

Un caso medievale di intertestualità complessa: 'forma' nel commento di S. Tommaso alle *Sentenze* di Pier Lombardo

Erik Norvelle

24 marzo 2009

Il carattere intertestuale delle *Sentenze* e del *Commento*

Le *Sentenze* di Pier Lombardo sono un testo chiave per il medioevo, dato che formavano la base di tutta la produzione teologica posteriore dell'epoca. Lombardo fu un *magister* di teologia nella scuola della cattedrale di Notre Dame di Parigi, e le *Sentenze* sono un prodotto del suo impegno di docente. Dice delle *Sentenze*, “[Fu] necessario riunire in un volume le opinioni dei Padri, con i suoi testimoni, affinché non si sia bisogno che lo studente porti molti libri, per cui [questa] breve collezione offre quello che cerca senza fatica”.¹ Così Lombardo ha riunito, in quattro libri divisi a loro volta in *distinctiones* o temi, le opinioni (*sententiae*) dei Padri della Chiesa di modo ordinato sui grandi topics della teologia cristiana. Benché Lombardo parli dei ‘Padri’, la presenza maggiore è chiaramente S. Agostino, citato 680 volte, paragonato a Ambrogio (citato 66 volte) o Crisostomo (14 volte).² Pertanto, è una presentazione della teologia cristiana attraverso una lente agostiniana.

La versione definitiva fu scritta fra il 1155 e il 1158³, e ebbe un rapido successo. Nel duecento le *Sentenze* sono divenute un manuale di testo in teologia per gli studenti universitari, quando Alessandro di Hales (a Parigi) fu il primo in basare i suoi corsi di teologia sulle *Sentenze*⁴. In seguito il commento magistrale su questo testo è divenuto un requisito per ottenere il grado di ‘dottore’ o *magister* nelle facoltà di teologia, e pertanto è stato commentato molte volte da molti teologici, fino al seicento. S. Buenaventura, S. Alberto Magno, S. Tommaso, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, fra molti altri, hanno lasciato i loro commenti sulle *Sentenze*, per cui è generalmente una opera della sua gioventù.

Nel caso che esaminerò oggi, ossia il *Commento* di S. Tommaso alle *Sentenze* (in Latino, *Scriptum super Sententiis*), ci sono delle caratteristiche che si dovrebbero notare. Benché sia un commento, ha un carattere chiaramente indipendente per quanto riguarda il contenuto e la filosofia delle stesse *Sentenze*. In quanto al contenuto, per ogni distinzione, e prima di cominciare la sua esposizione, Tommaso scrive un proemio

¹Lombardus, *Sententiae*, v. I, prol. Trad. mia.

²Bougerol, “Church Fathers and the Sentences”, p. 115.

³ibid., pp. 113-14.

⁴Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 210.

che fornisce una 'divisio textus'. Questa serve come un indice analitico ai contenuti del testo di Lombardo, spiegando i vari temi che tratta, e mettendoli in un ordine logico. Secondo la divisione testuale che ha fatta Tommaso, si può dividere la distinzione in varie 'quaestiones', o si può trattare la distinzione in un'unica questione. Finalmente, l'ultimo livello di divisione è l'articolo, che ha il formato della questione medievale — o 'quaestio' — propriamente detta.

È nel livello dell'articolo che Tommaso si prende una certa libertà per quanto riguarda il testo di Lombardo. Mentre le *Sentenze* sono una concatenazione di detti estratti dai testi dei Padri, di forma più o meno fluida, il blocco base del Commento di Tommaso è l'articolo. Questo a sua volta segue la struttura della 'quaestio', la forma classicamente medievale di discutere un tema, e deriva dalle dispute orali. Queste dispute (o 'disputationes') erano di due tipi: la 'disputatio privata' (che si teneva nelle aule col professore e coi suoi studenti), e la 'disputatio publica' o 'ordinaria' (che si tenevano alcune volte all'anno, come atto pubblico della facoltà).⁵ Nelle parole di Bazán, "[La questione] è una forma abituale di insegnamento, apprendistato e ricerca, presieduta dal maestro, caratterizzata da un metodo dialettico, che consiste nel presentare ed esaminare gli argomenti, basati sulla ragione e sulla autorità, che sono presentati dai partecipanti e che sono in contraddizione fra di loro, su un problema teoretico o pratico"⁶. Nella disputa orale, gli studenti presentano gli argomenti e li discutano, e alla fine il maestro ha l'obbligo di fare una 'determinatio magistrale' che offre una soluzione definitiva al problema.

La 'quaestio' scritta è una concretizzazione della pratica orale, la quale le dà la sua forma caratteristica: una domanda su una proposizione, "Utrum aliquid sit ...", seguita da una serie di argomenti (le 'rationes principales') a favore o contro la proposizione proposta. Questi argomenti sono derivati a volte dalle opinioni di altri maestri contemporanei (che non si nominarono: "quidem dicit"), e a volte sono basati sugli argomenti di filosofi o di altre autorità, come Aristotele, Avicenna, Averroè, Agostino, e altri. Dopo, si presentano alcune risposte negative (argomenti 'sed contra'), generalmente basate sull'autorità, che indicano l'indirizzo dell'argomento che il maestro presenterà, ma senza una propria argomentazione. Dopo, c'è una sezione chiamata il 'corpo' della questione, dove il maestro presenta la sua determinazione ("Respondeo dicens") in una forma argomentata razionalmente, col sillogismo come struttura logica fondamentale di base. Alla fine, ci sono le risposte agli argomenti iniziali ('ad argumentum'), che servono a spiegare come la risoluzione magistrale abbia la capacità di rispondere con successo alle difficoltà presentate negli argomenti.⁷

I rapporti filosofici fra le *Sentenze* e il Commento di S. Tommaso

Gli articoli che S. Tommaso presenta — dentro la struttura globale delle distinzioni e questioni — non hanno necessariamente una connessione diretta col testo di Lombardo, ma rispondono ai problemi principali riguardanti il tema che la tradizione scolastica ha identificati come emergente dal testo lombardino. Ad esempio, nel suo libro II, distinzione 2, Lombardo espone il problema di quando furono creati gli angeli, adducendo testi biblici, culminando coll'opinione di Agostino secondo cui essi furono creati insie-

⁵Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, v. I, pp. 60-61.

⁶*Les questions disputées*, 160; citato in *ibid.*, p. 60. Trad. mia.

⁷Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, pp. 105-6.

me colle creature corporali.⁸ In cambio, S. Tommaso comincia discutendo un problema che non si menziona nel testo di Lombardo, ossia “Utrum aevum sit idem quod aeternitas” (“Se il evo sia lo stesso che l’eternità”). Il ‘evo’, in questo caso, è un termine riciclato del latino classico, già usato nella tradizione teologica del duecento per descrivere la ‘temporalità’ delle creature che non hanno tempo, per non essere suscettibili al cambiamento⁹. Pertanto, S. Tommaso sta rispondendo più agli altri maestri del suo tempo che al testo di fondo, benché alla fine si veda la soluzione tomistica al problema suscitato dal il testo di Lombardo¹⁰.

È anche chiaro che S. Tommaso prende una posizione filosofica ben distinta da quella del testo che sta commentando. Pier Lombardo prova ad evitare di introdurre una metafisica propria, e invece si esprime colle frasi ben selezionate di Agostino.¹¹ Pertanto, l’uso di un termine come ‘forma’ non sempre obbedisce a una necessità sistematica da parte di Lombardo, ma si riferisce ai testi originali di Agostino, dove il termine gioca in ogni occasione un ruolo nel suo contesto, cosa non necessariamente facile da discernere senza il contesto circondante. In generale si lascia trasparire la metafisica di base di Agostino, di indole fortemente neoplatonica. In cambio, S. Tommaso già, in questa opera della sua gioventù, sta lavorando nell’ambito metafisico di Aristotele, e incluso nell’ambito scientifico della *Analitica posteriora*, mentre la presentazione di Agostino risponde più alla sua formazione come oratore —avendo letto Cicerone come ottimo esempio del discorso filosofico— con una concezione di scienza che non si basa sul sillogismo, ma sull’illuminazione diretta della mente grazie alle forme eterne dall’attività divina.¹²

Così abbiamo un altro livello di intertestualità: l’interazione fra la metafisica di base di Agostino e la sua concezione della scienza, e quella di Aristotele. Tommaso manteneva sempre un atteggiamento rispettoso verso Agostino, e in generale verso tutta la tradizione di filosofia neoplatonica. La dominazione chiara del (neo)platonismo durante tutta l’epoca patristica implicava per Tommaso che quella filosofia non poteva essere rifiutata coll’aggressività di un Aristotele verso il suo vecchio maestro. Anche la filosofia neoplatonica aveva uno stato quasi ‘apostolico’, dato che l’autore degli scritti del pseudonimo ‘Dionisio’ ancora si considerava identificato coll’uomo di Atena convertito al cristianesimo da Paolo.¹³

⁸“Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo; nec fuit ante angelica creatura quam mundus, quia, ut Augustinus ait, « nulla creatura est ante saecula, sed a saeculis, cum quibus coepit »”, Lombardus, *Sententiae*, L. II, dist. 2, ch. 3.

⁹“Aevum est mensura rei permanentis creatae... prius et posterius non habe[ns]”, Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 co.

¹⁰“[E]t ideo communiter tenetur quod Angelus non est factus ante corporalem creaturam: hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinae omnipotentiae, cujus non est successive operari, tum ad excludendum errorem, ne viderentur Angeli corporalium creatores esse. Tamen alteri sententiae praejudicandum non est, ut in littera dicitur: quia non est demonstratum, nec fide expressum”, *ibid.*, lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 co.

¹¹Cf. Bougerol, “Church Fathers and the Sentences”, p. 161, dove l’autore parla d’una ‘mancanza’ di metafisica nella opera di Lombardo.

¹²*De magistro* 38, “Ora, per tutte le cose che conosciamo, non ci rivolgiamo a chi parla con voce che risuona da fuori, ma alla verità che interiormente presiede la stessa mente, forse invitati a farlo dalle parole. E colui cui ci si rivolge insegna, colui che è detto abitare nell’uomo interiore, Cristo, ossia l’immutabile potenza di Dio e l’eterna Sapienza, cui ogni anima razionale si rivolge”.

¹³*Atti degli apostoli* (17,22). Cf. Stump, *Aquinas*, p. 7.

Per una parte, quest’autorità patristica del neoplatonismo implicava che attraverso tutta la sua vita S. Tommaso aveva provato a salvare tutto il salvabile della tradizione neoplatonica, un impegno mostrato chiaramente nei suoi quattro commenti ‘neoplatonici’ (due a testi di Boezio, uno a un testo di Dionisio, e un altro all’anonimo *Liber de causis*, derivato dal *Elementatio theologica* di Proclo). Dall’altra parte, Tommaso aveva l’obiettivo di sviluppare una vera scienza teologica,¹⁴ seguendo il modello di scienza (conoscenza vera per cause) esposto nel *Analytica posteriora* di Aristotele.¹⁵ Così che il Aquinate utilizzava l’aristotelismo come una maniera per dare una base più scientifica alle dottrine teologiche sviluppate sui dati della Rivelazione, ma senza voler minare l’autorità del testo (e le autorità su cui dipendeva) che stava commentando.

‘Forma’ in Agostino e in Aristotele

Nell’investigare l’uso del termine ‘forma’ nel *Commento* di S. Tommaso, abbiamo *prima facie* un incontro fra una visione chiaramente neoplatonica (allo stesso tempo cristianizzata e propria) di Agostino, e la visione anti-idealista (o meglio, immanentista) di Aristotele. Procederò, pertanto, collo spiegare le basi di questo concetto nei due autori.

Il termine ‘forma’ è il corrispondente latino del greco εἶδος,¹⁶ colle radici nella teoria platonica delle Idee, sussistenti, immateriali ed eterne, nelle quali le cose particolari del mondo sensibile hanno la loro consistenza e carattere reale. Benché in Agostino già non si ammette un mondo separato delle Forme/Idee, è tuttavia chiaro che le forme sono principi esterni alle cose, che procedono da Dio che regala il loro carattere:

Poiché tutta cosa è mutabile, sarebbe anche necessariamente ‘formabile’. Ma come chiamiamo ‘mutabile’ quello che può mutarsi, così chiamerò ‘formabile’ quello che può formarsi. Ma nessuna cosa può formarsi a se stessa: giacché nessuna cosa può dare quello che non ha; e dove sia che c’è forma, qualcosa si ha formato... Ma che cosa più diciamo aver di mutabilità che il corpo e l’anima? poiché sopra già si ha detto abbastanza. E costruito così, affinché il corpo e l’anima siano formati per una certa forma immutabile e sempre permanente. Di questa forma si ha detto: Tu cambi queste e sono cambiate; però tu sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non si esauriscono.¹⁷

Come Carol Harrison ha notato, in Agostino il termine ‘forma’ ha anche una connessione forte coi termini referenti alla bellezza: ‘formosus’ e ‘speciosus’. Cita von Balthasar: “Being inevitably includes being of a certain kind (*species*) or, what comes to the same thing, a form (*forma*), two words which imply both ‘essence’ and ‘beauty’ and are immediately understood by Augustine in this duality (*speciosus* and *formosus*,

¹⁴“Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam... quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.”, Aquinas, *Summa Theologiae*, I^a q. 1 a. 2 co.

¹⁵Weisheipl, “Preface, Aquinas’s Commentary on An. Po.”, p. vii.

¹⁶Traduzione dal greco da Cicerone, *Orat.* 10, citato in Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, p. 38.

¹⁷Agostino, *De libero arbitrio*, l. II, 45. Traduzione mia.

‘beautiful’, ‘well-formed’)¹⁸. Pertanto, dal punto di vista della linguistica della metafora, è un nesso in una rete concettuale che connette esistenza, carattere fondamentale, bellezza e la dualità dipendenza ontologica-attività divina intorno alle cose.

La rete concettuale in Aristotele è ben diversa, e altamente complessa. Ci sono diversi metodi di avvicinarsi al tema, come ad esempio quello esemplificato nel saggio di Mignucci,¹⁹ dove l’esposizione della problematica e la sua soluzione procede quasi interamente sulla base di *Metafisica Z*, il famoso ‘libro della sostanza’, lasciando al lato le dottrine importantissime esposte in *Metafisica Θ* e in *Fisica I*. Sostengo, invece, che lo studio del termine ‘forma’ deve rispondere allo stesso metodo di Aristotele, per cui il termine gioca un ruolo come un principio scientifico acquisto dopo un’indagine partendo dalle cose meglio conosciute per noi²⁰. I principi e le cause ultime sono un conseguimento dopo un processo lungo di indagine, e hanno i suoi caratteri come riposti ai problemi che sorgono del problema stesso.²¹

Dovremmo, quindi, cominciare col sapere perché esiste un termine come ‘forma’ (εἶδος) nel vocabolario dello Stagirita. Per rispondere a questa domanda, non basta cominciare colle speculazioni metafisiche di Aristotele, giacché la necessità di una scienza metafisica non è immediatamente ovvia: “Se non ci fosse nessun’altra sostanza a parte quelle formate dalla natura, la fisica sarebbe la scienza prima”²². Benché εἶδος come termini tecnico fu uno sviluppo previo di Platone nella sua ‘filosofia prima’ — e pertanto un’eredità dello stesso Aristotele dal suo tempo nell’Accademia platonica —, nel *Metafisica I* Aristotele mostrerà che la concezione platonica fu un sviluppo erroneo già nello stadio fisico del processo di indagine, giacché non solamente non spiega quello che volevamo spiegare, ma anche distrugge il oggetto della nostra ricerca²³.

Nella teoria aristotelica, perciò, la nozione di εἶδος ha la sua giustificazione iniziale come principio esplicativo dell’ente fisico — ossia, delle cose che sono soggette al cambiamento, è che sono il nostro punto di partenza nella conoscenza. Dopo si vede il suo ruolo nella scienza dell’ente in quanto ente, come principio meta-fisico di ogni ente (incluso l’ente noetico e linguistico). Quale è questo ruolo? Lo studio fisico comincia col domanda di “come è possibile che quello che è possa mutarsi?”²⁴ La soluzione di Aristotele è che gli enti fisici sono composti da due principi, uno che loro da la sua determinazione (il ‘che è’ o τὸ τί ἐστι della cosa) e l’altro che li da il loro capacità di mutarsi mentre segue essendo numericamente lo stesso. “Tutto diviene dal soggetto e dalla forma”²⁵. Qui usa il termine μορφή (figura) ma lascia chiaro nello stesso testo che

¹⁸Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, p. 38.

¹⁹Mignucci, “Forma nella *Metafisica* di Aristotele”.

²⁰“Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura” [πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα], Aristotle, “Fisica”, 184a16-21.

²¹Cf. Aristotle, *Metafisica*, 988a17-25.

²²“Orbene, se non esistesse un’altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima”, ibid., 1026a24-32.

²³“E, in generale, mentre la sapienza ha come oggetto di ricerca la causa dei fenomeni, noi abbiamo trascurato proprio questo [se seguiamo i sostenitori delle Idee]” (992a24-26) e “in generale, poi, gli argomenti che dimostrano l’esistenza delle Forme conseguono l’effetto di eliminare proprio quei principi la cui esistenza ci sta più a cuore che non l’esistenza stessa delle Idee” (990b17-20).

²⁴Cf. Aristotle, “Fisica”, 185a01-25.

²⁵“È ovvio che ogni cosa nasce dal sostrato e dalla forma” [γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς

il principio di determinazione può anche chiamarsi *εἶδος* (forma)²⁶.

Da qui, Aristotele nota che questo principio formale non è solamente un principio di stasi e determinazione, ma anche è l’origine del movimento o cambiamento che sperimenta l’ente. Dal fatto del movimento potremmo arrivare a una comprensione del principio formale, il *εἶδος*, come un tipo di attività.²⁷ Infatti, la forma è attività determinante: “la materia è potenzialità e la forma attualità”²⁸. Questo è quello che si può chiamare la ‘forma reale’, il principio di determinazione dell’ente reale, ossia la sostanza fisica.²⁹ Questo senso proviene dalla stessa origine di termini come *μορφῆ ο σχῆμα*, in quanto una maniera di parlare sulla configurazione esterna³⁰, ma nell’analisi di Aristotele diviene un principio che raggiunge tutti i livelli dell’essere, cosa che non fanno questi altri due termini.

Aristotele riconosce vari sensi della parola essere³¹: l’essere come accidentale o proprio, l’essere come soggetto delle categorie (il senso basato sulla sostanza, coll’altri sensi come analogicamente relazionati ad essa)³², l’essere come atto o come potenza, e finalmente l’essere come vero o falso. Quest’ultimo è applicabile agli altri ‘livelli’ della realtà che menziona Mignucci³³, e che appuntano alle cose (*πράγματα*) direttamente o indirettamente: le affezioni dell’anima, i segni della voce, e finalmente i segni scritti. Qui, come nota Mignucci, “le affezioni dell’anima indicano soltanto situazione cognitive della mente” e non tanto i sentimenti o le passioni³⁴.

È in questo contesto che ‘forma’ acquista un nuovo carattere proprio di gran rilevanza per la corretta comprensione della sua rete di sensi interrelazionati. Dato che l’intelletto è in potenza di essere tutte le cose, quando comprende qualcosa riceve una determinazione,

μορφῆς], Aristotle, “Fisica”, 190b20.

²⁶“Ma il sostrato è uno in quanto al numero, due in quanto alla forma” [ἔστι δὲ ρὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν, εἶδει δὲ δύο], *ibid.*, 190b22.

²⁷“Il termine atto, che si collega strettamente a quello di entelechia, anche se si estende agli altri casi, deriva soprattutto dai movimenti: sembra, infatti, che l’atto sia principalmente il movimento”, Aristotle, *Metafisica*, 1047a30-b03.

²⁸“La materia poi è potenza e la forma atto” [ἔστι δ’ ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ’ εἶδος ἐντελέχεια], Aristotle, *Anima*, 412a09-10.

²⁹È anche la ‘forma reale’ che fornisce la soluzione alla dilemma di Agostino: come può una cosa che non ha forma diventare ‘formata’ per quello che non ha? In Agostino, il principio è esterno e divino; in Aristotele, è esterno ma immanente nelle altre cose, che possono comunicare le sue forme.

³⁰“*εἶδος*: I. that which is seen, form, shape, figure, Lat. species, forma, Hom.; absol. in acc., *εἶδος ἄριστος*, etc. II. a form, sort, particular kind or nature, Hdt., etc. 2. a particular state of things or course of action, Thuc. III. a class, kind, sort, whether genus or species, Plat., etc.”, Liddell e Scott, *A Greek-English Lexicon*.

³¹Aristotle, *Metafisica*, 1017a09-b09.

³²“L’essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L’essere, quindi, non si dice per mera omonimia” [τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως], *ibid.*, 1003a34.

³³Mignucci, “Forma nella *Metafisica* di Aristotele”, p. 286, che riferisce al *Peri hermeneias* 16a3-8.

³⁴*ibid.*, p. 286.

e questa è precisamente forma nel suo senso ‘noetico’³⁵, che si chiama anche il *λόγος*³⁶. I segni della voce (e attraverso loro, i segni scritti) hanno la capacità di essere veri o falsi per riferirsi alle forme noetiche, le quale possono o no essere fedeli alle cose (*ὁμοίως ἔχειν*). Le forme noetiche, pertanto, hanno un carattere profondamente intenzionale: se si pensa, si pensa *qualcosa*³⁷.

Un secondo aspetto della forma noetica è la sua insuscettibilità al cambiamento. Mentre il ente fisico può sperimentare *γένεσις* (generazione) e *φθορά* (corruzione), e pertanto la sua forma reale comincia o smette di essere in atto, la forma noetica è sempre se stessa, eterna³⁸. Se si pensa oro, bisogna pensare precisamente quello che definisce l’oro, per che se non è così, si pensa altra cosa³⁹. Fu precisamente l’incapacità di Parmenide (e anche di Platone) di distinguere nettamente la forma noetica coi suoi caratteristici specifici dalla forma reale che li hanno condotti all’errore di postulare Forme sussistenti e separate del mondo fisico⁴⁰. La forma noetica, capita così, può dopo diventare il soggetto di unione o di separazione nel giudizio, che a sua volta si riflette nel linguaggio attraverso la capacità di predicazione (affermazione — ‘*καταφάσεως*’ — o negazione — ‘*ἀποφάσεως*’)⁴¹.

³⁵“Ora se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l’azione dell’intelligibile o in qualcos’altro di simile. Questa parte dell’anima deve dunque essere impassibile, ma ricettiva della forma, e dev’essere in potenza tale qual è la forma, ma non identica ad essa; e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l’intelletto si trova rispetto agli intelligibili” [*εἰ δὲ ἔστι τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά*], Aristotle, *Anima*, 429a14-19.

³⁶“In un altro senso, causa significa la forma e il modello, ossia la nozione dell’essenza e i generi di essa” [*ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ’ ἔστιν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τοῦτου γένη*], Aristotle, *Metafisica*, 1013a24-29.

³⁷“Infatti, non si può pensare nulla se non si pensa una determinata cosa” [*οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ’ ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τοῦτω τῷ πράγματι ἔν*], *ibid.*, 1006b10, IV-4.

³⁸“Il sinolo e la forma sono due differenti significati della sostanza: il sinolo è sostanza costituita dall’unione della forma con la materia, l’altra è sostanza nel senso di forma in quanto tale. Tutte le sostanze intese nel primo significato sono soggette a corruzione, così come soggette a generazione. Invece la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l’essenza di casa ma solo l’essere di questa concreta casa qui; le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce”, *ibid.*, 1039b20-30.

³⁹“Per esempio, lo stesso vino può sembrare talora dolce e talora non dolce (o perché è esso stesso mutato o perché si è mutato il nostro corpo); ma non è certo mutato il dolce e la qualità che il dolce ha quando c’è: e il senso dice sempre il vero intorno ad esso, e ciò che dovrà essere dolce dovrà avere necessariamente tale qualità”, *ibid.*, 1010b23-30.

⁴⁰Questo è, per lo meno, la interpretazione di Aristotele regnante nell’epoca ellenista, e che ha accettata S. Tommaso. Cf. Simplicius, *In Aristotelis De caelo*, pp. 560,5-11: “In this regard, Aristotle said, in following the argument they stated true things concerning immobile beings, but were carried away concerning sensible things, and did not [argue] soundly. As a result, it happens that in arguing non-physically about physical things, they destroyed nature [physis]” (traduzione mia), e Aquinas, *In libros De caelo et mundo*, pp. 3, 2, 552, “Reprehendit autem eos Aristoteles in hoc quod, quia nihil opinabantur esse praeter sensibilia, et tamen intelligebant quod oporteret esse quasdam substantias ingenuas et incorruptibiles, transtulerunt ea quae pertinent ad rationem supernaturalium substantiarum, ad haec sensibilia; dicentes haec sensibilia esse ingenua et incorruptibilia secundum veritatem, generari autem et corrumpi secundum opinionem”.

⁴¹Aristotle, *Metafisica*, 1017b1.

‘Forma’ nei primi opuscoli di S. Tommaso

Con tutto questo come fondo, possiamo capire meglio l’uso che fa S. Tommaso del termine ‘forma’. Più tardi nella sua vita commenterà molti degli scritti più importanti di Aristotele, ma nell’epoca che stiamo studiando, quei commenti restano ancora nel futuro. Pertanto vale la pena sapere come, nel giovanile Commento alle *Sentenze*, egli riceve questo termine e lo mette in uso. Nello stesso commento non è facile cominciare, grazie alla sua taglia e alla quantità enorme di casi del termine. Fortunatamente abbiamo due scritti della stessa epoca che possono servire come guide introduttive al pensiero del Aquinate in questi anni: il *De ente et essentia* e il *De principiis naturae*.⁴²

Quest’ultimo libro fornisce un sommario —in terminologia latina scolastica— dei principi delle sostanze a livello fisico, evitando di entrare nel livello noetico (della forma come *λόγος* o ‘ratio’).

Ma come tutto che è in potenza può dirsi ‘materia’, così tutto quello da cui qualcosa ha essere —sia essere sostanziale sia accidentale— può dirsi ‘forma’; cosicché l’uomo, quando è bianco in potenza diviene bianco in atto, e lo sperma, quando è uomo in potenza, diviene uomo per l’anima. E per che la forma produce essere in atto, così la forma può chiamarsi atto. Quella che produce un essere sostanziale in atto è la forma sostanziale, e quella che produce un essere accidentale si chiama forma accidentale⁴³.

Nell’altro di questi due scritti giovanili —il *De ente et essentia*— S. Tommaso nota che ci sono due livelli dove si può parlare delle nature o essenze delle cose: “Questa natura però ha un essere duplice, uno nelle [cose] singolari e altro nell’anima”⁴⁴. Pertanto c’è un gioco fra i livelli di essere, dove a volte il termine ‘forma’ si comprende come il principio attivo di una sostanza reale (la forma reale) e altre volte come una parte della essenza compresa, come il *λόγος* o ‘ratio’ della cosa. In quest’ultimo senso, spiega il suo uso dei termini in questo modo:

Avicenna... dice che la quiddità delle sostanze composte è la stessa composizione di forma e materia, e ... il Commentatore [Averroè] dice che, “La natura che possiedono le specie nelle cose generabili è qualcosa di medio, cioè il composto di materia e forma”... pertanto occorre che l’essenza, in virtù della quale la cosa è chiamata ente, non sia né la sola forma né la sola materia, ma l’una e l’altra, sebbene di tale essere sia causa, a suo modo, la sola forma⁴⁵.

Qui è importante notare un altro livello di intertestualità, che avrà il suo impatto nel Commento alle *Sentenze*. In tutti e due gli opuscoli giovanili, c’è una presenza forte degli interpreti più importanti di Aristotele nell’epoca, Avicenna e Averroè. Il primo, un pensatore persiano dei secoli decimo-undicesimo, esercita l’influenza più forte nell’ambito dell’ontologia di S. Tommaso; Averroè, un ispano-arabo del secolo dodicesimo, avrà

⁴²Secondo Dondaine, questo libro potrebbe essere incluso primo del Commento alle *Sentenze*, quando Tommaso era ancora a Colonia con S. Alberto Magno; cf. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, v. I, p. 49.

⁴³Aquinas, “De principiis naturae”, cap. 1. Traduzione mia.

⁴⁴Aquinas, “De ente et essentia”, cap. 2. Trad. mia.

⁴⁵Aquinas, *L’ente e l’essenza*, cap. 2.

il suo impatto su Tommaso in quest'epoca particolarmente nell'ambito della filosofia naturale⁴⁶. Cosicché entrando nel processo di commentare le *Sentenze*, l'intertestualità diviene ancora più complessa, giacché Tommaso sta impiegando un apparato ontologico di base aristotelica ma con una configurazione fortemente avicenniana, e una fisica — o filosofia naturale — di forte influenza averroista.

Per le nostre considerazioni qui, il punto più importante sarà precisamente l'impatto che l'interpretazione avicenniana dell'ontologia aristotelica avrà sull'uso che fa Tommaso del termine 'forma' nel suo commento alle *Sentenze*, soprattutto grazie alla distinzione fra essenza e esistenza che sviluppa Avicenna nella sua *Metafisica*⁴⁷. Questa distinzione, insieme coll'analisi della forma come parte dell'essenza, renderà possibile il trattamento che fa S. Tommaso delle sostanze angeliche, che non hanno (*pace* ibn Gabirol) materia ma hanno forma. Dice Tommaso al riguardo,

È dunque necessario che, in qualunque sostanza intelligente, ci sia una immunità completa dalla materia, affinché non abbia materia come parte sua, e neanche sia come forma impressa nella materia, come è il caso colle forme materiali... Di conseguenza non c'è nessuna composizione di forma e materia nell'anima o nell'intelligenza, se si comprende nel modo nel quale c'è [composizione] nelle sostanze corporali, benché si ci siano forma ed esistenza [esse]. Cosicché nel commento alla novena proposizione al *Libro delle cause* si dice che "un'intelligenza è qualcosa che ha forma e esistenza", e forma lì si comprende come la quiddità semplice o la natura stessa⁴⁸.

S. Tommaso non capisce la relazione essenza-esistenza come se quest'ultimo fosse un accidente, come la capisce Avicenna. Invece, ritorna alla distinzione aristotelica dell'essere come potenza o come atto, e postula la forma nelle sostanze separate come in potenza all'esistenza.

Allora tutto ciò che riceve qualcosa da altro è in potenza rispettando quello [che riceve], e quello che è ricevuto in lui è il suo atto. È bisogno pertanto che la quiddità stessa o la forma, che è l'intelligenza, sia in potenza rispettando l'esistenza che riceve di Dio; e quest'esistenza è ricevuta come atto. È così che la potenza e l'atto si trovino nelle intelligenze, ma non la forma e la materia, se non sia equivocamente⁴⁹.

Alla fine, pertanto, la forma — che in Aristotele fu atto di una materia determinata — diviene un 'secondo atto', essendo in primo luogo una potenza limitante all'atto primo, che è l'essere stesso. È in questo modo che S. Tommaso può integrare, finalmente, il contributo della tradizione neoplatonica, rappresentato in questo caso dal *Libro delle*

⁴⁶Nogales, citando a Gilson, in Nogales, "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme", p. 162.

⁴⁷"Dunque per il Necessariamente Esistente non c'è una quiddità diversa dal fatto che è necessariamente esistente, e questa è il suo stesso essere (al-anniyya)... [mentre] tutto quel che ha una quiddità diversa dal proprio essere è un causato. Hai appreso, infatti, che l'esser proprio e l'esistenza non hanno per la quiddità - che è esterna all'essere - il ruolo che ha ciò che è un costituente e fanno quindi parte dei conseguenti necessari", Avicenna, *Metafisica*, XIII.4 (346-7).

⁴⁸Aquinas, "De ente et essentia", cap. 3. Traduzione mia.

⁴⁹ibid., cap. 3. Traduzione mia.

cause, ma anche quella di S. Agostino, che propone una gerarchia d' 'Intelligenze' (o angeli, nel caso del neoplatonismo cristiano) che procedono come emanazioni della Causa Prima, ordinate in ranghi di potere e nobiltà decrescente quanto più lontani sono della sua Fonte.

L'uso di 'forma' nel Commento alle *Sentenze*

Da qui possiamo investigare alcuni usi del termine 'forma' nel Commento, avendo adesso il fondamento necessario per poter capire il senso usato, e poter vedere più chiaramente come funziona l'intertestualità in ogni caso.

1. *Lib. 1 d. 1 q. 4 a. 2 ad 1.* Così è nel processo dell'uomo verso Dio, quando l'uomo giunge a Dio dalle creature: avuto Dio, non ha bisogno delle creature per averlo, ma attraverso di lui giunge al perfetto uso di tutte le altre cose. E così anche nel processo della natura, che cioè in base alle disposizioni si acquista la forma, avuta la quale essa diventa il principio di tutti gli accidenti.

Qui possiamo vedere molti delle caratteristiche che abbiamo notate prima. Primo c'è il fatto che questa citazione è della quarta questione della distinzione prima, in questo caso composta di due articoli. Come avevo già notato, è l'articolo che è nel formato della '*quaestio*' medievale e non la questione, che è qui solamente una divisione organizzativa. Quest'articolo, intitolato "Utrum usus conveniat existentibus in Padria", non risponde direttamente al testo di Lombardo, che S. Tommaso ha trattato dettagliatamente nel proemio della distinzione. Qui, invece, egli tratta un problema che è sorto in base alla tradizione scolastica previa.

Allora, l'uso che Tommaso fa del termine 'forma' qui si riferisce chiaramente al piano fisico, in particolare al processo di generazione delle cose naturali. Cioché il termine significa la forma immanente, l'atto della materia, che può venire alla cosa dal esterno, nel caso della generazione della statua⁵⁰, o come un principio interno del diventare della cosa, nel caso del bambino o dell'albero⁵¹. È un uso chiaramente aristotelico e non agostiniano del termine, com'è evidente dal modo di parlare della sostanza e degli accidenti, riflettendo l'ontologia dello Stagirita.

2. *Lib. 1 d. 5 q. 3 a. 1 expos.* E si dice che la generazione conserva una certa natura che è indotta dalla generazione come ogni moto o mutazione è determinata dal termine di arrivo, da cui riceve la specie. Oppure S. Ilario vuol dire che, dato che in ogni generazione univoca il principio della generazione deve essere identico a ciò che è cominciato con la generazione (come nella generazione del fuoco la forma del fuoco è il principio, e la stessa è acquisita con la generazione, anche se non la stessa secondo il numero), così è necessario che, essendo la generazione divina in virtù della natura divina, il generato acquisiti con la generazione la natura divina; ed è necessario che sia la stessa secondo il numero poiché, come si è provata sopra, la natura divina non può essere divisa secondo il numero.

⁵⁰Cf. Aristotle, "Fisica", 195a05-195a14.

⁵¹Cf. Ibid., 192b16-23.

Questo testo è della 'expositio textus' della distinzione 5 del libro I, e pertanto è un'occasione dove Tommaso sta commentando il testo di Lombardo direttamente. Vediamo un esempio preso dalla scienza fisica aristotelica: il fuoco comunica la sua forma attiva, nel senso di una forma sostanziale colle sue qualità attive. Il fuoco riscalda le altre cose e così produce la stessa forma (specificamente) in un'altra materia (numericamente). Ma Tommaso sta applicando l'ontologia aristotelica a un livello dell'essere dove non c'è materia in assoluto, ossia la relazione di 'generazione' che c'è (analogicamente) fra le persone divine. Parlando metaforicamente, possiamo dire che la 'forma' divina è totalmente ricevuta per la seconda persona della Trinità, benché non ci sia tempo né cambiamento né differenza numerica nel soggetto. Pertanto c'è qui un'intertestualità fra Aristotele è la tradizione teologica cristiana, dove S. Tommaso vede nell'apparato ontologico aristotelico uno strumento capace di chiarificare un assunto difficile della speculazione sulla Trinità.

3. *Lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2, arg. 1.* Sembra che l'anima sia semplice. Come infatti dice il Filosofo [Aristotele], l'anima è la forma del corpo. E dice anche che la forma non è né la materia né il composito. Quindi l'anima non è composta.

(Risponde Tommaso) Al primo argomento bisogna rispondere che l'anima non è composta di cose che siano parti della sua quiddità, come nemmeno qualsiasi altra forma; ma poiché l'anima è una forma assoluta, non dipendente dalla materia, il che le compete per la somiglianza e vicinanza a Dio, così essa ha un essere per sé, che non hanno le altre forme corporali. Per cui nell'anima si trova la composizione di essere e di ciò che è [essenza], e non nelle altre forme: poiché lo stesso essere non è delle forme corporali in modo assoluto come di quelle cose che sono, ma del composito.

In questo testo S. Tommaso sta chiaramente uscendo dall'aristotelismo 'ortodosso', e sta mettendo in uso il suo grande contributo alla metafisica, ossia la distinzione reale fra essenza ed esistenza. Sopra abbiamo notato che questa distinzione fu originalmente presentata da Tommaso come una maniera di trattare il problema dell'essere degli angeli, e allo stesso tempo evitando di postulare 'materia spirituale', come postulava ibn Gabirol nel suo *Fons vitae* (e anche postulavano vari pensatori della tradizione agostiniana del duecento, come S. Bonaventura). In Aristotele la dottrina sulle 'sostanze separate' non è troppo chiara; mentre nella *Metafisica* postula 'sostanze eterne, immobili e senza magnitudine' come necessarie per spiegare i movimenti delle sfere celesti⁵², non dice più della loro natura. Pertanto era visto come lecito nell'Antichità e nel Medioevo assimilare queste sostanze all'Intelligenze neoplatoniche o agli angeli della tradizione ebraica-cristiana, benché non ci fosse un accordo sui dettagli di quest'assimilazione fra i commentatori.

Qui, invece, S. Tommaso applica questa 'distinzione reale' alla questione dell'anima umana, e in questo tema Aristotele si ha espresso chiaramente la sua opinione: "L'anima

⁵²"Dunque, è evidente che ci dovranno necessariamente essere altrettante sostanze e che dovranno essere per loro natura eterne, essenzialmente immobili e senza grandezza, per le ragioni dette", Aristotle, *Metafisica*, 1073a24-37

non può essere senza un corpo, e non è un corpo”⁵³. Ma questa posizione rifiuta ogni possibilità dell’immortalità personale, e pertanto sarebbe una dottrina direttamente contraddittoria alla fede cattolica. Questo tipo di posizione aristotelica provocava dei dubbi seri fra i teologici all’inizio del duecento, e infatti dal 1210 fino al 1255 l’insegnamento dei *libri naturales* dello Stagirita fu proibito⁵⁴.

4. *Lib. 1 d. 3 q. 2 a. 3, arg. 4.* Inoltre, S. Ambrogio dice “La natura della luce è di non essere nel numero, peso e misura come le altre creature”. Ora, in queste tre cose si considera il vestigio, secondo S. Agostino, come si è detto. Essendo dunque la luce una creatura, sembra che non in ogni creatura ci sia il vestigio.

(Risponde Tommaso) Al quarto argomento bisogna rispondere che la luce considerata in se stessa è stata creata in numero, peso e misura, avendo un essere e un potere finito come le altre creature; però rispetto alle altre creature corporali ha una virtù indeterminata, dato che tutti i corpi in un certo qual modo sono informati dalla luce, e da essa tutti i corpi inferiori sono perfezionati nella loro natura; e ciò le compete in quanto è una forma universale e del primo alterante, cioè del cielo; e per questo motivo non si dice che è stata creata in numero, peso e misura.

Qui abbiamo un uso di ‘forma’ che esce dalla matrice aristotelico, mostrando chiaramente la influenza neoplatonica nel pensiero di S. Tommaso. Per Aristotele, come abbiamo visto, la forma è o l’atto determinante di una sostanza individuale e corporale, o un concetto della mente, l’*εἶδος* come noetico (come *λόγος*/ratio). Ciò nonostante, c’era durante il periodo ellenista un riconoscimento della influenza delle stelle sul mondo sublunare, soprattutto con fenomeni come la luce del sole e delle altre stelle, e dell’influenza della luna sulle maree, ma anche delle influenze particolari dei pianeti. La scienza di queste influenze era l’astrologia, diffusa in particolare dai libri astrologici di Ptolomeo, e fu accettata anche da teologici come S. Tommaso se si limitava a parlare delle ‘influenze’ e non della ‘determinazione’ dei corpi celesti, e pertanto evitando un uso occultista di questa scienza⁵⁵.

Il problema è come spiegare effetti universali (ossia, verificati in molti enti) ma che non erano tracciabili all’attività di nessuno degli enti direttamente coinvolti, quando l’ontologia aristotelica solamente ammette enti individuali colle loro forme particolari e le loro attività particolari. Nel caso dell’acqua, la sua attività naturale è di cadere al centro della terra⁵⁶, ma sotto l’influenza della luna le maree si alzano periodicamente, muovendosi al contrario del suo movimento naturale. O, nel caso della produzione della femmina nella riproduzione sessuale, il seme sempre ha la fine di produrre un maschio, ma fallisce nella metà dei casi.

Secondo la teoria aristotelica della natura, si può identificare la presenza di una forma naturale perché ha il suo effetto sempre o nella maggior parte dei casi (*οὔτε αἰεὶ οὔτε ἐπὶ τὸ πολὺ*⁵⁷), ma l’occorrenza del maschio non è né sempre né nella maggior parte dei

⁵³“Per questo motivo è esatta l’opinione di coloro i quali ritengono che l’anima non esista senza il corpo né sia un corpo” [*καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ’ ἀνευ σώματος εἶναι μήτε σώματι ἢ ψυχῇ*], Aristotle, *On the Soul*, 414a19-28

⁵⁴Cf. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 183.

⁵⁵Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, p. 274.

⁵⁶Cf. Aristotle, *On the Heavens*, 287a30-b14.

⁵⁷Cf. Aristotle, “Fisica”, 196b10-b16.

casi. Come, pertanto, può esistere una forma naturale agendo per produrre un figlio se nella metà dei casi il suo effetto non si produce? La soluzione neoplatonica a questo tipo di problema fu di proporre nature universali, capaci per la sua superiorità ontologica di avere effetti più estesi fra gli enti inferiori, che alla loro volta partecipano nel potere degli enti superiori che sono le sue cause⁵⁸. Però, per un filosofo che segue l'ontologia aristotelica quest'opzione non è disponibile, dato che per Aristotele, ogni ente possiede i suoi poteri come le attività proprie della sua forma.

La soluzione tomista rivela un altro livello di intertestualità, ossia l'influenza di S. Alberto Magno. Lui, forse sotto l'influenza della sua lettura del neoplatonico cristiano Dionisio il pseudo-Areopagita, fu il primo a suggerire una soluzione che S. Tommaso ha adottato alla sua volta. Questa soluzione, proposta nel Commento di Alberto alla *Fisica* di Aristotele⁵⁹, propone la 'natura universale' come simile a una forma noetica nella mente di un agente superiore capace di esercitare effetti sulle cose nel mondo sublunare⁶⁰.

È in questa maniera che si può capire il senso di 'forma' nella citazione sopra riportata. Tommaso vuole spiegare come la luce, che ha il suo effetto su tutte le cose del mondo sublunare (e pertanto ha una forma, in quanto è una determinazione dell'essere di loro), si può capire nella sua attività universale senza pregiudicare l'ontologia aristotelica che usa. Pertanto postula che la luce sia nel primo cielo come la forma di una statua è nella mente dello scultore, giacché il primo cielo è un agente universale rispetto alle cose inferiori⁶¹. Più tardi Tommaso ritorna su questo tema, e nel *De caelo* nota che bisogna capire la forma universale *come* un'intenzione razionale di una mente, ma senza necessariamente postulare che questi agenti universali siano veramente dotati di ragione⁶². Seguendo Aristotele, l'Aquinate dice che è possibile postulare i corpi celestiali come animati, avendo ragione e pertanto pensando le forme universali come veri concetti universali della mente⁶³. Nell'epoca del Commento alle *Sentenze*, però, non è chiaro se comprende il primo cielo e le altre stelle come animate, benché sembri che egli si stesse avvicinando a questa posizione.

⁵⁸Cf. Proclus, *Elements of Theology*, prop. XCIII e CX.

⁵⁹Questo commento fu scritto nella stessa epoca quando S. Tommaso era con Alberto in Colonia; cf. Hossfeld, "Prolegomena", p. i.

⁶⁰"Però concediamo che 'natura universale' si dice di quello che contiene e governa le nature particolari. E questa natura è una proporzione della virtù degli movimenti dei cieli, in quanto sono il periodo per una di tutte le nature particolari. Poi se compariamo il movimento del cielo ai [movimenti] inferiori, sono allora come una [singola] virtù muovendo le cose inferiori e governandoli. Ma se compariamo le nature inferiori alla superiora, allora questa virtù è moltiplicata secondo la diversità delle cose governata da essa. E al lato di queste due nature c'è qualcosa, il cui principio di movimento non è la natura particolare, ma è fuori della sua natura; nonostante il principio e causa di esso è una natura universale, e d'accordo col suo corso naturale", Albertus Magnus, *Physica*, lib. II, tr. 1, cap. 5. Trad. mia.

⁶¹Cf. Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia*, 6, 1, ad 1

⁶²"In modo simile anche bisogna dire che le forme contrarie, o le qualità trovate nei corpi inferiori, esistono di qualche maniera nei corpi celesti; non però in modo univoco, ma come nelle cause universali, a causa di una certa similarità alla maniera in cui le forme che esistono nella materia sensibile esistono universalmente nel intelletto", Aquinas, *In libros De caelo et mundo*, pp. 2, 10, 384.

⁶³ibid., pp. 2, 13, 418.

Conclusioni

La lettura del Commento di S. Tommaso alle *Sentenze* di Pier Lombardo rivela una ricchezza profonda di connessioni ad altri testi, alcune volte esplicite, ma in molti casi implicite. Il termine 'forma' in particolare è una strada eccellente per entrare in questa ricchezza, dato che è un luogo dove molti impegni dell'Aquinate convergono, e anche dove si rivela il proprio genio come filosofo e teologo, evidente già in questo scritto della sua gioventù.

Prima di tutto si nota che Tommaso ha un dominio straordinario della metafisica e dell'ontologia aristotelica, che gli permette di applicare l'apparato tecnico-scientifico di Aristotele ad un ambito che lo Stagirita appena trattava, ossia la natura di Dio e delle sostanze separate, col fine di mettere la teologia cristiana su una base scientifica (nel senso medievale). Ma Tommaso vede anche una maniera di estendere la metafisica aristotelica in una forma che nessuno aveva potuto fare prima, per fare una compatibilità profonda fra la metafisica neoplatonica — colla sua autorità dai Padri della Chiesa — e quella aristotelica. A sua volta, questa compatibilità gli permetterà di mettere in uso alcuni propositi neoplatonici, soprattutto quello dell'immortalità personale — un chiaro requisito da parte della teologia cristiana — e dell'esistenza di agenti universali la cui attività forniva una spiegazione per molti fenomeni altrimenti difficili da spiegare dentro una struttura rigorosamente aristotelica.

Riferimenti bibliografici

- Albertus Magnus. *Physica*. A cura di Paul Hossfeld. Vol. I. Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Opera Omnia. Westphalia: Monasterii Westfalorum, 1987.
- Aquinas, Thomas. *Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*. A cura di F. R. Larcher. Albany, N.Y.: Magi Books, 1970.
- “De ente et essentia”. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*. Vol. 43. Rome: Leonine Commission, 1976.
- “De principiis naturae”. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*. Vol. 43. Rome: Leonine Commission, 1976.
- *In libros De caelo et mundo*. A cura di R. M. Spiazzi. Taurini-Romae: Marietti, 1952.
- *L'ente e l'essenza*. Cur. e trad. da Pasquale Porro. Il pensiero occidentale. Milano: Bompiani, 2002.
- *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. A cura di P. M. Pession. Romae: Marietti, 1965.
- *Scriptum super Sententiis. Italiano e latino*. A cura di Inos Biffi. Trad. da Roberto Coggi. Bologna: Edizioni studio domenicano, 2001–2002.
- *Summa Theologiae*. A cura di Leonine Commission. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Rome: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Aristotle. *Anima*. Cur. e trad. da Giancarlo Movia. Il pensiero occidentale. Milano: Bompiani, 2001.
- *Aristotelis De anima*. A cura di W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Cur. e trad. da W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- *Aristotle's Physics: a Revised Text with Introduction and Commentary*. A cura di W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- “Fisica”. In: *Opere*. Trad. da Antonio Russo. Editori Laterza, 1973.
- *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*. Cur. e trad. da Giovanni Reale. Il pensiero occidentale. Milano: Bompiani, 2004.
- *On the Heavens*. A cura di J. L. Stocks. Vol. II. The Works of Aristotle Translated into English. Oxford: Clarendon Press, 1922.
- Augustine, Aurelius. *De libero arbitrio libri tres*. A cura di Guilelmus M. Green. Vol. 74. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956.
- *Il maestro e la parola : Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica / Agostino*. Cur. e trad. da Maria Bettetini. Milano: Bompiani, 2004.
- Avicenna. *Metafisica. La scienza delle cose divine (al-Ilāhiyyāt)*. Cur. e trad. da Olga Lizzini. Bompiani, 2002.
- Bougerol, Jacques-Guy. “The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard”. In: *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. A cura di Irena Dorota Backus. BRILL, 1997, pp. 113–164.
- Grant, Edward. *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Harrison, Carol. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford University Press, 1992.

- Hossfeld, Paul. "Prolegomena". In: *De caelo et mundo*. A cura di Paul Hossfeld. Vol. 5, 1. Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Opera Omnia. Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1971.
- Liddell, Henry George e Robert Scott. *A Greek-English Lexicon (revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie)*. Oxford: Clarendon Press, 1940. url: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.04.0057>.
- Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Contexts, 600 BC to AD 1450*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Lombardus, Petrus. *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae : editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971–1981.
- Mignucci, Mario. "In margine al concetto di forma nella *Metafisica* di Aristotele". In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 75 (1993), pp. 283–308.
- Nogales, Salvador Gómez. "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme". In: *Aquinas and Problems of his Time*. A cura di G. Verbeke e D. Verhelst. Leuven: Leuven University Press, 1976.
- Proclus. *Proclus' Metaphysical elements (Elements of Theology)*. Trad. da Thomas Moore Johnson. Osceola, Mo: Press of the Republican, 1909.
- Simplicius. *Simplicii in Aristotelis De caelo*. A cura di H. Diels. Vol. 7. Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin: G. Reimeri, 1894.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. Routledge, 2003.
- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas. Volume I: His Person and Work*. Trad. da Robert Royal. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.
- Weisheipl, James A. "Preface". In: *Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*. A cura di F. R. Larcher. Albany, N.Y.: Magi Books, 1970.