

# Metafisica tommasiana e filosofia analitica del linguaggio: i sensi dell'essere<sup>1</sup>

Alejandro Llano

*Università di Navarra*

Il confronto della contemporanea filosofia analitica del linguaggio con la metafisica classica è un compito che ha manifestato, nel corso degli ultimi decenni, una chiara fecondità filosofica. Per realizzarlo è necessario, insieme ad un arsenale di dati d'indole molto diversa e complessa, una rigorosa riflessione, che, evitando i falsi antagonismi, sappia anche avvertire le concordanze puramente apparenti<sup>2</sup>.

La pluralità dei sensi dell'essere diventa uno dei temi più prolifici di questo confronto. Si tratta di una questione centrale della metafisica d'ispirazione aristotelica e tomistica, che è passata sorprendentemente quasi del tutto inosservata nel neotomismo contemporaneo. Non solo è assente dai manuali più usati nel XX secolo, ma non appare nemmeno in autori importanti come Gilson e Maritain, mentre solo di tanto in tanto vi si allude nel lavoro di Cornelio Fabro.

D'altra parte, il problema dei sensi dell'essere appare drasticamente impoverito nei primi rappresentanti del positivismo logico, com'è il caso di Russell e Carnap, i quali ridussero questi sensi all'elementare triade *esistenza, predicazione, identità*. A partire da una piattaforma concettuale così superficiale essi cercarono, poi, di negare radicalmente la metafisica, dimenticando che nel corso della storia della filosofia prima (o metafisica) erano già state proposte classificazioni più ricche e complesse, le quali avrebbero potuto "disattivare" quasi completamente le critiche dell'empirismo logico.

---

<sup>1</sup> Testo della relazione tenuta dall'autore al Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di Studi Filosofici della Facoltà di Teologia di Lugano il 28 novembre 2012 (la traduzione italiana è a cura di Louis Cardona e Giovanni Ventimiglia).

<sup>2</sup> Cfr. G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012. Si tratta della discussione attuale più ampia e rigorosa sul dialogo contemporaneo tra la metafisica classica e la filosofia analitica del linguaggio.

A parte l'isolato precedente di Franz Brentano, appena registrato da Heidegger, dobbiamo a Peter Geach il merito di avere lanciato un dibattito, nel corso del quale è comparsa in particolare la distinzione fondamentale tra *l'essere come atto* e *l'essere come esistenza proposizionale*. Essa ha permesso di riscattare, rendendoli disponibili per la discussione attuale, i concetti classici di *atto di essere* e di *essere come vero*. È anche merito di Geach aver scoperto che una tale distinzione era già presente in Gottlob Frege, anche se in termini non del tutto coincidenti con quelli di Tommaso d'Aquino, essendo questi ispirati a propria volta alla tradizione aristotelica.

Ricordiamo per inciso che questo tema, pur centrale, non ha impedito ulteriori possibilità di dialogo. Il confronto su altri temi, infatti, si sta dimostrando rigoroso e complesso, specie a proposito di questioni molto interessanti, come quella della modalità (nella quale si va recuperando la nozione tommasiana dell'*ens per accidens* e le nozioni aristoteliche sui sensi della possibilità, che finiscono per sfociare nella discussione sulla necessità), oppure quella del cosiddetto "essenzialismo aristotelico", discussione che ha visto implicati autori come Quine e Kripke, senza dimenticare Plantinga, Hintikka, Knuuttila, Rescher, Dummett e Putnam.

Un evento fondamentale nella polemica attorno all'essere come atto e alla sua distinzione dall'essere come esistenza è stato la pubblicazione nel 2004 di un libro di Anthony Kenny intitolato *Aquinas on Being*, il quale contiene una critica molto dettagliata della nozione tommasiana di *esse*. Il culmine di questo rigoroso esame si trova, a mio avviso, nel problema implicato dalla concezione di Dio come «lo stesso essere sussistente» (*Ipsum esse subsistens*), nozione che – secondo Kenny – rivelerebbe il carattere platonico che la metafisica tommasiana avrebbe assunto in questioni capitali.

In questa discussione, nella quale sono intervenuti alcuni dei tomisti attualmente più accreditati, si sono distinte sia la difesa della posizione di Tommaso d'Aquino da parte di Stephen Brock sia l'analisi rigorosa delle posizioni di Aristotele e di Tommaso da parte di Enrico Berti. Quest'ultimo ha risolto la questione, si può dire, tanto dal punto di vista filologico quanto da quello ontologico, accettando la tesi fondamentale di Geach e individuando – nei suoi studi più recenti – una risposta soddisfacente, dal punto di vista aristotelico, alla concezione tommasiana di *esse ipsum*<sup>3</sup>.

Per parte mia mi permetto di sottolineare che, in un libro scritto insieme a Fernando Inciarte, pubblicato nel 2007 ed intitolato *Metafisica dopo la fine della me-*

<sup>3</sup> E. BERTI, *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'"Esse ipsum"*, in *Giornale di Metafisica* 31 (2009) 5-23.

*tafisica*<sup>4</sup>, viene dimostrato che non esiste «l'essere stesso e come tale». Per quanto riguarda Tommaso d'Aquino – come hanno rilevato anche Brock e Berti – non è necessario né opportuno tradurre l'espressione *Ipsum esse subsistens* con «lo stesso essere sussistente», perché il suo significato è piuttosto «il suo stesso essere sussistente», e anche perché, tra l'altro, in latino non esistono gli articoli. Inoltre, Tommaso d'Aquino usa con non minore frequenza – soprattutto nella *Contra Gentiles* – l'espressione *suum esse* con lo stesso significato di *ipsum esse*. Quello che vuole esprimere con ognuna di queste due formulazioni è che Dio è il suo stesso essere: Dio si identifica con il proprio essere, cosa che non accade invece negli enti finiti.

Nella metafisica di Tommaso d'Aquino non c'è posto per «l'essere stesso e come tale», senza alcuna qualificazione; c'è posto soltanto per l'essere qualificato in ogni circostanza. Le cose finite né sono pienamente, né pienamente non sono. Tutto ciò ha senso se – come accade nella *Metafisica* di Aristotele – si passa dalla forma all'atto, in una progressiva purificazione, consistente in fasi successive, che va dai contenuti alla realtà. Come Fernando Inciarte ha detto, «la procedura sarebbe quella di eliminare progressivamente tutti i contenuti (si potrebbe dire con Kant, ogni *realitas*, ogni *Sachheit*) della sostanza, fino ad arrivare a ciò che non ha niente di contenuto, di *res*, di cosa: con ciò che, per così dire, è il risultato del processo di de-cosificazione. E questo risultato è (...) l'attualità: non l'attualità di questa o quella sostanza, ma l'attualità in cui consiste la sostanza nel senso più stretto, l'atto puro, Dio»<sup>5</sup>.

Non si tratta di un essere che, posteriormente, potrebbe esistere così oppure in un altro modo, con questa o quella proprietà. L'ente più alto, che è la *totalità del proprio essere*, e non *tutto l'essere*, non è paragonabile a nessuno degli altri enti.

E questi, a loro volta, non sono una parte della totalità dell'essere, per il semplice motivo che non si può essere parte di qualcosa che non esiste. Dio è tutto essere ma non è tutto l'essere.

Non mancano testi di Tommaso di Aquino che si riferiscono tematicamente alla partecipazione di ogni cosa al proprio *esse*<sup>6</sup>. Ora, non si intende con questo che le

<sup>4</sup> F. INCIARTE – A. LLANO, *Metafisica tras el final de la metafísica*, Madrid 2007, 204 ss.

<sup>5</sup> F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Barcelona 2004<sup>1</sup>, 2011, 20.

<sup>6</sup> Per esempio: «Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit (...). Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo esse, quod perfectissime est» (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1). «(...) Quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat» (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2). Vedi anche: *De spiritualibus creaturis*, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8; *Quodlibet* 12, q. 4, a. 1. Cfr. J. F. WIPPEL, *The*

cose partecipino all'*esse commune*, e ancora meno, naturalmente, all'*ipsum esse*: semplicemente esse partecipano al *suum esse* (al loro essere) in modo parziale. La qual cosa equivale a dire, insisto, che esse non sono pienamente quello che sono. L'intera realtà non forma un *tutto*, perché le creature non costituiscono gli addendi di una somma il cui risultato è Dio. Esse, infatti, non gli aggiungono nulla. Perciò non si può dire d'un solo colpo «Dio e le creature»; in questa espressione, infatti, la congiunzione copulativa «e» non ha senso. D'altra parte nemmeno alcuno degli enti limitati è in sé un tutto, perché in nessun momento realizza pienamente la realtà che gli corrisponde. Esso presenta sempre potenzialità non attualizzate, e, quando diventa atto, lo fa sempre in modo parziale. Non supera mai i margini di indeterminazione che lo accompagnano, in modo che, contrariamente a quanto affermano i sostenitori del *principio di pienezza*, quello che è gli è proprio è la *non-pienezza*<sup>7</sup>.

Anthony Kenny utilizza una metafora molto significativa per esprimere la sua tesi in favore dell'omogeneità dell'essere, che egli attribuisce a Tommaso d'Aquino: «Molti passaggi suggeriscono che egli concepisce l'*esse* come un immenso serbatoio di liquido, il quale prende forma e figura particolare quando viene ricevuto in vari recipienti. Tu ed io, e le formiche, e anche i pianeti siamo come piccoli recipienti di questo liquido universale; Dio è invece l'immenso oceano senza confini»<sup>8</sup>. Questo paragone evoca quello ancora più plastico di san Giovanni Damasceno, citato nelle *Quaestiones disputate de potentia*: «Hoc nomen Qui est, significat substantiae pelagus infinitum»<sup>9</sup>. Ne consegue, quindi, che Dio sarebbe una cosa senza alcun tipo di qualificazione: Dio è e basta. Ma questo – come Kenny riconosce – non avrebbe senso<sup>10</sup>.

In nessun momento Tommaso d'Aquino intende dire che Dio è soltanto l'essere, senza ulteriori aggiunte, per la ragione fondamentale che una cosa del genere non esiste. Quello che egli vuole mettere in chiaro è che l'essere di Dio non può essere determinato a partire dal suo inserimento in qualche genere, perché esso non viene qualificato e determinato da categorie diverse da sé. Esso, dunque, non può essere compreso fra le contraddizioni individuate nell'undicesima aporia di cui parla Aristotele nel terzo libro della sua *Metafisica*<sup>11</sup>. Dio non è identico all'«essere in sé»;

---

*Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington (DC) 2000, 124-131.

<sup>7</sup> Cfr. A. LLANO, *Aquinas and the Principle of Plenitude*, in D. GALLAGHER, *Thomas Aquinas and his Legacy*, Washington (DC) 1993.

<sup>8</sup> A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford 2002, 123.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> «God isn't anything of any kind, he just is. But this is surely nonsense» (KENNY, *op. cit.*, 110).

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, III, 4, 1001 a 4-33.

egli, piuttosto, non è altro che il proprio essere. Ora, com'è quell'essere che non ammette ulteriori qualificazioni? Non lo sappiamo, perché non possiamo conoscere né l'esse né l'essentia di Dio<sup>12</sup>. E questo non perché si tratti di un modo indeterminato di essere. Egli è la realtà più determinata, ma noi non riusciamo a cogliere la proprietà di questo essere che è Dio in se stesso.

È merito di Barry Miller aver dimostrato con impegno e rigore che la visione dell'esistenza proposta dai teorici della ridondanza, secondo cui esisterebbe l'essere in sé, può e deve essere superata da un'analisi concettuale, attenta a tutti i passaggi logici, culminante in una teoria dell'essere come esistenza di individui reali. Nel suo libro *The Fullness of Being* egli realizza una sorta di rivoluzione copernicana che lo porta a raggiungere razionalmente la *pienezza dell'essere*, una sorta di eco – a diversi secoli di distanza – di quegli approfondimenti della metafisica classica attorno al valore dell'essere come atto.

Secondo l'impostazione di Miller, il darsi dell'esistenza di un individuo – per esempio Socrate – diventa non solo ciò in forza di cui qualcosa è invece di non essere, ma, di più, ciò in forza di cui qualcosa è umano, intelligente, saggio, coraggioso e possiede quindi tutte le sue altre proprietà reali. Ontologicamente, l'esistenza è una proprietà *molto più* ricca di qualsiasi altra proprietà non esistenziale. La pluralità di istanze che l'esistenza porta con sé, infatti, varia immensamente da un individuo ad un altro. Questo permette di prendere in considerazione il senso di questa nozione, fino al punto di parlare di un Ente che è un caso limite di ricchezza ontologica<sup>13</sup>.

Siamo quindi lontani da una concezione dell'essere come qualcosa di uniforme. La *ratio entis*, dice Tommaso d'Aquino, è diversificata nelle cose diverse, e per questo essa, da sola, non basta per avere una conoscenza particolare delle diverse realtà<sup>14</sup>. Inoltre, le cose che appartengono a un genere hanno in comune l'essenza di quel genere (quello che si esprime con la formula «ciò per cui una cosa è quella che è»). Esse, però, differiscono nell'essere, che in nessun modo è un genere: «non è lo stesso l'essere del cavallo e l'essere dell'uomo, né l'essere di quest'uomo è lo stesso dell'essere di quell'uomo»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> «... non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2).

<sup>13</sup> B. MILLER, *The Fullness of Being. A New Paradigm of Existence*, Notre Dame (Indiana) 2002, 167-168.

<sup>14</sup> «Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionis» (*In I Sent.*, q. 1, a. 2).

<sup>15</sup> «Omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 5). Cfr. S. L. BROCK, *L'ipsum esse è platonismo?*, in Id. (ed.), *Tommaso d'Aquino e L'oggetto della Metafisica*, Roma 2004, 203 ss.

Per quanto riguarda la divisione in quattro parti dei sensi dell'essere di Aristotele – *Metafisica*, libro V, cap. 7, e libro VI, cap. 2 – bisogna tenere presente che lì non si distinguono quattro sensi ma quattro tipi di classificazione, quattro «gruppi di sensi». A rigor di termini, i sensi non sono dunque sommabili tra di loro, dal momento che in ciascuno dei tipi è considerato un diverso livello semantico e ontologico e, di conseguenza, si adottano quattro criteri diversi di divisione. La semplicità e lo schematismo che mostra la triade dei positivisti logici risponde all'uso di un unico criterio di classificazione, di indole semantico-formale; questa riduzione è, allo stesso tempo, il punto di appoggio della loro critica contro la metafisica. L'aspetto diversificato che, invece, offre la trattazione classica mostra chiaramente che la metafisica non è interessata a soddisfare esigenze di metodo perfettamente formalizzato, ma cerca di cogliere la realtà così com'è e come possiamo descriverla con il nostro linguaggio. Perciò, la prospettiva ontologica prevale su quella semantica. Tuttavia i campi corrispondenti rimangono esplicitamente differenziati, instaurando così, implicitamente, un ordine di fondazione tra di loro<sup>16</sup>. In definitiva la differenza di livelli nell'essere che si registra nel linguaggio acquisisce una rilevanza ontologica soltanto quando essi trovano un diretto fondamento nella realtà.

In particolare, la «mediazione fondante» che rispetto all'*on hos alethés* o *esse ut verum* spetta all'essere reale (e, in ultima analisi, all'*essere come atto*) libera dalla cornice ristretta della predicazione univoca per collocarci nell'ambito della predicazione aperta o analogica. Più in particolare, la predicazione di esistenza nel senso in cui viene oggi intesa, cioè assimilata – non senza ragione – al quantificatore esistenziale è, in linea di principio, univoca. La predicazione dell'essere reale è invece, in se stessa e in modo diretto, analogica. Certamente, l'*analogia entis* non riguarda principalmente le diverse inflessioni logico-linguistiche del verbo "essere", ma la varietà di forme in base alle quali l'entità si dispiega nella sua realizzazione; tuttavia è anche vero che, a partire da questo ambito, il naturalmente primordiale, si può arrivare fino al livello dell'essere nelle proposizioni, nel quale s'inquadra l'essere veritativo. Anche gli stessi sensi in sé univoci sono interessati da questa analogia *latu sensu*, che chiamerei «di attribuzione», donde il principale analogato è l'essere come atto.

Presa nella sua massima ampiezza, la predicazione analogica ha la sua base principale nella trascendenza dell'essere rispetto a tutte le determinazioni formali.

<sup>16</sup> Michael Dummett manifesta alcune riserve circa la connessione fra questi due sensi dell'essere così come viene esposta da Geach: «If this doctrine were correct, the verb 'exists' would be simply equivocal: after all, what difference of sense could be greater than one involving a difference of logical type, that between a quantifier and a first-level predicate? This is enough to show that the doctrine, as stated, cannot be correct» (M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, London 1973, 386).

In considerazione di ciò, si può parlare di una *logica analogica*, nella quale, senza escludere le nozioni categoriali, la ragione si eleva fino al livello dell'ontologia trascendentale. Bisogna dunque distinguere tra una logica categoriale, applicabile ai concetti le cui differenze sono del tutto superflue, ed una logica trascendentale, tipica dei concetti dell'astrazione incompleta. (Antonio Millán-Puelles è stato colui che per primo ha proposto questa differenziazione nel suo libro su *La struttura della soggettività*, pubblicato nel 1967<sup>17</sup>; Ralph McInerny, nel frattempo, ha affrontato la questione nel 1968<sup>18</sup>, così come ha fatto James Ross nel 1981<sup>19</sup>).

A mio avviso, la solita mancanza di prospettiva analogica ha portato a frequenti malintesi, fino alla creazione di falsi problemi, nello sviluppo del cosiddetto "tomismo analitico" e, più in generale, nel confronto della metafisica classica con la filosofia analitica del linguaggio contemporanea. Ad esempio, alcune ambiguità nel parallelismo fra *Es-gibt-existenz* – l'esistenza espressa come «c'è» o *there is* di Frege – e «l'essere veritativo» di Tommaso d'Aquino non derivano tanto dal fatto che a Tommaso mancasse un apparato strumentale logico-formale, come quello messo in atto da Frege, quanto a quella inavvertenza, tipica del pensatore tedesco, che lo ha portato a non conferire all'esistenza di secondo livello lo stretto carattere di riflessione veritativa, e a non conferire all'attualità, alla *Wirklichkeit*, la sua trascendenza metafisica.

È già piuttosto sorprendente che la tesi sostenuta da entrambi gli autori – Tommaso e Frege – a proposito della distinzione fra i due sensi fondamentali dell'essere (attualità ed essere veritativo) sia sfociata in una felice coincidenza che, tuttavia, non è stata rilevata fino a qualche anno fa. Sarebbe stato possibile rendersene conto molto prima almeno per due motivi. Da una parte, infatti, Tommaso elabora tale distinzione in un momento chiave della sua teologia metafisica (quando instaura la differenza tra essere come atto ed essere veritativo, per conciliare la tesi secondo cui in Dio s'identificano essenza ed esistenza con la tesi secondo cui l'esistenza di Dio non è evidente), un punto in cui egli ha bisogno, infatti, di varie vie di dimostrazione molto sofisticate dal punto di vista concettuale<sup>20</sup>. Dall'altra parte Frege afferma che la confusione tra l'esistenza significata dalla frase «es gibt» e l'attualità reale designata dalla parola «Wirklichkeit» è quasi la più grossolana possibile (*beinahe die*

<sup>17</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid 1967.

<sup>18</sup> R. MCINERNY, *Studies in Analogy*, La Haye 1968.

<sup>19</sup> J. F. ROSS, *Portraying Analogy*, Cambridge 1981.

<sup>20</sup> *S. Th.* I, q. 3, a. 4, ad 2.

*größte, die überhaupt möglich ist*), dal momento che essa non si verifica tra concetti dello stesso ordine, ma tra un concetto di primo livello e un altro di secondo. Insomma la confusione dei due sensi porta a trattare in modo indifferenziato una *cosa* e un *caso*<sup>21</sup>.

Se consideriamo l'*esse veritativum*, è ovvia la sua somiglianza con l'*Es-gibt-existenz* di Frege, ma non devono nemmeno essere ignorate le differenze. In primo luogo, l'essere veritativo di Tommaso si muove su di un piano intenzionale e si riferisce alla conoscenza che si ha della realtà di qualcosa, che, di fatto, esiste effettivamente. Dall'altra parte l'esistenza significata dal simbolo del quantificatore esistenziale, propriamente parlando, ha più un senso di "particolarità" che di "esistenza", perché tutto ciò che si afferma è che può essere registrato almeno un oggetto che cade sotto il predicato corrispondente. Il suo significato non è che esiste una cosa che soddisfi determinate condizioni, ma che esiste almeno un caso che rientra nel concetto considerato: si tratta, quindi, di un movimento del linguaggio che ha un carattere più logico che intenzionale o gnoseologico. Non si connota, né direttamente né indirettamente, la conoscenza che si ha di questo fatto, ma si rileva soltanto che così stanno le cose.

L'essere veritativo richiede un'operazione intellettuale, la *compositio* o *divisio* del giudizio, che ha un carattere riflessivo, perché, come dice san Tommaso, conosce la verità soltanto l'intelligenza che riflette su se stessa. Si tratta, pertanto, di un'operazione che supera radicalmente tutto ciò che è corporale e animale, e che suppone un certo arricchimento vitale – e, di conseguenza, ontologico – per chi lo realizza. Niente di tutto questo, invece, avviene nell'accostamento logico del corrispondente concetto con il quantificatore esistenziale. In questo caso, infatti, non si formula propriamente nessun giudizio, né il concetto in questione ha il senso forte che appare in san Tommaso (dove l'essere veritativo ha il senso di una mera rappresentazione, poiché rappresenta la cosa in sé, come reale, e non si esaurisce nel semplice ruolo di segnaposto di uno stato di cose passeggero). Il *Begriff* di Frege costituisce piuttosto un'espressione di classificazione, che delimita l'indole dell'oggetto o degli oggetti che cadono sotto di esso.

I limiti che tale approccio di Frege implica dal punto di vista metafisico si trasformano tuttavia in vantaggi quando esso viene utilizzato nella teoria dei numeri. Essa rende evidente, a sua volta, la distinzione tra l'esistenza come predicato di secondo livello e l'esistenza come predicato di primo livello, il cui significato è equivalente a quello dell'essere come atto.

<sup>21</sup> G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Hildesheim 1962, Vorwort, XXIV-XXV.

Con acume straordinario Frege si pone l'antico problema dell'uno e dei molti, applicato al caso dei numeri naturali. Per essere in grado di contare numericamente, è necessario che noi attribuiamo alle unità contate due tipi di sensi: uno secondo il quale tutte le unità sono uguali, e uno in base al quale ciascuna unità è diversa dalle altre. «Se vogliamo produrre il numero come insieme di oggetti diversi – scrive Frege nelle *Grundlagen der Arithmetik* – si ottiene un mucchio contenente gli oggetti proprio come quelle proprietà che li rendono diversi tra di loro, e questo non è il numero. Se, invece, si vuole stabilire il numero come insieme di ciò che è uguale, il risultato finisce sempre per essere l'uno, ed allora noi non raggiungeremo mai la pluralità»<sup>22</sup>.

Per risolvere questo problema, Frege ricorre alla sua teoria dei concetti, che forniscono unità adatte a contare: «La proposta che l'unità è delimitata e indivisibile può (...) essere formulata così: soltanto un concetto che delimiti chiaramente cosa si può intendere sotto di esso, e che non permetta divisioni arbitrarie può essere un'unità rispetto ad un numero finito»<sup>23</sup>. Subito dopo Frege aggiunge:

Mi sembra, tuttavia, che "indivisibilità" abbia qui un significato speciale. Ora siamo finalmente in grado di rispondere senza difficoltà alla domanda, come risultino conciliabili fra loro l'uguaglianza e la distinguibilità delle unità. *La parola unità viene qui usata in sensi diversi*. Le unità risultano uguali fra loro, se intendiamo la parola unità nel senso ora spiegato. Si esamini per esempio la proposizione "Giove ha quattro satelliti". In essa il concetto "satellite di Giove", sotto cui cadono certi corpi celesti (che possiamo denotare come I, II, III, IV), costituisce – stando alla nostra spiegazione – l'unità. Osservando dunque che tanto il corpo celeste I, quanto il II, ecc. cadono sotto la medesima unità, se ne può concludere ovviamente che l'unità, cui è riferito I, è uguale all'unità, cui è riferito II, ecc. E resta così spiegata la proprietà dell'uguaglianza. Quando invece si afferma la distinguibilità delle unità, è perché sotto il termine unità si intendono proprio gli oggetti contati (cioè i corpi I, II, ecc.)<sup>24</sup>.

È molto istruttivo assimilare l'unità del contare con l'esistenza intesa nel senso del quantificatore esistenziale. In questo primo senso, in base al quale le unità sono considerate uguali tra di loro, l'unità corrisponde all'unità categoriale – inserita nel predicato *quantità* –, sebbene non venga escluso che non la si possa usare per realtà non materiali, come ha fatto la tradizione teologica (non bisogna aspettare Leibniz per riconoscere che il numero ha – per astrazione – un certo carattere di «trascendentale nella predicazione», diverso della trascendentalità ontologica dell'*unum*). Il

<sup>22</sup> G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematisch Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hamburg 1988, § 29, 40.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 54, 66.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 66-67.

secondo senso – in base al quale le unità sono diverse tra di loro – si avvicina chiaramente all'unità trascendentale e ontologica. E così come il primo instaura un'analogia con l'esistenza nel senso del quantificatore esistenziale, il secondo fa riferimento all'essere reale che – secondo la metafisica d'ispirazione aristotelica – si converte con l'unità ontologica.

Ricordiamo la fondamentale distinzione di Frege tra concetti e oggetti. Nello sviluppare la sua teoria dei numeri naturali, Frege rileva un altro senso di "esistenza", diverso da quello legato ai concetti, e che si dice degli oggetti stessi che cadono sotto i concetti. Esso è l'essere delle cose uniche ed irripetibili, cioè l'essere come atto.