetto grammaticale accidentale e da determinare con altri aspetti della stessa sostanza. La *res* non è un accidente dell'*ens*.

Posso certamente dire *ens* senza pensare a ciò che sto dicendo, per esempio senza accorgermi che posso attribuire questo termine a tutto ciò che c'è, indifferentemente a questa cosa poi a quella, come lo segnalano tutti i manuali di ontologia. Quando invece prendo coscienza che sto dicendo *ens*, posso prendere riflessivamente coscienza che questa semplice parola ha una capacità interna tale che significa anche che «c'è qualcosa», che questa parola significa una certa consistenza propria, quella che viene detta infatti con il termine *res*. Gli altri trascendentali nel *De Veritate* di Tommaso: *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum*, si presentano nello stesso modo, nella progressività di un evento che si struttura quando cerco di essere cosciente di tutte le condizioni che mi permettono di pensarlo, di pensare a *ens*. Certo, per la tradizione, i trascendentali sono convertibili gli uni con gli altri, ma questo non significa che si possano confondere. La loro sequenza è rigorosa e non consente alcuna variazione. La loro distinzione viene dal fatto che sono interni a un atto articolato di pensare l'*ens*. Dicono tutti che la parola *ens* non è vuota di senso, che è affidabile, che posso contare su di essa, che è la prima parola, il primo trascendentale, il nome del principio primo e che viene prima ancora di poterla pronunciare.

La parola *ens* viene prima di tutte, rivendicando perciò il privilegio dell'assoluto, della non dipendenza. *Res* dipende invece da *ens*, ed *ens* non dipende da *res*. La posizione di un senso affidabile richiede la posizione dell'*ens* stesso.

Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periri) et omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae [1, 6]; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens⁵⁰.

I criteri di distinzione dei trascendentali evidenziati da Tommaso non risultano dal caso di una scoperta progressiva, ma sono riconosciuti con rigore, talmente che si è potuto parlare di una “deduzione” dei trascendentali. Prima vengono i trascendentali dell'*ens in sé*, e poi quelli

⁵⁰ Tommaso, *De veritate*, q. 1, a. 1, resp., 75: “Come nelle proposizioni dimostrabili bisogna operare la riduzione a qualche principio per sé noto all'intelletto, così [bisogna fare] quando si ricerca che cos'è una certa cosa, altrimenti in entrambi i casi si andrebbe all'infinito, e così verrebbero meno del tutto la scienza e la conoscenza delle cose; ma ciò che innanzitutto l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutte e in cui risolve tutti i concetti è l'ente [*ens*], come dice Avicenna al principio della sua *Metafisica*, per cui è necessario che tutti gli altri concetti dell'intelletto siano ottenuti per aggiunta all'ente”.

dell'*ens ad aliud*; internamente a questi due casi, c'è poi un momento negativo e un altro positivo, in questo ordine per i trascendentali dell'*ens in se*, e nell'ordine contrario per l'*ens ad aliud*. Riguardo al metodo di distinzione dei trascendentali, anche se non parla del testo del *De veritate* di Tommaso, Kant ha visto giusto: si tratta di sviluppare in modo analitico (la qualità, la quantità, la relazione) il "pensare"; per Tommaso però si parte dal pensare l'*ens* e poi tutto ciò che vi è richiesto secondo l'ordine del pensare.

Un'attenzione alla lettera di Tommaso invita a una lettura rigorosa e dinamica dei trascendentali, organizzati attorno a due parole che vengono al centro del discorso: *ad aliud*, cioè in questo caso verso l'anima, conformemente al *De anima* di Aristotele (III, 5 430 14-15)⁵¹. Kant si scontrava con questo ritmo di deduzione, per i motivi di formalità che abbiamo segnalato. Per stimolare la nostra lettura di Tommaso, proporrei di rileggere il poema di Parmenide (*Della natura*, fr. 8, r. 34): prima di affermare che «lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero», il poeta di Elea canta la bellezza del cammino verso la dea che rivela il senso eterno delle cose. Il pensare non è infatti un'attività autogestita, prodotta dal pensiero stesso, ma una risposta a una soggezione, a un dono già dato, tanto che, per pensare in verità, bisogna andare prima alla scuola della dea, ascoltare e ricevere il suo messaggio, e voler essere fedele a questo primo dono. Parmenide rivela infatti il senso profondo di "essere" cui corrisponde il "pensare", un senso che Tommaso ritrova adesso. Pensare è un'attività dell'anima sempre in risposta a un invito di ciò che c'è.

Commentiamo adesso il termine *consequens* che accompagna sempre la posizione dell'*ens*. Cominciamo con le parole che segnalano un seguito immanente e che esprimono un modo d'identità: «*uno modo secundum quod consequitur omne ens in se*»⁵³. Le parole che esprimono questo primo modo sono prima *res* (modo positivo) e poi *unum*. (modo negativo). La composizione del testo di Tommaso richiede da parte nostra una grande attenzione alla successione dei termini che vi sono offerti. La loro sequenza non può essere modificata disordinatamente. Notiamo che, per il momento, non possiamo inserire nella riflessione le attività della nostra anima, le nostre capacità mentali, cioè le dinamiche del desiderio e della nostra intelligenza, che operano solo nella seconda lista dei trascendentali, con la considerazione dell'*ens ad aliud*, l'*aliud* essendo effettivamente la nostra anima con le sue

⁵¹ «L'anima conosce tutte le cose».

⁵³ Tommaso, *De veritate*, q. 1, a. 1, 77: "in quanto segue ogni ente in sé".

facoltà e i trascendentali che vi corrispondono, il *bonum* per la dinamica del desiderio e il *verum* per l'intelligenza, *bonum* e *verum* essendo come le determinazioni essenziali di queste due attività dell'anima. Prima però di queste determinazioni, viene la realtà in sé stessa e i suoi trascendentali, *res* e *unum*.

Dobbiamo però riconoscere che non potremo dire niente dell'*ens*, neanche che sia *res* e *unum*, se non siamo sensibili al suo apparire, se non si desse in qualche modo a noi. Non saremmo noi a imporre all'*ens* le sue determinazioni, ma la ragione ci impone di pensare che l'*ens* stesso venga prima di tutto verso di noi, a incontrarci. Ecco perché proporrei di nominare "sentimento" la nostra capacità ad essere toccati dall'*ens* che, da sé, ci viene incontro, che fa sì che lo possiamo accogliere in quanto *ens in se*, senza interpretarlo secondo le possibilità di noi che siamo *aliquid*, cioè senza determinarlo, salvo in quanto *res*, una parola effettivamente indeterminata ma che indica una consistenza confermata dall'*unum*. La *res* è in sé indeterminata, e non abbiamo la possibilità di determinarla, salvo applicando a "ciò che appare" espressioni che dicono le nostre possibilità d'incontro, determinandola a partire da noi stessi, dallo stato della nostra anima.

Le nostre esperienze di essere radicati, liberi da noi stessi, per accogliere ciò che c'è, non sono rare. Si potrebbe anzi dire che sono le esperienze fondanti del nostro modo di essere in relazione con ciò che esiste, con ogni *ens*. Pensiamo per esempio al *cogito (ergo) sum* di Cartesio⁵⁴. Ho il sentimento di essere quando vedo interiormente che sto pensando. Posso prenderne coscienza in modo riflessivo, cioè riconoscere che vivo con questo sentimento di essere me stesso, anche se lo percepisco come se fossi altro da me, fuori di me, pur senza poter negare che sono io. E, tuttavia, non potrò mai definirmi in modo esauriente. Il sapere del sentimento di sé va ben oltre i limiti della conoscenza che posso acquisire di me. Non sarebbe così che apparirebbe il sentimento di un "il y a" qualcuno, te o io, o qualcosa? Emmanuel Lévinas, nel suo *Dall'esistenza all'esistente* (1986), lottava contro l'"il y a" di un'ontologia generica, dell'*ens* come forma astratta, ma non contro l'"il y a" di una realtà che mi appare senza che io possa nominarla o circoscriverla, appropriarmi di essa, una presenza che mi appare richiedendo il mio impegno, il rispetto infinito per il viso che mi viene incontro indipendentemente dai contorni della sua faccia. Non avremmo in questi casi l'evento di un *ens* che sia una *res*?

⁵⁴ Nei testi di Descartes: *Discorso sul metodo* (AT VI, 33) e *Meditazioni di filosofia prima* (AT VII, 25).

Quando Tommaso dice della *res* che è il “primo trascendentale” dell’*ens*, si riferisce verosimilmente a ciò che la fenomenologia contemporanea considera essere il suo punto di partenza di cui abbiamo un’intuizione o un’impressione originaria: in ogni intuizione o impressione, c’è qualcosa che si dona nel proprio modo di donarsi. Si potrebbe rimandare qui al § 24 delle *Idee I* di E. Husserl (2002) e alla sua posizione del «principio di tutti i principi», alla sua affermazione secondo cui «tutto ciò che si dà originariamente nell’intuizione [...] è da assumere come esso si dà». Alla percezione o all’intuito originario, corrisponde una donazione originaria. Al principio di ogni intuizione o impressione, c’è “un” *ens* che non è una forma astratta chiusa su di sé ma che è in sé un movimento iniziale che ci sorprende. Se non ci fosse la *res*, non potremmo mai pretendere di conoscere niente che sia consistente, anche se non potremo fissarlo concettualmente, e non potremmo mai dire che la nostra conoscenza sia valida realmente, neanche che possa essere realmente *in progress*, in evoluzione verso un meglio. L’*ens* che è una *res* orienta e dinamizza le nostre ricerche.

Un’ultima riflessione sulla *res* in Tommaso. La *res*, dal punto di vista dell’*ens in sé*, è un trascendentale positivo; il trascendentale *unum* è invece negativo. Questo modo di distinzione tra la *res* e l’*unum* viene da una nota di Avicenna. La determinazione positiva, dice l’Aquinata, è ispirata infatti da Avicenna:

Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae (I, 6), quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis⁵⁷.

L’essenza non sarebbe però di una sostanza? La positività dell’essenza *res* non è però da confondere con la positività della sostanza. Un breve studio dell’etimologia dei termini basta per chiarire la situazione. Il termine “essenza” rimanda infatti al verbo *esse*, la sostanza invece allo “stare”.

⁵⁷ Tommaso, *De veritate*, q. 1, a. 1, 77: “Nel primo caso qualcosa viene espresso nell’ente o affermativamente o negativamente; ma non si trova qualcosa che sia detto affermativamente in modo assoluto a riguardo di ogni ente all’infuori della sua essenza, secondo la quale si dice che esso è, e così viene imposto il nome ‘cosa’ (*res*), il quale differisce da ‘ente’, secondo Avicenna, per il fatto che ‘ente’ viene preso dall’atto di essere, mentre ‘cosa’ esprime la quiddità o l’essenza dell’ente”.

3 HENRIQUE DE LIMA VAZ

Il Medioevo è lontano da noi. Henrique de Lima Vaz non trae però da questa osservazione che si possa, in filosofia, dimenticarlo. La filosofia è infatti opera di cultura e le culture, anche se si modificano nel tempo, non sono senza radici nel passato. Sappiamo per esempio che molti stili di vita pagani permangono sotto le culture che sono state cristianizzate da secoli. Lo sappiamo soprattutto da eredi della modernità come Georg W. Hegel e altri filosofi della sua “scuola”. Un filosofo contemporaneo non può ignorare la Grecia. È importante ricordare da dove veniamo per non precipitarci nelle novità che nascono oggi. Non possiamo considerare con ingenuità che queste novità siano segnali di un inizio assoluto. Anche se oggi stiamo vivendo un cambiamento d’epoca, non possiamo rinunciare alla convinzione che esistano anche delle continuità storiche. Il passato, ovviamente, non si ripete, ma vale la pena di rintracciarvi aspetti della nostra umanità di cui è meglio ricordarsi oggi. L’idea di un progresso dell’umanità può essere sfumata, ma senza esagerare.

Lima Vaz (1998) osservava in un articolo scritto quasi 30 anni fa, verosimilmente sotto l’influsso di molti filosofi, tedeschi tra gli altri e in particolare Martin Heidegger, che la crisi che conosciamo oggi deriva da una limitazione del fare umano alle possibilità dettate dalle tecno-scienze, una riduzione epocale che ha una potenzialità distruttiva raramente conosciuta dall’umanità. L’esplosione nel 1945 di una bomba atomica a Hiroshima permane nella coscienza universale come un segnale di un’eccellenza e insieme di un pericolo estremo per l’umanità. È impossibile, oggi, stabilire quale fosse nel 1945 l’azione migliore da intraprendere: se porre fine immediatamente alla guerra con questo mezzo, risparmiando così un maggior numero di vite, oppure provocare un disastro umano con conseguenze mortali per molti anni, non solo in una città del Giappone.

Le dimensioni etiche di un fatto tecnico non sono mai affrontabili serenamente. Pensiamo al fenomeno della cosiddetta “intelligenza artificiale” che invade tutti gli angoli delle nostre esistenze. I fenomeni generati dalla tecno-scienza coinvolgono l’intera gamma delle possibilità umane attraverso la loro manifestazione straordinaria e spettacolare. Tuttavia, essi possono abbagliare e offuscare la nostra immaginazione, al punto che la nostra umanità rischia di ottenere molte conquiste, perdendo, però, aspetti che oggi consideriamo essenziali per la nostra identità, soprattutto nei campi dell’etica e della politica.

Sembra che la questione problematica sia soprattutto quella del senso dell'oggettività. La scienza contemporanea ha la fama di essere "oggettiva", perché è capace di trasformare efficientemente le cose che sono a nostra disposizione grazie a strumenti che scegliamo perché saranno utili. Non ci sarebbe qui, però, qualche incoerenza, in quanto confondiamo adesso "cosa" (e quindi *res*) e "oggetto"? L'oggetto si maneggia perché, essendo "gettato *ob*", cioè davanti a noi, possiamo disporre secondo le nostre decisioni e i desideri che le animano.

Nel rapporto di oggettività che prevale nella nostra cultura, la realtà del mondo oscilla sempre più tra l'oggettività prodotta dall'attività tecnica e materializzata negli oggetti della produzione tecnico-industriale da un lato e, dall'altro, l'oggettività data all'essere umano nella sua esperienza originaria e fondante – esperienza metafisica per definizione – della trascendenza dell'Essere sulla finitezza degli esseri. [...] I nostri simili nel XXI secolo vivranno forse più drammaticamente di noi questo interrogativo, nella misura in cui il loro universo umano sarà sempre più occupato dagli oggetti tecnici in incessante produzione. L'oggettività tecnica si offrirà, infine, come unico alimento alla carenza metafisica del nostro spirito? Al contrario, tutto ci porta a credere che, in mezzo all'abbondanza senza fine degli oggetti tecnici, più acuta si farà nell'essere intelligente e libero la fame di un alimento più sostanziale per lo spirito. Dove cercarlo se non nella tradizione teologico-religiosa e nella tradizione metafisica? (Lima Vaz, 1998, p. 41)⁵⁹.

Lo studio della storia della filosofia è divenuto indispensabile, non a causa della diversità delle tesi che vi si possono rintracciare, ma per la continuità delle domande che vi si pongono. Oggi, la questione della "cosa" continua ad essere attuale, precisamente perché è sparita dalle culture tecnocratiche abbagliate dai successi della tecno-scienza che ci promettono una vita nuova e felice. Una felicità futura, certamente con molti "oggetti" ma forse senza "cose". Un autore famoso dei nostri giorni, coreano e tedesco perché insegna a Berlino, Byung-Chul Han (2023), ha dato a uno dei suoi libri sull'intelligenza artificiale questo bel titolo: *Le non-cose*. Ora, osserverei che l'assenza di "cose" si accompagna all'offuscamento delle distensioni della temporalità. La tecno-scienza è una scienza che dissolve ogni oggettività nell'istante di un presente liquido. Affascina la rapidità delle innumerevoli informazioni che

⁵⁹ "Na relação de objetividade que prevalece na nossa cultura, a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre a objetividade produzida pela atividade técnica e materializada nos objetos da produção técnico-industrial de um lado e, de outro, a objetividade dada ao ser humano na sua experiência original e fundante – experiência metafísica por definição – da transcendência do Ser sobre a finitude dos seres. [...] Nossos semelhantes no século XXI viverão talvez mais dramaticamente do que nós essa interrogação, na medida em que seu universo humano será cada vez mais ocupado pelos objetos técnicos em incessante produção. Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito. Onde buscá-lo senão na tradição teológico-religiosa e na tradição metafísica?"

offre l'intelligenza artificiale e che invadono le nostre decisioni. Oggi, un "clic" decide per noi, talvolta senza rimedio possibile. La caratteristica della non-cosa degli oggetti proviene dal fatto che le scienze contemporanee sono tutte matematiche. Anche le scienze umane, che sono statistiche. La possibilità di essere coincide con l'essere calcolabile, e il fondamento della matematica non è più definito dalla realtà delle cose. Neanche le misurazioni astronomiche, ossia quelle dell'universo, hanno un significato pratico per la maggior parte delle persone che vi abitano.

L'astrazione matematica delle realtà, condizione della scienza e quindi delle comunicazioni sociali e culturali, elimina la percezione della temporalità umana come condizione dell'esistenza.

La formazione storica della cosiddetta modernità sta probabilmente giungendo al termine. Ciò che verrà dopo non sarà una qualsivoglia postmodernità, ma il passaggio dalla modernità come programma di civilizzazione alla modernità come forma definitiva di una nuova civilizzazione. Questa forma è già operativa e rimodella il nostro mondo e il nostro essere, senza che forse la sua presenza sia sperimentata in tutti gli effetti della sua azione trasformatrice. È la forma dell'esistere sotto la norma della tecnoscienza, che regge tutti i campi della nostra attività: la conoscenza, l'agire etico, l'agire politico, la creazione artistica, il lavoro (Lima Vaz, 1998, p. 32)⁶¹.

L'attenzione della filosofia agli equilibri dei tanti aspetti dell'essere umano non importerebbe più? O importa più che mai? Tutti questi aspetti potranno essere ridotti a catene di 1 e 0 gestite dagli algoritmi? Dobbiamo ora parlare di filosofia sistematica, attenta precisamente alla totalità dell'essere umano, anche se, in pratica, questa sistematicità totalizzante non si realizza mai, neanche in filosofia."

Dobbiamo ora parlare di filosofia sistematica, attenta precisamente alla totalità dell'essere umano, anche se in pratica questa sistematicità totalizzante non si realizza mai, neanche in filosofia. La diversità dei tratti umani è talmente complessa che è impossibile viverli tutti con la stessa attenzione. La filosofia può però segnalare da dove veniamo, che cosa abbiamo dimenticato di questo passato, che cosa si poteva tralasciare, ma anche che cosa non possiamo buttare via senza toccare in modo irrimediabile la nostra essenza. Un tale

⁶¹ "A formação histórica da chamada modernidade está provavelmente chegando ao seu fim. O que virá depois não será uma qualquer pós-modernidade mas a passagem da modernidade como programa de civilização para a modernidade como forma definitiva de uma nova civilização. Essa forma já opera e já remodela nosso mundo e nosso ser, sem que talvez sua presença seja experimentada em todos os efeitos da sua ação transformadora. É a forma do existir sob a norma da tecnociência, regendo todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho".

discernimento ha alcuni criteri, soprattutto il bene delle persone e delle nostre società, e non quello della gioia di lasciare il passato per entrare nell'era sconosciuta (e dunque fantastica) della post-umanità. La razionalità del discernimento si fonda su un principio semplice: eliminando un aspetto della sintesi costitutiva dell'umano, non si produce una post-umanità ma un'umanità diminuita. Ora, la temporalità e la sua distensione è una caratteristica della vita, e dell'umanità. L'insistenza della cultura matematizzata sull'immediato e l'istante sta cambiando radicalmente la sensibilità alla temporalità, all'esperienza vitale. Il senso della vita è divenuto, effettivamente, problematico.

Lima Vaz (1998, p. 29) non era esageratamente inquieto per una situazione che non conosceva ai suoi tempi, nel 1998, ma di cui aveva indovinato i possibili pericoli sulla base di una rappresentazione lineare degli sviluppi della tecnologia.

La rapida accelerazione della storia e la successione quasi vertiginosa degli eventi, delle idee, delle invenzioni tecniche, delle mode, nonché la loro disseminazione immediata nel tessuto mondiale delle comunicazioni, non danno adito all'aspettativa di rotture profonde e rivoluzionarie. Il suolo della storia, salvo catastrofi inattese, sembra definitivamente stabilizzato e consolidato per sopportare il flusso enorme e continuo della produzione simbolica e materiale della nostra civilizzazione tecnicizzata⁶².

Nel 1998, la globalizzazione della tecnico-scienza e della cultura era già in cammino, ma non ancora con la violenza che si manifesta oggi. Un segno ne è l'oscuramento delle forme simboliche delle nostre società in stile originale, non universale, o generico.

Lima Vaz non mancava di speranza. Secondo lui, in riferimento all'orizzonte filosofico del XXI secolo, se potrebbe prevedere “che sarà tracciato a partire dall'esercizio di rimemorazione la cui intenzione fondamentale è pensare la storia della filosofia come elemento intrinseco della struttura teorica del filosofare» (p. 30)⁶³. La didattica filosofica del futuro, almeno a livello culturale, non potrà accontentarsi di essere solamente accademica. L'eccellenza della competenza accademica relativa ai pensieri degli autori rimarrà indispensabile, però soprattutto a livello del sapere o di una cultura universitaria, mentre le

⁶² “A rápida aceleração da história e a sucessão quase vertiginosa dos eventos, das ideias, das invenções técnicas, das modas, bem como a sua disseminação imediata no tecido mundial das comunicações, não dão lugar à expectativa de rupturas profundas e revolucionárias. O solo da história, salvo inesperadas catástrofes, parece definitivamente estabilizado e firmado para suportar o fluxo enorme e contínuo da produção simbólica e material da nossa civilização tecnicizada”.

⁶³ “... será traçado a partir do exercício de rememoração cuja intenção fundamental é pensar a história da filosofia como elemento intrínseco da estrutura teórica do filosofar”.

esigenze culturali della vita immediata sono oggi altre, e senza dimensioni etiche chiare. La dimenticanza dell'etica è un fatto di una cultura, da sempre di grande spessore umano, ma fonte oggi di grande inquietudine. Il punto è segnalato da Lima Vaz in modo preciso: si tratta, con la dimenticanza dell'etica o del rigetto della sua importanza per la vita umana, con la progressiva eliminazione di ogni valore nella cultura della tecno-scienza globalizzata, di portare all'estremo della divisione la distinzione tra le culture e la natura, anzi di eliminare la tensione tra il vero e il bene togliendo dal vero qualsiasi dimensione di bene. La conseguenza di questa situazione è la prevalenza della solitudine e del narcisismo sul senso sociale, anzi sul senso comune. La potenza delle tecno-scienza sottomette l'orizzonte del desiderio di chi vi si affida ciecamente alla ricerca del successo individuale ed empirico.

Con l'avvento e il predominio della tecno-scienza, la trasformazione culturale dell'essere umano inizia a presentare un'asimmetria crescente tra i due termini del processo, la natura e la cultura. Assistiamo, in effetti, a una rottura che si approfondisce, dell'equilibrio fino ad allora faticosamente mantenuto dall'umanità tra il naturale e il culturale, e che è sussistito nonostante il processo storico continuo che va ampliando il dominio della cultura sulla sfera della natura. Tale rottura rappresenta un evento di civilizzazione la cui immensa portata iniziamo appena a misurare e che sarà senza dubbio considerata un giorno come l'evento inaugurale di una modalità dell'esistere storico radicalmente nuova, destinata a essere vissuta da colui che sarà conosciuto come l'uomo propriamente moderno (Lima Vaz, 1998, p. 31-31)⁶⁴.

4 DIACRONIA: LA TEMPORALITÀ DEL *DESIDERIO*

Ci sarà una relazione tra questa situazione contemporanea e la proposta filosofica di Tommaso? Non si presenterà nell'immediato di un confronto ma apparirà se consideriamo gli atti umani nel loro insieme sistematico. Dobbiamo però precisare come intendere il termine "sistematico". Un sistema può essere inteso come una struttura in cui tutti gli elementi si rimandano gli uni agli altri in modi precisi e sincronici, cioè tutti insieme allo stesso momento. Per esempio: l'organizzazione di un'amministrazione, di un'impresa, ed evidentemente di uno Stato; se vi saranno modifiche di un elemento, per esempio di un ministro del governo, tutto il sistema del potere politico sarà da ristabilire. Vale lo stesso per un'organizzazione universitaria,

⁶⁴ "Com o advento e o predomínio da tecno-ciência, a transformação cultural do ser humano passa a apresentar uma assimetria crescente entre os dois termos do processo, a natureza e a cultura. Assistimos, com efeito, a uma ruptura que se aprofunda, do equilíbrio até então trabalhosamente mantido pela humanidade entre o natural e o cultural, e que tem subsistido não obstante o processo histórico contínuo que vai ampliando o domínio da cultura sobre a esfera da natureza. Tal ruptura representa um evento de civilização cujo imenso alcance apenas começamos a medir e que será sem dúvida olhado um dia como o evento inaugural de uma modalidade do existir histórico radicalmente nova, a ser vivida por aquele que será conhecido como sendo propriamente o homem moderno".

ecc. Ci sono anche sistemi non sincronici ma diacronici, in cui gli elementi si susseguono in un ordine cronologico, alcuni prima di altri, senza che si possa invertire l'ordine di apparizione di ognuno di essi. I sistemi sincronici sono prettamente razionali e non subiscono cambiamenti interni senza cambiare loro stessi, mentre i sistemi diacronici sono vitali e richiedono cambiamenti strutturali passando da un livello a un altro.

In un sistema sincronico, tutti gli elementi hanno lo stesso valore e possono essere intercambiabili a condizione che abbiano qualità simili per gestire la loro posizione nel sistema. In un governo, per esempio, non tutti saranno capaci di essere a capo di un segmento dell'organizzazione statale, per motivi di percorsi di vita e di competenza tecnica, anche se tutti potrebbero fare il lavoro degli altri (spesso i ministri di un governo cambiano di ministero rimanendo nello stesso governo, o in governi successivi). In una struttura diacronica, la situazione è diversa. Una formazione, di qualsiasi tipo, generale o applicata, comincia sempre con un insegnamento semplice di base, poi si procede verso situazioni sempre più complesse. Questa diacronia vale per un ingegnere delle centrali atomiche, per un giardiniere, per qualsiasi mestiere. L'insegnamento strutturato in una società non può ignorare la necessità di una progressività delle competenze. Un giardino d'infanzia non è un'aula universitaria, e non tutti i bambini arriveranno un giorno in un'aula universitaria. Un libro di fumetti non è un romanzo in cui la narrativa discorsiva richiede un'attenzione mentale continua, mentre i fumetti catturano lo sguardo e insegnano in un istante. L'immaginazione crea, però, suggerimenti che la ragione critica e poi porta alla realtà.

Gli studi psicologici sull'evoluzione del cervello impongono evidenze che non possiamo ignorare. Aristotele notava nella prima pagina della sua *Metafisica* che il cammino della conoscenza va dall'esperienza dei sensi, in particolare degli occhi, alla concettualizzazione mentale, seguendo un cammino d'integrazione di elementi sempre più complessi. Mai si realizza questo percorso in un istante. Vedo in questa situazione una delle più significative cause della crisi che impone l'uso della rete informatica. Non è forse giunto il momento di criticare questo "sistema" integralmente sincronico che fornisce un'enorme quantità di informazioni in tempo reale senza però ordinarle per importanza, lasciando questo compito al giudizio di ciascuno, indipendentemente dal suo livello di formazione? La mentalità che considera che tutto sia uguale a tutto provoca la paralisi mentale dinnanzi alla massa di informazioni che riceviamo senza poterne apprezzare il valore significativo. La dinamica diacronica della vita non esigerebbe invece un ordine perché non si perda in situazioni che si

riveleranno finalmente senza uscita? Concludo con una breve osservazione: i filosofi sono, in generale, docenti di filosofia. L'insegnamento della filosofia, come ogni altro insegnamento, deve essere organizzato. In questo modo, esso partecipa all'esperienza umana di una temporalità orientata a un fine attraverso un processo di progresso. La necessità di rispettare la temporalità di qualsiasi percorso d'insegnamento vale per la costruzione di un corso su un autore particolare o per uno studio su un punto speciale, ma vale anche e soprattutto nel caso della composizione di un corso sistematico poiché l'idea di un corso sistematico suscita la pretesa d'insegnare un sistema garantito di per sé, quindi chiuso.

Un corso sistematico di filosofia, in particolare di metafisica, potrebbe però non destinarsi alla chiusura della riflessione, come fa invece l'"ontologia" che sceglie come punto di partenza un concetto formale di "ente". Un'osservazione di Lima Vaz suggerisce un possibile orientamento diverso, e liberante: «Vogliamo riferirci alla teoria del dinamismo intellettuale nella conoscenza oggettiva, studiata nei testi di Tommaso d'Aquino da Joseph Maréchal e dai suoi discepoli» (Lima Vaz, p. 39). Abbiamo potuto vedere in questo articolo che all'inizio della "questione disputata" sulla verità, Tommaso considerava che l'"ente per sé" indica una trascendenza che non è una rappresentazione ma una chiamata all'attenzione della mente. La riflessione sul dinamismo intellettuale promosso da Maréchal potrebbe chiarire infatti il senso delle intenzioni cognitive, cioè della ragione e dell'intelletto.

Penso che questa chiamata tocchi l'anima umana che è essenzialmente intenzionale, cioè desiderosa. Ora il desiderio umano ha bisogno di tempo per orientarsi, anche se non raggiungerà mai il suo traguardo che non è precisamente una "cosa". Come dire questa "non cosa"? La tecnoscienza che si affida all'intelligenza artificiale trae il suo dinamismo dalla formalità degli algoritmi di struttura matematica. La questione è di sapere se, in questa situazione, il desiderio umano possa raggiungere il suo traguardo, che d'altronde, non termina in alcun fine determinato. Maréchal, dal quale Lima Vaz trae l'apertura della sua riflessione fondamentale, ha suscitato una tradizione filosofica che si definisce del "dinamismo intellettuale". Questa tradizione non potrebbe essere in contatto con quella della fenomenologia husserliana, in particolare con l'accento posto sulla intenzionalità, che non era infatti senza influsso dalla filosofia tomista⁶⁵?

Si dice che i cambiamenti che sperimentiamo oggi manifestino un vero cambiamento di epoca, che non siano soltanto cambiamenti in un'epoca. Si può dubitare che la radicalità di una

⁶⁵ Lo hanno mostrato vari studi sulle fonti di Husserl, attraverso Brentano.

tale affermazione sia apodittica. Le evoluzioni storiche, anche se drammatiche, appartengono alla natura umana, o non esprimono qualcuna delle sue possibilità su un fondo di continuità. L'uso dell'intelligenza artificiale sembra però rappresentare lo stato di una cultura che, oggi, si mondializza rapidamente. Sostengo tuttavia la tesi che il desiderio che anima tutte le potenze umane non sia di oggi, che invece oggi, come sempre, non anima la totalità delle nostre possibilità, che la filosofia è capace invece di evidenziare questa totalità, cioè di articolare le sue componenti, che tutte le crisi che conosce l'umanità nascono da qualche squilibrio in questa totalità articolata. Sarà forse attraverso le sue crisi che l'umanità scopre la potenza del suo desiderio di fondo, che esprime in un certo modo la tesi della fenomenologia sull'intenzionalità, e quindi l'interesse che i fenomenologi hanno infatti per il desiderio.

In un libro recente, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano* (2023), ho tentato di dare un po' di chiarezza alla situazione. Tra i molti punti che obbligano la vecchia cultura a cambiare di orientamento, ci sarà certamente la tecnoscienza contemporanea che sta cambiando il nostro modo di relazionarci con la natura, con le altre persone, con la sfera dei valori. Diviene urgente il confronto con la tecnoscienza che anima i nostri desideri. Secondo Paul Ricœur, il desiderio umano è animato in tre modi organizzati, il desiderio di avere, quello di potere e quello di valere. La crisi attuale concerne soprattutto l'aver, e quindi le due altre caratteristiche (il potere e il valere) che si appoggiano su quello. La domanda filosofica si formula quindi così: come si esercita il desiderio di avere o di possedere?

CONCLUSIONE

Le nostre società occidentali, che con la Modernità hanno rinunciato al valere per affidarne la funzione sociale d'aggregazione al potere, vedono oggi questo assorbito dall'aver. Il valore, che è stato sottomesso alla politica, dipende oggi dalle politiche economiche. L'intelligenza artificiale, la cui pratica sembra libera da ogni intenzionalità etica immanente, determina infine i mondi della politica e quindi dei valori. Il tema filosofico della *res* appare perciò tutt'altro che secondario. Con la Modernità e la disputa su un significato della distinzione tra l'oggettività e la soggettività, con la vittoria moderna dell'oggettività e di una soggettività calcolante come l'abbandono di una soggettività spirituale, assistiamo alla scoperta di nuove

cose e all'eliminazione degli oggetti antichi e moderni che spariscono tra gli 1 e gli 0 dell'intelligenza artificiale e i "calcoli" degli algoritmi.

Si tratterebbe in questo caso di non-cose come le definiva Byung-Chul Han (2023) nel suo libro menzionato sopra? All'inizio del XVII secolo, i nuovi strumenti d'osservazione facevano vedere oggetti che la Bibbia non aveva mai visto e ai quali la matematica dava un significato che contestava la verità della lettera "rivelata", ma che permettevano di scoprire realtà nuove. Queste realtà nuove erano però vere realtà, un continente, una società sconosciuta, la struttura del corpo reale, che difficilmente potremmo definire non-cose. L'intelligenza artificiale riesce forse a creare delle non-cose, per esempio a indicare delle relazioni statistiche tra un algoritmo e la sua capacità d'intervenire su una superficie chimica che reagisce alle informazioni che vi "stampa", e una relazione non è una cosa ma tra cose. L'intelligenza artificiale non produce direttamente una serie di oggetti, ma comunque aiuta a produrre nuovi oggetti, per esempio i robot che intervengono realmente nel mondo reale e vi provocano reazioni improbabili senza di loro ma alcune utili all'umanità. L'intelligenza artificiale non "aumenta" infatti solo l'umanità del post-umano, ma aiuta anche a riparare l'umano. La differenza tra queste sue possibilità evidenzia l'importanza decisiva dell'intenzione che presiede all'utilizzo dell'intelligenza artificiale che consideriamo essere del genere di qualsiasi strumento.

Di queste cose, che cosa direbbe il Tommaso del *De Veritate*? Non lo sappiamo e non lo sapremo mai, ma possiamo affermare che la tradizione tomista che viene da Maréchal, la tradizione del dinamismo intellettuale, vi si troverebbe a suo agio, a condizione tuttavia che vi sia chiaramente mantenuta la *res* in dipendenza dell'*ens in sé* e non in quanto *ad aliud*, o misurata della capacità dell'anima desiderante e intellettuale. Ha importanza il significato trascendentale e trascendente della *res*, in cui la scienza intende rimanere, ma che spesso non viene compreso. Ci illudiamo, infatti, che essa cerchi prima di tutto di afferrare le cose reali e oggettive, mentre il loro dinamismo segue una direzione ben più ampia e meno limitante. Sono piuttosto le tecno-scienze a limitare il loro orizzonte all'immediatamente disponibile, in vista di un successo commerciale.

REFERÊNCIAS

AGOSTINO. **La dottrina cristiana**. Traduzione di Vincenzo Tarulli. Roma: Città nuova, 1993.

ANSELMUS CANTUARENSIS. **Opera Omnia**. Franciscus S. Schmitt (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968.

ANSELMO D'AOSTA. De Grammatico. *In*: ANSELMI CANTUARENSIS. **Opera Omnia**. Franciscus S. Schmitt (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968. p. 141-168.

ANSELMO D'AOSTA. **Perché un Dio uomo? e Lettera sull'incarnazione del Verbo**. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Orazio. Roma: Città nuova, 2007.

ANSELMO D'AOSTA. **Lettere**. Traduzione di Aldo Granata. Milano: Jaca Book, 1988.

ANSELMO D'AOSTA. **La verità/De veritate**. Introduzione, traduzione e note a cura di Pietro Palmieri. Palermo: Officina di studi medievali, 2006.

ANSELMO D'AOSTA. **Monologio e Proslogio**. Testo latino a fronte. A cura di I. Sciuto. Milano: Bompiani, 2002.

ARISTOTELE. **De anima**. Testo greco a fronte. A cura di G. Movia. Milano: Bompiani, 2001.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Testo greco a fronte. A cura di G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1998.

BUSA, R. Voces Realis-Realiter in St. Thomas Aquinas, cum appendice de voce "Res-rei". **Res**. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982. 105-136.

BYUNG-CHUL HAN. **Le non-cose**. Come abbiamo smesso di vivere il reale. Torino: Einaudi, 2023.

CHENU, M.-D. **La teologia del XII secolo**. Traduzione di P. Vian. Milano: Jaca Book, 2016.

DESCARTES, R. **Discorso sul metodo**. Traduzione di trad. di M. Garin. Roma-Bari: Laterza, 1998.

DESCARTES, R. **Meditazioni metafisiche**. A cura di S. Landucci. Roma-Bari: Laterza, 1997.

FATTORI, M.; BIANCHI, M (a cura). **Res**. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982.

GILBERT, P. **Dalla ragione allo spirito**. La dinamica affettiva del conoscere umano. Roma: Stamen, 2023.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenologia**. Torino: Einaudi, 2002.

KANT, I. **Critica della ragion pura**. Milano: Bompiani, 2004.

LALANDE, A. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

LEVINAS, E. **Dall'esistenza all'esistente**. Traduzione di Fr. Sossi. Genova: Mairetti, 1986.

LIMA VAZ, Cláudio H. de. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. **Sintese nova fase**, Belo Horizonte, XXV, 80[1998], 21, p. 19-42.

PARMENIDE. **Della natura**. Testo greco a fronte. A cura di G. Reale. Milano: Rusconi, 1998.

TOMMASO D'AQUINO. **Le questioni disputate De veritate**, vol. I. Traduzione di R. Coggi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

TOMMASO D'AQUINO. **Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo**. Testo italiano e latino. Trad. R. Coggi. Roma: Edizioni Studio Domenicano, 2001.

BIBLIOGRAFIA
Paul Gilbert S.I.

Paul Gilbert, filósofo belga (de Charleroi, 1945), è stato professore ordinario di Metafisica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Nel 1979 si è laureato in Teologia dogmatica presso lo stesso ateneo e nel 1983 ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Louvain, con una tesi sul *Monologion* di S. Anselmo. È stato professore dell'Universidad Iberoamericana e dell'Institut Catholique de Paris e direttore della rivista Gregorianum e membro del comitato direttivo di redazione della nuova edizione dell'Enciclopedia Filosofica del *Centro di Studi Filosofici di Gallarate*. Le sue principali e attuali aree di interesse riguardano la metafisica, la fenomenologia, la filosofia razionalizzante nel mondo francofono e la filosofia trascendentale.

PUBBLICAZIONI

Metafisica

1) *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Namur, Culture et Vérité (*Ouvertures*, 13), 1994, 282 p. (avec *La patience d'être*: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique).

- Trad. it.: *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, trad. M.T. La Vecchia, edizione nuova, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna [*Manuale*], 2014, 284 p.
- Trad. esp.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, México, Universidad Iberoamericana (*Filosofía*), 2000, 394 p.
- Trad. bras. *A simplicidade do principio. Prolegômenos à metafísica*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, 247 p.

2) *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et vérité (*Ouvertures*, 17), 1996, 325 p. (avec III: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, de la 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique).

- Tr. it.: *La pazienza d'essere. Metafisica, l'analogia e i trascendentali*, trad. M.T. La Vecchia,, Roma, G&BPress (*Philosophia 6*), 2015, 396 p.
 - Trad. bras. *A paciência de ser*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, 403 p.
 - Trad. esp.: *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca, Sígueme (*Hermeneia*), 2008, 415 p.
- 3) *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Milano, Vita e pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), 2003.
- 4) *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*, Paris, Éditions du Cerf (*La Nuit surveillée*), 2009, 320 p.
- Trad. it.: *Violenza e compassione. Saggio sull'autenticità d'essere*, di M.T. La Vecchia, Roma, G&BPress (*Philosophia 5*), 2015, 311 p.
- 5) *Le ragioni della sapienza. Introduzione alla filosofia*, Roma, Gregorian & Biblical Press (*Philosophia 2*), 2010, 159 p.
- 6) *Introduction à la réflexion philosophique*, Paris, Lessius (*donner raison*), 2018.
- 7) S. BIANCHINI – P. GILBERT, *Essere e parola. Un'introduzione alla metafisica*, Stamen (*L'umano e il divino*), Roma 2019, 229 p.
- 8) *Tournants et tourments en métaphysique*, Paris, Hermann (*De Visu*), 2020, 424 p.
Jésuites et philosophes. Des origines à nos jours, (*Petite Bibliothèque Jésuite*) Bruxelles, Lessius, 2020, 224 p.
- 9) *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Stamen, Roma, 2023.

Fenomenologia

- 1) *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México, Universidad Iberomamericana (*Sophia*, X), 1996, 209 p.

2) P. GILBERT – S. PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Lessius (*Donner raison*), 2003, 96 p.

- Trad. ital.: *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova, Il Melangolo, 2001, 105 p.
- Trad. sp. «El don» in V. DURÁN CASAS – J.C. SCANNONE – Ed. SILVA (org.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogota, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, 265-298.
- Trad. bras. «O dom» in *Síntese* 30 (2003) 159-186.
- Trad. romana: *Despre dar*, Cluj-Napoca, Galaxia Gutenberg, 2008.

3) N. BAUQUET – X. D'ARODES DE PEYRIAGUE – P. GILBERT (eds), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles, Lessius (*Donner raison*), 2012, 302 p.

4) C. CANULLO – P. GILBERT (a cura di), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Firenze, Le Lettere (*La ragione aperta*), 2014, 167 p.

Studi medievali

1) *Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de saint Anselme*, Namur, Culture et Vérité (*Le Sycomore*), 1984, 304 p.

2) *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, Ed. Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*, 257), 1990, 284 p.

3) *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato (Al), Piemme (*Introduzione alle Discipline Teologiche*, 3), 1992, 176 p.;

- trad. espagnole: *Introducción a la teología medieval*, Navarra, Verbo Divino (*Introducción al estudio de la teología*, 3), 1992, 196 p.;
- trad. polonaise: *Wprowadzenie do Teologii Średniowiecza*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 1997, 161 p.
- Tr. portugaise: *Introdução à teologia medieval*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

4) P. GILBERT – H. KOHLENBERGER – E. SALMANN (éds.), *Cur Deus homo. Roma, 21-23 maggio 1998*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Analecta Anselmiana*), 1999, 859 p.

5) P. GILBERT (invito alla lettura di) e G. STANCATO (Scelta antologica e traduzione di), *Anselmo d'Aosta*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2001, 95 p.

Varia

1) P. GILBERT (a cura di), *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore (*Università*), 2004, 259 p.

2) P. GILBERT (a cura di), *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana, ieri ed oggi*, Roma, Edizioni ADP (*Pubblicazioni varie*), 2006, 377 p.

3) P. GILBERT – N. SPACCAPELO (a cura di), *Il teologo e la storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 389 p.

4) P. GILBERT (a cura di), *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, Assisi, Cittadella Editrice (*Religione e scienze umane*), 2007, 281 p.

5) A. TAT – P. GILBERT (a cura di), *Gustul speranței. Studii filosofice și teologice*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star (*Mirador*), 2009, 171 p.

6) P. GILBERT (a cura di), *L'uomo moderno e la Chiesa. Atti del Congresso. 16-19 novembre 2011*, Roma, Gregorian & Biblical Press (*Analecta Gregoriana*, 317), 2012, 488 p.

7) P. GILBERT, *Jésuites et philosophes. La philosophie dans la Compagnie de Jésus depuis ses origines*, Paris, Lessius (*Petite Bibliothèque Jésuite*), 2020, 224 p.

Testi per gli studenti

Essere e spirito, Roma, Università Gregoriana, 1986, 152 p.

Essere e spirito. Bibliografia. Antologia, Roma, Università Gregoriana, 1987, 148 p.

Saggi di metafisica I (1989), Roma, Università Gregoriana, 1989, 174 p.

Saggi di metafisica II (1995), Roma, Università Gregoriana, 1995, 185 p.

Traduzioni

F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Le regard du Fils. Christologie phénoménologique*, Bruxelles, Lessius (donner raison), 2006, 144 p.

G. LA BELLA (éd.), *Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites (1965-1983)*, Bruxelles, Lessius (Au singulier), 2009, 65-92 (trad. in parte di U. VALERO, «Pedro Arrupe, Préposé Général et la XXXI e Congrégation Générale»), 397-432 (M. ALCALÁ, «La démission d'Arrupe»).

G. MICCOLI, *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté*, Bruxelles, Éditions Lessius (La part-Dieu), 2012, 480 p. (trad. en collaboration con Chr. de Paepe).

M. TENACE, *On ne naît pas chrétien, on le devient. Dogme et vie durant les trois premiers conciles*, Paris, Lessius (donner raison), 2017, 189 p. (trad. en collaboration avec J.-M. Faux).

Davide GALIMBERTI, *L'esprit que voici, selon Bruaire, Parole e Silence* (Sagesse et culture), Paris, 2020, 472 pp. (trad. en collaboration avec Blanche Buchau).

Ancora una centinaia di articoli, in

https://www.academia.edu/82389197/Bibliografia_Paul_Gilbert_2022_06_21